Профессоръ Л. М. ЛОПАТИНЪ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Лекціи, читанныя на историко-филологическомъ факультетѣ Императорскаго Московскаго Университета.

Москва.

1902 г.

„Пров 38
ПГ 957
Пр.
B791
43200

ЛЕКЦІЯ ВСТУПИТЕЛЬНАЯ.

ОБЩЕЕ ЗАМѢЧАНІЕ ОВЪ ОТНОШЕНІИ ФИЛОСОФІИ КЪ РЕЛИГІИ.

Когда мы разсматриваемъ первые зачатки философскаго мышленія въ какой - нибудь странѣ и среди какого-нибудь народа, для насъ прежде всего подымается вопросъ о томъ религіозномъ міросозерцаніи подъ вліяніемъ котораго философская мысль зарождается. Начинающій размышлять человѣкъ никогда не бываетъ абсолютной tabula rasa: что нибудь побуждаетъ его къ умственной работѣ, какія нибудь проблемы навязчиво предстоятъ его уму, - безъ этого въ немъ не проснется стремленія къ самостоятельному анализу труднѣйшихъ задачъ познанія. И, конечно, эти неотступные вопросы всего скорѣе должны диктоваться тѣмъ, какъ человѣкъ уже смотритъ на міръ, что онъ въ немъ видитъ, и въ что онъ въ немъ вѣритъ. Оттого точкою отправленія философіи при ея зарожденіи всегда бываетъ религія: это можно сказать и о философіи древнихъ Индусовъ, это, какъ Вы уже знаете, несомнѣнно справедливо о философіи древнихъ Грековъ, это безспорно подтверждается и на исторіи новой европейской философіи, которая на всемъ протяженіи своего развитія, сохраняетъ тѣсную связь съ основными идеями христіанскаго міровоззрѣнія. Несмотря на все свое стремленіе къ полной самостоятельности и независимости мысли новая философія несомнѣнно глубоко проникнута этими идеями и первое время развивается всецѣло подъ ихъ вліяніемъ.

ТРУДНОСТЬ ИЗУЧЕНІЯ ИСТОРІИ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ ВЪ СРАВНЕНІИ СЪ ИСТОРІЕЙ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Во всей исторіи философіи самый трудный отдѣлъ тотъ, въ которомъ разсматривается философія новаго времени. Причинъ этой трудности можно указать нѣсколько. И прежде всего въ объясненіе ея представляется тотъ общій фактъ, что въ большинствѣ случаевъ отдаленное отъ насъ по времени бываетъ намъ понятнѣе нежели то, что къ намъ близко что еще пережито недавно, или даже только переживается нами. Это относится не къ одной философіи: это касается всѣхъ предметовъ историческаго изученія. Достоинство и смыслъ историческихъ явленій можно оцѣнить хорошо лишь тогда, когда ихъ сила, значеніе и направленіе уже вполнѣ выразились со всѣми своими послѣдствіями; только тогда мы въ состояніи понять историческое явленіе въ его цѣломъ, со всѣхъ сторонъ, во всѣхъ его чертахъ и признакахъ. Къ этому прибавляется еще немаловажное обстоятельство: только къ очень отдаленному прошлому мы можемъ отнестись съ дѣйствительнымъ безпристрастіемъ. Когда дѣло идетъ объ исторіи человѣческихъ возврѣній на существующее въ его цѣломъ, а именно такія возврѣнія составляютъ область философіи, это соображеніе заслуживаетъ особаго вниманія. При оцѣнкѣ древней философіи намъ гораздо легче отвлечься отъ собственныхъ взглядовъ и стать на точку врѣнія суда чисто логическаго, нежели при анализѣ новыхъ ученій, которыя оказываетъ многообразное вліяніе на нашъ собственный умственный строй. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда ученія древности однородны съ современными ученіями, которыя, можетъ быть, мы и сами раздѣляемъ-форма ихъ, во всякомъ случаѣ, настолько далека отъ насъ, что мы можемъ отнестись къ нимъ совершенно свободно и оцѣнивать ихъ

объективно, во всей полнотѣ ихъ состава, во всѣхъ отношеніяхъ ихъ достоинствъ и недостатковъ.

Другая причина трудности при изученіи философскихъ теорій новаго времени - ихъ очень сложный составъ. Въ самомъ дѣлѣ въ системахъ древнихъ философовъ насъ поражаетъ чрезвычайная простота и законченность ихъ содержанія. Въ этомъ отношеніи ихъ можно сравнить съ произведеніями античнаго искусства. Какъ въ древнихъ художественныхъ созданіяхъ простота и наглядность замысла находится въ счастливомъ сочетаніи съ совершенствомъ и прозрачностью формы, - такъ и въ области философіи древній міръ представляетъ основные типы умозрѣнія въ ихъ чистотѣ и въ наивномъ признаніи всѣхъ послѣдствій, которыя вытекаютъ изъ тѣхъ или иныхъ предположеній. Мало смущаемая сомнѣніями, мысль древняго человѣка останавливается на тѣхъ рѣшеніяхъ основныхъ вопросовъ, которые въ данный моментъ кажутся наиболѣе правдоподобными, и останавливается съ полнымъ довѣріемъ, обыкновенно проводя эти рѣшенія до конца, до послѣднихъ логическихъ выводовъ. Конечно, и въ древнемъ мірѣ существовало философское сомнѣніе и оно принимало иногда даже очень крайнія формы, являлись скептики очень рѣшительные. Софисты первые представители вѣковѣчный образецъ самаго отважнаго отрицанія истины; начиная съ нихъ скептическое теченіе мысли продолжается черезъ всю исторію античнаго мышленія. Но именно рѣшительность отрицанія всѣхъ притязаній ума у древнихъ скептиковъ дѣлала вліяніе ихъ сравнительно слабымъ. Ихъ сомнѣніе получало видъ полнаго самоосужденія разума, полнаго самоуничтоженія мысли. Они такъ безапелляціонно и безвавѣтно провозглашали абсолютную ложь всякаго мышленія, что мышленіе, повѣривъ имъ, должно было осудить себя на бездѣйствіе совершенно неестественное и невыносимое. Въ этомъ отношеніи типическимъ представителемъ древнихъ скеп-

тиковъ былъ ученикъ Гераклита - Кратилъ . Для избѣжанія лжи и обмана въ сужденіяхъ онъ запрещалъ называть вещи по именамъ и требовалъ, чтобы на нихъ только показывали пальцемъ. Конечно, немногіе могли послѣдовать такому эксцентричному и трудно исполнимому совѣту. Вообще, можно сказать: въ древнемъ мірѣ основныя начала противоположныхъ міросозерцаній были раскрыты съ такой послѣдовательностью, которая не останавливается ни передъ чѣмъ и не щадитъ ничего. Философская мысль въ эту эпоху младенчески наивна и оттого до конца откровенна. Вотъ почему намъ такъ легко судить о философскихъ принципахъ древнихъ по существу ихъ умозрительнаго содержанія, разсматривать ихъ внутреннія отношенія ихъ взаимныя преимущества и сравнительные недостатки.

Не то наблюдаемъ въ новой философіи, а тѣмъ болѣе новѣйшей. НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ имѣетъ древность уже раньше себя, какъ вѣчно богатый источникъ поученій и предостереженій. Сомнѣніе, самоиспытаніе отразилось на всемъ строѣ и развитіи новой философіи гораздо глубже, поэтому она гораздо сознательнѣе и осмотрительнѣе. Она боится безсознательной логической послѣдовательности древнихъ, она уклоняется отъ крайностей.Бѣдность собственныхъ началъ она часто готова пополнить изъ чуждыхъ источниковъ, тщательно въ то же время скрывая заимствованіе. Новая философія прежде всего стремится къ міросозерцанію широкому и примирительному, отвѣчающему на всѣ вопросы ума и нравственнаго сознанія. Разными недомолвками она умѣетъ дать себѣ видъ такого всепримиряющаго міросозерцанія даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда въ ея содержаніи нѣтъ къ тому данныхъ. За то достигнувъ болѣе полной и широкой истины, она рас-

крываетъ ее съ такой отвлеченной глубиной, какой древность не знала. Особенно нужно обратить вниманіе на эту склонность новыхъ философовъ къ примирительнымъ построеніямъ, о которой я сейчасъ говорилъ. Въ новой философіи замѣчается стремленіе найти относительную истину въ самыхъ противоположныхъ взглядахъ и примирить эти взгляды въ какомъ нибудь высшемъ всеобъемлющемъ началѣ. Такая тенденція къ универсализму наблюдается въ лучшихъ философскихъ умахъ Новой Европы, напримѣръ у ЛЕЙБНИЦА, КАНТА, ФИХТЕ, ШЕЛЛИНГА и ГЕГЕЛЯ и она высказывается тѣмъ рѣшительнѣе, чѣмъ дальше развивается философская мысль. Оттого въ новой европейской философіи возникаетъ рядъ системъ, поражающихъ разнообразіемъ и богатствомъ своего содержанія при внутреннемъ единствѣ точки отправленія. За то замѣчается и другое. Когда умозрительное примиреніе противоположныхъ началъ оказывается неосуществимымъ при данной точкѣ зрѣнія, они просто внѣшнимъ образомъ сопоставляются между собою, неразличимо перемѣшиваются и получаютъ тогда видъ какъ будто примиренныхъ, хотя дѣйствительнаго примиренія нѣтъ и не можетъ быть. Ясный примѣръ этого видимъ въ теоріи современнаго РЕАЛИЗМА. Реалистическая школа въ разныхъ проявленіяхъ чрезвычайно распространена въ наши дни. И вотъ міросозерцаніе этой школы, повидимому, цѣльное и законченное, на самомъ дѣлѣ совмѣщаетъ въ себѣ величайшія и совершенно несоединимыя противоположности. Напримѣръ, когда нужно объяснить бытіе и составъ міра, процессы и явленія, которыя въ немъ совершаются, во всей ихъ полнотѣ и послѣдовательности, не исключая явленій жизни, - защитники реалистическаго пониманія стараются свести все къ чисто

механическимъ отношеніямъ атомовъ вещества то есть въ этихъ вопросахъ они оказываются полными МАТЕРІАЛИСТАМИ. Но едва вопросъ ставится о психической жизни человѣка, этотъ взглядъ мѣняется совершенно; они начинаютъ доказывать, что все принимаемое нами за внѣшнюю, отъ насъ независимую дѣйствительность, - природа, матерія, даже само пространство, - суть только результаты нашихъ собственныхъ ощущеній, нашихъ способовъ воспринимать вещи, - и такимъ образомъ въ психологіи являются ИДЕАЛИСТАМИ. А если, наконецъ, дѣло доходитъ до вопроса о человѣческомъ познаніи, о его возможности и границахъ, т.е. ставится гносеологическая задача, они начинаютъ настоятельно утверждать, что знаніе наше относительно, что мы кромѣ явленій ничего не знаемъ, что сила, которая выражается въ явленіяхъ, для насъ совершенно непостижима, то есть разсуждаютъ такъ, какъ могутъ говорить только СКЕПТИКИ. Въ древности было вещью немыслимой, чтобы одинъ и тотъ же человѣкъ былъ и матеріалистомъ, и идеалистомъ, и скептикомъ въ одно и то же время: между тѣмъ въ наше время это случается часто. Кратко говоря, системы новой философіи гораздо сложнѣе, а потому очень часто и гораздо запутаннѣе древнихъ. Эта сложность и въ самой новой философіи растетъ постепенно, увеличиваясь съ каждымъ столѣтіемъ; а черезъ это возрастаетъ и трудность въ оцѣнкѣ отдѣльныхъ философскихъ ученій. Напримѣръ, судить объ ученіи самого Канта какъ оно было изложено имъ въ "Критикѣ Чистаго Разума" гораздо легче, нежели объ ученіи новокантіанцевъ нашего времени. Легче составить ясное и отчетливое понятіе о теоріяхъ сенсуалистовъ и эмпириковъ пред

лаго столѣтія, нежели о позитивистахъ I9 вѣка. Легче дать опредѣленную оцѣнку философскихъ выводовъ Декарта, нежели французскихъ спиритуалистовъ Кузеновой школы истекшаго столѣтія.

Еще важнѣе третья причина, препятствующая ясному пониманію философскихъ явленій недавняго прошлаго, вліяніе которой очень вредно отражается на многихъ историкахъ философіи, особенно новѣйшихъ. Мы не только сами стоимъ въ серединѣ того процесса которий должны изучать и окончательные результаты котораго скажутся только черезъ очень многіе годы, мы переживаемъ одинъ изъ самыхъ смутныхъ, самыхъ критическихъ моментовъ этого процесса. Въ первой половинѣ I9-го столѣтія философія достигла блеска, дотолѣ невиданнаго, она вызвала самыя смѣлыя надежды и ожиданія, но потомъ наступилъ періодъ долгой реакціи, такого сильнаго и всеобщаго разочарованія въ самой возможности философскаго знанія, съ которымъ едва ли сравняется какое-нибудь другое скептическое движеніе прошлой исторіи философской мысли. Философію стали совсѣмъ отрицать и выставляли признакомъ незрѣлости мышленія и недостатка научнаго духа, въ ней начали видѣть сплошную ложь, порожденную неумѣньемъ наблюдать и обобщать и только въ видѣ снисхожденія философскія теоріи соглашались поставить на одну линію съ продуктами свободно играющей фантазіи. Такая оцѣнка, скоро сдѣлавшаяся весьма распространенной, конечно, не могла оказать благотворнаго дѣйствія на всестороннее пониманіе и справедливую оцѣнку прошлаго философіи, особенно ея недавняго прошлаго. Для чисто отрицательнаго взгляда на философское познаніе очень трудно установить дѣйствитель-

ный смыслъ пройденнаго пути развитія. Если всякая философія никогда кромѣ лжи ничего не давала, и про нее только это и можно сказать, - возможно ли серьезно спрашивать, какое изъ провозглашенныхъ ею заблужденій разумнѣе и достойнѣе человѣческаго ума? Для ихъ логической оцѣнки не остается въ такомъ случаѣ никакого критерія.

При этомъ внутреннее пониманіе философскихъ теорій прошлаго должно несомнѣнно понизиться. Но такимъ отношеніемъ достигается по крайней мѣрѣ полное безпристрастіе ко всѣмъ явленіямъ философской мысли, основанное на одинаковомъ осужденіи ихъ. Однако и такая точка зрѣнія не можетъ быть выдержана долго. Дѣло въ томъ, что вполнѣ отрицать всякую философію гораздо легче на словахъ, чѣмъ въ дѣйствительности. Умъ человѣческій не можетъ совсѣмъ отказаться отъ тѣхъ коренныхъ и общихъ вопросовъ о СУЩЕСТВУЮЩЕМЪ и о ЗНАЧЕНІИ ЖИЗНИ, совокупность отвѣтовъ на которые и составляетъ философское міросозерцаніе каждаго. Дѣйствительно уклониться отъ нихъ такъ же невозможно, какъ послѣдовать совѣту Кратила. Вотъ почему отрицаніе въ философіи всегда идетъ рука объ руку съ нѣкоторыми положительными философскими утвержденіями и убѣжденіями о мірѣ, человѣкѣ и природѣ познанія. И эти взгляды часто тѣмъ крѣпче коренятся въ умахъ, чѣмъ менѣе дѣлается попытокъ ихъ объяснить и логически оправдать. Какія же это утвержденія? Сознательная мысль при ихъ усвоеніи бездѣйствуетъ, потому что умозрѣніе осуждается ими по принципу: они навѣваются поэтому безотчетно и случайно: нѣтъ ничего удивительнаго, что при такомъ возникновеніи они носятъ характеръ элементарный и грубый, что въ нихъ нерѣдко выражаются самые низшіе типы человѣческаго умозрѣнія. Оттого при господствѣ отрицанія въ филосо-

фіи не только замѣчается глубокое непониманіе ея общаго историческаго хода, но къ нему присоединяется еще крайній произволъ въ оцѣнкѣ ея отдѣльныхъ явленій. Совсѣмъ отказаться отъ оцѣнки не могутъ и отрицательные критики, потому что и у нихъ какъ бы они отъ этого не отрекались, какія нибудь положительныя философскія убѣжденія бываютъ всегда, но критерій, который они прилагаютъ при сужденіи о философскихъ теоріяхъ страдаетъ случайностью и нерѣдко влечетъ за собою совершенно превратныя представленія о томъ историческомъ процессѣ, черезъ который прошла человѣческая мысль. Такимъ образомъ философскій кризисъ, переживаемый теперь, имѣетъ своимъ послѣдствіемъ ложное и смутное понятіе о самой философіи и ея исторической судьбѣ, хотя такой смутности казалось бы нельзя было ожидать при современномъ богатствѣ историческихъ знаній.

Отчего же зависитъ переживаемый кризисъ? Полное объясненіе этого кризиса мы можемъ получить только ознакомившись со всѣмъ ходомъ развитія европейскаго мышленія. Его причины лежатъ глубоко;онѣ коренятся въ общемъ характерѣ и направленіи,принятомъ новой европейской философіей еще въ очень давнія времена.Теперь я остановлюсь только на томъ фактѣ, которымъ сопровождается первое возникновеніе новой философіи въ Западной Европѣ.Мнѣ уже неоднократно приходилось указывать въ моихъ прежнихъ курсахъ на тотъ фактъ,что точкой отправленія всякой философіи при ея первомъ зарожденіи бываетъ РЕЛИГІЯ.Философія впервые возникаетъ изъ потребности разумно уяснить содержаніе религіознаго міровоззрѣнія.Въ своемъ первоначальномъ видѣ философія всегда есть переводъ религіозныхъ представленій на языкъ отвлеченныхъ логическихъ понятій. Такъ это было вездѣ, гдѣпоявлялась самостоятельная философія. Но нерѣдко къ этому присоединяется еще другой

мотивъ: между непосредственной вѣрой и сознательной мыслью наступаетъ разногласіе. Тогда философское мышленіе вступаетъ въ противорѣчіе съ даннымъ содержаніемъ, которымъ живетъ общее сознаніе, вовлекается въ долгую и упорную борьбу съ его убѣжденіями и требованіями.

Въ возникновеніи новой европейской философіи несомнѣнно дѣйствовали оба эти фактора. Сначала дѣйствуетъ первый факторъ, а потомъ все болѣе выступаетъ и второй. Новая европейская философія по всему существу своему есть философія христіанская и, какъ бы она ни уклонялась въ своихъ отдѣльныхъ системахъ отъ христіанскихъ идей, все же, во всѣхъ своихъ формахъ, она носитъ несомнѣнные слѣды своего происхожденія. Въ своемъ первомъ началѣ она была вызвана именно потребностью понять умозрительный смыслъ христіанскаго міровоззрѣнія. Этой задачѣ и посвящены усилія умовъ въ схоластическую эпоху. Во второй періодъ ея развитія, послѣ схоластики, замѣчается уже дѣйствіе другого двигателя. Философская мысль сознаетъ, себя неудовлетворенной той умозрительной формой, въ которую облеклось религіозное міросозерцаніе на Западѣ. Въ концѣ среднихъ вѣковъ и началѣ Новыхъ наступаетъ тотъ разладъ мысли и церковной жизни, который имѣлъ неисчислимыя послѣдствія, какъ въ теоретической, такъ и въ практической области. Но между періодомъ паденія древней языческой философіи и временемъ возникновенія новой въ ея независимости отъ церковныхъ вліяній моментъ этого возникновенія падаетъ на эпоху Возрожденія лежитъ долгій періодъ полнаго и нераздѣльнаго господства христіанскаго міровоззрѣнія. Эту эпоху можно охарактеризовать какъ время гармоническаго единства мысли и жизни въ христіанскомъ идеалѣ, какъ онъ былъ выработанъ въ средніе вѣка. Такое господ-

ство вѣры надъ жизнью не было отсутствіемъ мысли, анализа, философскихъ потребностей и вопросовъ. Великіе философскіе умы были и въ это время. Достаточно упомануть блаженнаго Августина, котораго можно назвать геніальнымъ родоначальникомъ христіанской философіи западной Европы, огромное вліяніе котораго пережило его самого болѣе чѣмъ на тысячу лѣтъ; знаменитаго пантеиста среднихъ вѣковъ Іоанна Скотта Эригену, Ансельма Кентерберійскаго и Фому Аквинскаго. Но христіанская система, которая выработалась въ этотъ періодъ въ католической церкви умозрительно удовлетворяла всѣмъ вопросамъ тогдашняго мышленія. Вотъ почему она стояла непоколебимо. Можно сказать такъ: христіанская система въ философіи оставалась тѣмъ же, чѣмъ она явилась для языческихъ философскихъ теорій, мѣсто которыхъ она заняла въ концѣ исторіи античнаго міра. Въ самомъ дѣлѣ христіанство побѣдило язычество не только какъ религіозное, но и какъ философское міросозерцаніе, не только въ силу нравственныхъ, но и въ силу умозрительныхъ преимуществъ. Для древней философіи оно явилось, какъ система живого идеализма, примиряющая и разрѣшающая противорѣчія языческаго матеріализма и дуализма, изъ которыхъ язычество выйти не могло, не смотря на цѣлый рядъ попытокъ, совершенныхъ представителями Новоплатонической школы Между тѣмъ только идеализмъ имѣетъ возможность долго и прочно удержаться, какъ философская система. Идеализмъ есть высшая форма философскаго пониманія и въ немъ, дѣйствительно находятъ себѣ удовлетвореніе всѣ умозрительныя и нравственныя требованія человѣческаго сознанія. Поэтому и философія христіанства, даже если мы будетъ разсматривать ее толь-

ко какъ философію, прямо, въ силу одного своего умозрительнаго содержанія, должна была получить господство надъ всѣми другими направленіями мысли - господство, которое дѣйствительно принадлежало ей въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ. Но отчего послѣдовалъ разрывъ между мыслью и вѣрой, которая прежде питала мысль? Откуда возникла реакція, сначала только частная, а потомъ полная, коснувшаяся рѣшительно всѣхъ понятій о мірѣ и нравственныхъ задачахъ человѣческой жизни? Къ этому вопросу, чрезвычайно важному для оцѣнки судьбы позднѣйшей западно-европейской философіи, я перейду въ слѣдующій разъ.

ЛЕКЦІЯ 2-я.

СХОЛАСТИКА, РЕАЛИСТЫ И НОМИНАЛИСТЫ. Въ прошлой лекціи мы остановились на слѣдующемъ вопросѣ: отчего средневѣковая христіанская философія вызвала противъ себя ту могущественную реакцію, которая дала совершенно новое направленіе для дальнѣйшаго философскаго развитія? Отчего послѣдовалъ разрывъ между мыслью и вѣрой въ той ея формѣ, въ какую облеклась она въ Средніе Вѣка, и въ которой она господствовала надъ всей жизнью тогдашней Европы? - Взглянемъ ли мы на дѣло съ чисто религіозной точки зрѣнія, отнесемся ли къ нему отвлеченно и объективно-исторически, - выводъ будетъ одинаковый: христіанство есть высшая, абсолютная ступень религіознаго развитія человѣчества. Оно представляетъ послѣдній окончательный моментъ религіознаго процесса, протекшаго до сихъ поръ. Дальше него въ сферѣ религіозной некуда итти и нечего искать. Нравственно-религіозное сознаніе достигло своей совершен

нѣйшей формы, когда оно стало христіанскимъ.

Всякая религія прежде всего есть цѣлостное пониманіе жизни во всѣхъ ея основныхъ отношеніяхъ и въ ея глубочайшихъ законахъ. Чтобы быть такимъ пониманіемъ, она должна удовлетворять человѣческое сознаніе, наполнять его, быть всею истиною, какая нужна человѣку. Религія первоначально является,какъ безотчетная сердечная вѣра, обязательность и внутреннюю правду которой человѣкъ чувствуетъ всѣмъ существомъ своимъ. Для большинства людей она остается такимъ непосредственнымъ сердечнымъ убѣжденіемъ навсегда. Но все же человѣкъ не состоитъ только изъ одного чувства или сердца. Рядомъ съ непосредственными требованіями духа, въ немъ живетъ сознательная мысль, разумъ съ его стремленіемъ умозрительно понять и познать все то, что онъ принялъ за полную и совершенную истину. Цѣльная истина теряетъ для насъ свой характеръ цѣльности, безусловной сообразности со всѣми стремленіями нашей души,если мысль не можетъ ее ясно и отчетливо усвоить, если умъ совсѣмъ не въ состояніи вмѣстить ее въ свои формы и законы, данные ему самою его природою. Вѣдь умъ такой же важный элементъ человѣческаго существа, какъ и чувство и сердце. Что отвѣчаетъ только сердцу, но въ то же время совершенно темно и непроницаемо для ума, то уже не вызоветъ такого цѣлостнаго душевнаго настроенія, какое оно вызвало бы, если бы отвѣчало также и умственнымъ требованіямъ. Напротивъ, когда разногласіе чувства и ума перешло въ сознаніе, оно неизбѣжно нарушаетъ душевную гармонію и колеблетъ силу внутренняго убѣжденія.

Вотъ почему всякая религія, рано или поздно, стремится облечь свое содержаніе въ умозрительную, философскую форму. Когда подымаются запросы отвлеченной мысли, она старается удовлетворить и разрѣшить ихъ. Такъ было и въ исторіи христіанства; очень рано въ христіанской церкви возникаютъ попытки создать систему христіанской философіи. Усилія лучшихъ умовъ въ Средніе Вѣка были посвящены именно этой задачѣ. Схоластики энергически стремились къ тому, чтобы догматика христіанскихъ вѣрованій была въ то же время системой истинъ отвлеченнаго разума. И они создали цѣлый рядъ теорій, иногда очень широкихъ по своему замыслу, оригинальныхъ и тонко продуманныхъ по содержанію. Іоаннъ Скоттъ Эригена, Ансельмъ Кентерберійскій, Ѳома Аквинскій, Дунсъ Скоттъ - навсегда сохранятъ значеніе въ исторіи философской мысли. Именно въ средніе вѣка мечтали,что вся полнота истины раскрылась не только вѣрѣ, но и разуму, что для ученія Откровенія найдена окончательная умозрительная формула, что разуму, какъ и вѣрѣ, больше нечего искать и не о чемъ спрашивать. Успѣла ли однако средневѣковая Европа выработать настоящую христіанскую философію? Точно ли система схоластиковъ отвѣчала всѣмъ требованіямъ ума,такъ что для сомнѣній не оставалось уже никакого мѣста? Можно ли даже сказать, что система христіанской философіи, какъ она образовалась у схоластиковъ, была подлиннымъ, не искаженнымъ выраженіемъ христіанскаго сознанія?

Въ это вѣрили очень долго, но должны были наконецъ убѣдиться въ противномъ. Репутація схоластической философіи была ложная - это она доказала своимъ собственнымъ постепеннымъ внутреннимъ разло-

женіемъ, которое постигло ее въ концѣ Среднихъ Вѣковъ. Многія причины сдѣлали усилія схоластиковъ - представить христіанское вѣроученіе, какъ систему философскихъ истинъ - совершенно тщетными. И прежде всего трудность заключалась въ самомъ содержаніи христіанской истины. Она обнимаетъ въ себѣ разрѣшеніе глубочайшихъ задачъ жизни и мысли; она соприкасается съ вопросами о самыхъ коренныхъ, а потому самыхъ тайныхъ и непостижимыхъ основахъ бытія. Она есть истина ЖИВАЯ и въ то же время истина МИСТИЧЕСКАЯ. Если бы она не имѣла въ себѣ этихъ свойствъ, она не могла бы всецѣло покорить себѣ человѣческую душу. Только всеобъемлющая истина можетъ дѣйствительно овладѣть нами. Но именно эти особенности дѣлаютъ очень трудными всякія попытки ее философски опредѣлить и формулировать. Эту трудность христіанскіе мыслители испытывали постоянно отъ самаго начала исторіи христіанства. Содержаніе христіанства живненно и конкретно, а логическій разумъ, когда онъ начинаетъ философствовать, невольно стремится къ отвлеченному, сосредоточивается на абстракціяхъ, потому что только абстрактное составляетъ его всегдашнее содержаніе. Познающій разсудокъ ищетъ разъ навсегда законченныхъ, математически точныхъ опредѣленій всему, что онъ пытается постигнуть. Между тѣмъ, можетъ ли дать для такихъ опредѣленій удобный матеріалъ міросозерцаніе, глубочайшій нервъ котораго заключается въ признаніи связи и живыхъ отношеній человѣка къ безконечному духовному міру, которое поэтому постоянно встрѣчается съ идеей безконечнаго, наименѣе опредѣлимой изъ всѣхъ понятій?

Итакъ, задача христіанской философіи трудна уже сама по себѣ; тѣмъ болѣе трудною должна она бы

ла оказаться въ эпоху грубую и непосредственную, когда философское мышленіе было еще порабощено чувственными привычками и представленіями, когда за глубину мысли слишкомъ легко принимали фальшивую діалектическую утонченность, когда, наконецъ, за высшій философскій авторитетъ выставлялся по роковому недоразумѣнію такой мыслитель древности, который по всему строю своего ума былъ очень далекъ отъ того идеализма, который составляетъ существенный и коренной признакъ христіанскаго міросозерцанія. Поэтому, можно сказать: грубость мысли и раболѣпное преклоненіе предъ Аристотелемъ - вотъ важнѣйшія причины неуспѣха схоластической философіи. Схоластики обманывались, когда они думали, что имъ удалось раскрыть умозрительный смыслъ христіанства. Ихъ міросозерцаніе имѣло только видимость внутренняго единства и систематичности. При ближайшемъ анализѣ легко убѣдиться, что важнѣйшія истины христіанства у схоластиковъ не только не объяснены и не поставлены между собою въ дѣйствительную логическую связь, но часто получаютъ освѣщеніе странное и ложное. Приведемъ одинъ изъ очень характерныхъ примѣровъ въ исторіи схоластики. Я говорю о теоріи искупленія, какъ она была выработана у Ансельма Кентерберійскаго. Ансельмъ ставитъ слѣдующій вопросъ: почему Богъ, чтобы искупить людей, сталъ человѣкомъ? Отвѣчая на него, онъ разсуждаетъ такимъ образомъ: въ Богѣ два основныя свойства: любовь и справедливость. Любовь побуждала Бога спасти человѣчество, привлечь его къ тому безконечному блаженству, которое было для него предопредѣлено отъ самаго начала. Напротивъ, справедливость, или правда Божія требовала, чтобы за грѣхи людей,

за ихъ оскорбленіе верховнаго Божественнаго закона, было дано безконечное удовлетвореніе. Это удовлетвореніе должно быть дано человѣкомъ, потому что согрѣшилъ человѣкъ, и онъ долженъ воздать за то, что самъ онъ сдѣлалъ; но съ другой стороны его можетъ дать только Богъ, потому что оно должно быть безконечнымъ. Итакъ, лишь Богочеловѣкъ Христосъ можетъ явиться Искупителемъ человѣческаго рода. Не трудно замѣтить, какъ искусственна эта теорія съ ея чисто юридическими понятіями о справедливости и т.д., которыя въ то же время совершенно оторваны отъ почвы человѣческихъ отношеній |къ которой они только и имѣютъ настоящее приложеніе|. А между тѣмъ эта теорія искупленія принадлежитъ одному изъ лучшихъ представителей схоластической эпохи и была составлена тогда, когда недостатки схоластическихъ пріемовъ еще не успѣли обнаружиться въ той рѣзкости, въ какой они сдѣлались наглядными и для всѣхъ явными въ послѣдующія времена. Можно ли удивляться, что въ концѣ средневѣковаго періода, многіе схоластики сдѣлались знамениты пустотою и крайней вычурностью своихъ разсужденій? Напримѣръ въ знаменитомъ *Liber sententiarum* Петра Ломбардскаго серьезно ставятся вопросы: гдѣ былъ Богъ до творенія? какого роста былъ Адамъ, когда явился на землю? могъ ли Богъ воплотиться въ женщину? Причащается ли мышь когда ѣстъ освященный хлѣбъ.

Итакъ, въ схоластической философіи мысль не овладѣла тѣмъ, что хотѣла понять и представить, какъ высшее содержаніе разума. Ея отношеніе къ христіанскому ученію ВНѢШНЕЕ и поэтому НЕСВОБОДНОЕ. Это выразилось въ томъ опредѣленіи философіи, которое господствовало въ Средніе Вѣка. Назначеніе философіи

видѣли въ томъ, чтобы она была служанкой богословія, чтобы она постоянно занимала совершенно подчиненное положеніе по отношенію къ чисто богословскому знанію. Христіанскіе догматы для схоластиковъ представляютъ рядъ задачъ, которыя, во что бы то ни стало, надо было разрѣшить въ положительномъ смыслѣ, и которыя въ то же время, имъ иногда очень трудно было разрѣшить утвердительно. И эта трудность съ развитіемъ схоластики не только не уменьшилась, но постепенно ростетъ и сознается все болѣе и болѣе.

Вамъ вѣроятно извѣстно, что среди схоластиковъ были двѣ партіи, которыя постоянно враждовали между собой и попеременно получали господство: во первыхъ, партія РЕАЛИСТОВЪ| которыхъ въ настоящее время назвали бы совершенно противоположнымъ именемъ ИДЕАЛИСТОВЪ| таковы: Іоаннъ Скоттъ Эригена, Ѳома Аквинскій, Ансельмъ Кентерберійскій и др., во вторыхъ, НОМИНАЛИСТОВЪ| которыхъ можно было бы назвать на современномъ языкѣ ЭМПИРИКАМИ или въ иныхъ случаяхъ даже СКЕПТИКАМИ|: сюда относятся напр. Росцелинъ, Вильгельмъ д'Оккамъ. Средневѣковые реалисты философской глубиной не отличались; постановка вопросовъ и у нихъ была часто наивная и крайняя. Но у нихъ по крайней мѣрѣ было то преимущество предъ философами номиналистической школы, что они признавали ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ИДЕАЛЬНАГО, все общаго; отсюда и произошло ихъ названіе "РЕАЛИСТЫ" Они думали, что реальность |т.е. независимая дѣйствительность | принадлежитъ не только отдѣльнымъ вещамъ, но и тѣмъ общимъ идеальнымъ началамъ, которыя въ этихъ вещахъ выражаются. Черезъ это признаніе они достигали хотя отвлеченной возможности мыслить и объяснять основные догматы христіанства:

съ ихъ точки зрѣнія МОЖНО было мыслить, что чело вѣчество есть РЕАЛЬНОЕ ЦѢЛОЕ, |а это есть совершенно неизбѣжное предположеніе для того, чтобы умозри тельно объяснить грѣхопаденіе и искупленіе|. Съ ихъ точки зрѣнія можно было мыслить, что одинъ Богъ существуетъ въ трехъ ипостасяхъ. Положеніе номина листовъ было совершенно другое. У нихъ не оставалось и такой отвлеченной возможности понимать даже самыя основныя предположенія христіанской системы. По ихъ взгляду все идеальное, общее, умопостигаемое есть только созданіе нашего собственнаго ума, кото рому въ дѣйствительности, отъ насъ независимой, ни чего прямо не соотвѣтствуетъ. Они утверждали, что доподлинно существуютъ только отдѣльныя, единичныя вещи, какъ мы ихъ непосредственно видимъ и осязаемъ, существуютъ въ той случайной множественности, раздѣльности и разбросанности, какую мы постоянно воспринимаемъ въ мірѣ нашими чувствами. А между тѣмъ именно номиналисты одержали побѣду въ концѣ Среднихъ Вѣковъ и сдѣлались оффиціальными церковными философами, до такой степени вліятельными, что они воздвигали гоненія на своихъ противниковъ; а реалисты были заподозрѣны и подверглись преслѣдованію въ виду ихъ нескрываемыхъ пантеистическихъ тенденцій. Ничто такъ не содѣйствовало паденію схоластики, какъ эта побѣда номиналистовъ. При ихъ нетерпимомъ господствѣ и при совершенной неспособности примирить вѣру съ разумомъ, мысль почувствовала себя стѣсненной и порабощенной болѣе, чѣмъ когда либо, и, не смотря на всѣ искусственно воздвигаемыя препятствія, стала искать новыхъ путей къ истинѣ Итакъ, вотъ первый двигатель начинающагося умственнаго пробужденія философіи; ИСКАНІЕ

СВОБОДНАГО ЗНАНІЯ.

Былъ еще другой двигатель не менѣе важный, побуждавшій философскую мысль того времени вступить на путь натурализма. Схоластики совершенно пренебрегали изученіемъ природы. Ихъ мысли были сосредоточены на вопросахъ богословскихъ и отвлеченно логическихъ. Природа съ ея процессами, сложными явленіями и законами не считалась достойнымъ предметомъ изслѣдованія - да, правду сказать, къ такому изученію тогда еще не успѣли и приступить.. Такое настроеніе начинаетъ однако, мѣняться уже въ схоластическую эпоху. Являются люди, которые обращаются къ опыту, въ которыхъ уже замѣтно сознаніе, что міръ надо изучать не по сочиненіямъ Аристотеля, а потому, что онъ самъ представляетъ безпристрастному наблюденію. Если прибавимъ къ этому разочарованіе въ прежнихъ смѣлыхъ надеждахъ схоластики достигнуть полнаго знанія сверхчувственнаго міра, то мы поймемъ, что это движеніе въ сторону опытной науки должно было постоянно расти и укрѣпляться, тѣмъ болѣе, что скоро оно было поддержано великими научными открытіями, которыя совершенно мѣняли картину міра, какъ она представлялась до сихъ поръ.

Такъ подготовлялась постепенно подъ вліяніемъ указанныхъ причинъ общая реакція противъ средневѣковаго міросозерцанія.

ЛЕКЦІЯ 3-я.

ОРИГЕНЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ И ДР. БЛ.АВГУСТИНЪ.

Въ прошедшей лекціи мы разсматривали причины возникновенія реакціи противъ средневѣковаго религіознаго міропониманія.

Мы видѣли въ чемъ состояло коренное преимущество христіанскаго вѣроученія сравнительно съ самыми идеалистическими построеніями философскихъ системъ древняго язычества. Христіанство постигло ДУХОВНОСТЬ Божества, - во всей широтѣ этого понятія и со всѣми послѣдствіями, въ немъ заключающимися. Поэтому оно дало то, къ чему античный идеализмъ только постоянно стремился. Въ самомъ дѣлѣ, даже въ высшей формѣ языческаго идеализма, въ неоплатонической доктринѣ - Богъ понимается, какъ единое, абсолютно простое начало, которое одинаково возвышено и надъ духовными и надъ матеріальными опредѣленіями, и которое поэтому одинаково имѣ чуждо; оно не мыслитъ, не хочетъ и не созерцаетъ, - оно выше всего этого, - оно всецѣло погружено въ себѣ и творитъ міръ съ слѣпою, роковою необходимостью, переполняясь собственною мощью. Другими словами, не смотря на свой идеалистическій обликъ, оно остается безсознательною стихійною силою и его отношеніе къ міру понимается лишь по нѣкоторой физической аналогіи. Въ христіанствѣ Богъ понятъ, какъ безконечный, живой, личный ДУХЪ. Этимъ возврѣніемъ въ философію вносились совсѣмъ новые элементы. Впервые у христіанскихъ мыслителей существенная природа вещей опредѣляется по аналогіямъ психическаго бытія и выражается въ категоріяхъ, прежде всего, ПСИХОЛОГИЧЕСКИХЪ. Въ особенности бл. Августину принадлежитъ слава введенія въ умозрительную философію психологической точки зрѣнія. По Августину, корень духовнаго бытія, а стало быть, и ВСЯКАГО бытія, т.к. все существующее есть реализація духовной силы, въ ВОЛѢ. Міровая жизнь представляетъ процессъ абсолютнаго творчества, которое направля

его въ своихъ путяхъ по высшимъ нравственнымъ законамъ добра и правды

При такой общей концепціи дѣйствительности этическая проблема неизбѣжно выдвигалась на первый планъ и получила значеніе уже метафизическое. Что такое зло? какъ оно возможно въ мірѣ, созданномъ Божественною Любовью, и чѣмъ примиряются противорѣчія вносимыя имъ въ жизнь природы и человѣчества? Рѣшеніе этого вопроса съ самаго начала христіанскаго умоврѣнія, диктовалось всѣмъ смысломъ христіанскихъ вѣрованій. Корень всего воля, стало быть и источникъ зла въ волѣ, но, конечно, не въ волѣ Божественной Зло - естественный и неизбѣжный плодъ извращенной воли сотворенныхъ существъ, поэтому оно не есть изначальная самостоятельная сила или неизмѣнное свойство вещей, какъ думали язычники. Оно есть нѣчто долженствующее быть уничтоженнымъ. Въ такой коренной побѣдѣ надъ зломъ и заключается искупительный актъ Христа. Этимъ актомъ снимается проклятіе, тяготѣющее надъ природою. Христосъ пришелъ въ міръ, чтобы всѣхъ спасти, всѣхъ привлечь къ себѣ и все злое очистить.

Такъ училъ первый великій систематизаторъ христіанскихъ идей - Оригенъ Александрійскій. По его взгляду, зло и грѣхъ составляютъ лишь временное уклоненіе отъ истинной нормы; соотвѣтственно этому и страданія тварей, и кажущееся господство враждебныхъ началамъ правды силъ надъ матеріальною жизнью есть лишь очистительный процессъ, долженствующій имѣть конецъ. Наступитъ время, когда всѣ духовныя существа гармонически соединятся въ свѣтломъ царствѣ добра. Этому объясненію Оригена сочувствовали величайшіе мыслители церкви конца III и IV в.в.

Среди нихъ можно указать имена св. Аѳанасія Великаго, св. Григорія Богослова, св. Григорія Нисскаго и многихъ другихъ. Однако потомъ этотъ гуманный и широкій взглядъ вызвалъ противъ себя реакцію, приведшую даже къ осужденію Оригена. Постепенно спасеніе было провозглашено удѣломъ немногихъ избранниковъ, а сатанинское царство зла и нечистоты было увѣковѣчено, благодаря теоріи безконечныхъ мученій грѣшной твари въ аду. Опять и въ этомъ пунктѣ, бл. Августину принадлежитъ наиболѣе выдающаяся роль въ проведеніи такого пессимистическаго возврѣнія въ сознаніе церкви, - особенно западной.

По этому поводу нельзя не указать на нѣкоторую двойственность значенія Августина въ исторіи христіанства, которая была естественнымъ послѣдствіемъ внутренней двойственности его міросозерцанія. Августинъ былъ самымъ великимъ мыслителемъ патристической эпохи; съ замѣчательнымъ глубокомысліемъ и талантомъ, онъ выдвинулъ основные умозрительные моменты христіанской системы, разъ навсегда опредѣливъ ее, какъ систему строго спиритуалистическую. Это былъ наиболѣе послѣдовательный спиритуалистъ между всѣми философскими писателями первыхъ вѣковъ христіанства. Но въ то же время никто не содѣйствовалъ такъ, какъ онъ укорененію основного недостатка средневѣковаго міросозерцанія. Онъ болѣе, чѣмъ кто нибудь является отцомъ АСКЕТИЧЕСКАГО ДУАЛИЗМА Среднихъ Вѣковъ.

Августинъ въ юности былъ манихеемъ и слѣды манихейства остались въ немъ навсегда. Въ принципѣ онъ признаетъ единство мірового начала, но въ своемъ дѣйствительномъ представленіи о жизни онъ дѣлитъ міръ на 2 непримиримыя области, избранныхъ

съ Христомъ во главѣ съ одной стороны и грѣшниковъ, изначала осужденныхъ на погибель съ другой. Теорія предопредѣленія давала такому разграниченію добраго и злого царства особенно мрачную окраску. Человѣческая природа не носитъ въ себѣ никакихъ задатковъ добра, она вся извращена грѣхомъ Адама. Каждый новорожденный чуть не съ перваго мгновенья его появленія на свѣтъ непобѣдимо влечется къ порокамъ; и вотъ за эту невольную грѣховность люди должны терпѣть вѣчное наказаніе. Система Августина, въ окончательномъ результатѣ, представляетъ странное и довольно отталкивающее сочетаніе полнаго практическаго отрицанія свободы воли съ проповѣдью безпощадной жестокости въ наказаніи за нарушенный законъ.

Для всей судьбы христіанства Среднихъ Вѣковъ получаетъ роковое значеніе тотъ фактъ, что бл. Августинъ явился для нихъ величайшимъ авторитетомъ и въ богословіи, и въ философіи. Отчасти подъ вліяніемъ Августина, можетъ быть, еще больше въ зависимости отъ условій времени вообще, дуализмъ становится непреходящею характеристикою средневѣковаго міровоззрѣнія. Трудно сказать, въ кого больше вѣровалъ средневѣковой человѣкъ - въ Бога или дьявола? Господствующее нравственное настроеніе въ Средніе Вѣка - трепетъ предъ демоническими силами, могущество которыхъ простирается на всю природу и ежеминутно врывается въ жизнь человѣка, ведя его къ гибели. Нравственный идеалъ получаетъ рѣзко отрицательную постановку: цѣль человѣка полагается въ бѣгствѣ отъ жизни, отъ самыхъ естественныхъ ея утѣхъ, радостей отъ самыхъ законныхъ ея интересовъ Спасеніе видятъ лишь въ отреченіи отъ всего всѣм

ного и въ самоистязаніи, въ борьбѣ съ тѣлеснымъ
началомъ въ самомъ себѣ, какъ источникомъ всѣхъ
злыхъ силъ міра.

Такое воззрѣніе само по себѣ давало человѣче-
скому существованію утрированное, нездоровое освѣ-
щеніе, съ которымъ было трудно помириться для сво-
бодной, объективной, незнающей предвзятыхъ предпо-
ложеній философской мысли. Но въ средневѣковомъ
міросозерцаніи лежали еще болѣе существенныя пре-
пятствія къ развитію самостоятельнаго мышленія и
анализа. Въ тѣсной связи съ аскетическимъ дуализ-
момъ находится отличающій средневѣковую эпоху духъ
нетерпимости. Эта нетерпимость не была только по-
рожденіемъ общей грубости нравовъ, она несомнѣнно
имѣла принципіальное основаніе во всемъ строѣ тог-
дашнихъ вѣрованій. Нетерпимость является естествен
нымъ результатомъ убѣжденія, что только въ тѣсной
оградѣ католической церкви возможно спасеніе, и
что, напротивъ, внѣ ея всякій человѣкъ осужденъ
на вѣчную гибель, каковы бы не были его умствен-
ныя и нравственныя качества. Между тѣмъ, чтобы при
надлежать церкви, надо вѣрить въ ея догматы; и во
всемъ подчиняться установленному его укладу жизни;
поэтому уклоненіе отъ церковныхъ догматовъ есть
не только заблужденіе. оно есть ПРЕСТУПЛЕНІЕ. на-
болѣе страшное изъ всѣхъ. Оно влечетъ за собою
не только смерть матеріальную, но и вѣчную духов
ную смерть. Сома Аквинскій, человѣкъ очень умѣрен-
ный и примирительно настроенный, говоритъ: "если
фальшивые монетчики и прочіе злодѣи справедливо
наказываются свѣтскими князьями, то убѣжденные ере
тики тѣмъ болѣе должны быть не только отлучаемы
но и казнимы смертью". И этотъ взглядъ не былъ его

личный, онъ раздѣлялся всѣми благонамѣренными людьми. Понятно, какими печальными послѣдствіями отражалась такая оцѣнка на судьбѣ философіи: дѣятельность средневѣковыхъ мыслителей во многихъ отношеніяхъ напоминаетъ танецъ голыми ногами среди острыхъ копій. Движеніе свободной мысли каждую минуту могло натолкнуться на одно изъ безчисленныхъ рѣшеній духовной власти, которыя при этомъ далеко не всегда отличались точностью и отчетливостью.

Можетъ быть, ничто не побуждало такъ могущественно философскую мысль новой Европы вступить на путь натурализма, въ противоположность христіанскому идеализму, какъ эта глубокая нетерпимость церковнаго вѣроученія. Уже долго послѣ Среднихъ Вѣковъ, даже для такихъ правовѣрныхъ мыслителей, какъ Декартъ и Лейбницъ, духовныя истины о Богѣ, о судьбѣ души, объ ея происхожденіи, представляли какъ бы запретную область, которой они касались неохотно и боязливо, чтобы тотчасъ же обратиться къ болѣе безопаснымъ разсужденіямъ о физической природѣ и ея законахъ, въ которыхъ они и старались положить средоточіе всѣхъ своихъ объясненій. Понятно, почему при такихъ условіяхъ въ окончательномъ результатѣ побѣдило воззрѣніе, по которому кромѣ вещества и его законовъ ничего на свѣтѣ и нѣтъ — это былъ ходъ мысли предопредѣленный всѣми предшествующими обстоятельствами. Рядомъ съ указанными были, какъ сказано, и другія причины этого направленія новой философіи. Уже въ схоластическую эпоху являются люди, которые обращаются къ опыту, въ которыхъ уже замѣтно то сознаніе, что міръ надо изучать не по физическимъ сочиненіямъ Аристотеля, а потому, что онъ самъ представляетъ нашему на

блюденію. Росту этого сознанія способствовало также разочарованіе въ прежнихъ смѣлыхъ надеждахъ схоластиковъ достигнуть полнаго знанія сверхчувственнаго міра и великія научныя открытія совершенно измѣнившія картину міра, какъ она представлялась до тѣхъ поръ.

Итакъ, вотъ два фактора, которые прежде всего бросаются въ глаза, когда спрашиваемъ о тѣхъ силахъ, которыя вызвали къ бытію новую философію и опредѣлили общій характеръ ея развитія: 1| СТРЕМЛЕНІЕ КЪ СВОБОДНОЙ, никакимъ внѣшнимъ авторитетомъ не стѣсненной, ФИЛОСОФІИ, 2| стремленіе внести въ ея кругъ ЖИВОЕ и точное ЗНАНІЕ ПРИРОДЫ. Отсюда вытекаютъ двѣ особенности, отличающія философовъ новаго времени, начиная съ самыхъ первыхъ попытокъ ихъ создавать самостоятельныя теоріи. Во первыхъ, НЕЗАВИСИМОСТЬ МЫСЛИ, которая покоряется или считаетъ нужнымъ покоряться только логической очевидности и никакихъ авторитетовъ знать не хочетъ; во вторыхъ, СКЛОННОСТЬ КЪ НАТУРАЛИЗМУ, т.е. къ сосредоточенію мысли на познаніи природы и на тѣхъ понятіяхъ о вещахъ, которыя доставляетъ чувствами наблюдаемый міръ. Эта послѣдняя особенность, эта склонность къ натурализму очень многое объясняетъ въ огромныхъ успѣхахъ опытнаго знанія въ первоначальную эпоху развитія европейской философіи и, въ свою очередь, объясняется ими. Но изъ нея же вытекаетъ и тотъ, съ перваго взгляда странный фактъ, что въ новой философіи мысль нерѣдко возвращается къ теоріямъ, повидимому, давно осужденнымъ исторіей, представляющимъ низшіе, элементарные типы умозрѣнія. Новая философія въ значительной степени начинаетъ съ того же самаго, съ чего и древняя - съ ОБОЖАНІЯ ПРИРОДЫ.

Концъ схоластикѣ и Среднимъ Вѣкамъ положила эпоха Возрожденія| т.е. та эпоха развитія европейскаго человѣчества, которая обнимаетъ собою I5-е и I6-е столѣтіе|. Эту эпоху характеризуетъ во всѣхъ областяхъ духъ смѣлый предпріимчивости, огромной энергіи, стремленіе къ новымъ путямъ и въ умственной и въ практической сферѣ. То же самое движеніе къ новому замѣчается и въ философіи. Мысль, въ теченіи ряда столѣтій заполоненная въ тѣсномъ кругѣ чисто богословскихъ вопросовъ, впервые вырывается на свободу Однимъ изъ важнѣйшихъ событій XV в. было взятіе Константинополя. Для Западной Европы это событіе имѣло неисчислимыя послѣдствія. Послѣ него и вслѣдствіе него въ Европу были перенесены отдѣльныя памятники искусствъ и литературы древней Греціи,которые совершенно перевернули формы художественнаго и литературнаго творчества,выработанныя въ средневѣковой Европѣ въ предшествующую эпоху.Подобное же явленіе произошло и въ философской области.Теперь впервые европейская мысль познакомилось со всѣми системами античнаго міра и эти системы поразили свободой мысли, изяществомъ формы, оригинальностью, и смѣлостью выводовъ. Среди просвѣщенныхъ людей наступилъ моментъ величайшаго одушевленія, произведеніями древняго міра. Это было опьяненіе передъ памятниками древности. Такое увлеченіе, конечно, не могло содѣйствовать самобытности творчества въ какой бы то ни было сферѣ; и дѣйствительно въ первый періодъ эпохи Возрожденія оригинальнаго творчества мы видимъ мало. Вся задача полагалась въ одномъ—подражать древнимъ такъ хорошо, чтобы нельзя было отличить подражаніе отъ его образцовъ. Въ философіи это подражательное направленіе сопровож-

далось полнымъ отсутствіемъ критики. Авторитетъ католическихъ догматовъ былъ отброшенъ; но нельзя сказать, чтобы философія совсѣмъ осталась безъ авторитета; напротивъ - мѣсто католическихъ идей заняли воззрѣнія древнихъ язычниковъ. Однако такая замѣна была уже большимъ шагомъ впередъ къ дѣйствительному освобожденію мысли отъ всякаго внѣшняго авторитета. Формы языческаго міросозерцанія, такъ же какъ и языческаго мышленія, хотя онѣ очень увлекали тогдашнихъ философовъ - были всетаки имъ чужды, европейское человѣчество пережило слишкомъ много, чтобы опять вернуться къ старому. Кромѣ того, это былъ авторитетъ до сихъ поръ непризнанный, чисто человѣческій, сила котораго исключительно зависила отъ увлеченія имъ. Стоило этому увлеченію пройти и авторитетъ долженъ былъ пасть самъ собой. Значеніе философіи Возрожденія въ первый періодъ ея существованія именно въ томъ и заключается, что она представляетъ изъ себя очень удобный переходъ къ философіи уже вполнѣ самостоятельной. Въ самомъ дѣлѣ, уже во второй періодъ развитія философіи Возрожденія насъ встрѣчаютъ очень оригинальныя явленія въ области мысли. Къ разсмотрѣнію этихъ явленій мы перейдемъ въ слѣдующій разъ.

ЛЕКЦІЯ 4 я.

ФИЛОСОФІЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНІЯ. Въ прошлой лекціи мы остановились на общемъ характерѣ эпохи Возрожденія. Какъ мы видѣли ея значеніе въ исторіи Новой Философіи очень важное. Она создала, по крайней мѣрѣ, въ своемъ первомъ періодѣ, мало оригинальнаго и самобытнаго, но за то именно ей обязана Новая Фи-

лософія пробужденіемъ къ самобытной дѣятельности мысли и расширеніемъ умственнаго круговора. Авторитетъ схоластики поколебался и никогда уже не былъ возстановленъ. Мѣсто средневѣкового Аристотеля, значительно искаженнаго произволомъ комментаторовъ, которые непремѣнно хотѣли примирить его съ церковной догматикой, заняла античная философія во всемъ ея цѣломъ, въ живомъ разнообразіи ея системъ и направленій. Одинъ авторитетъ смѣнился другимъ, - это правда; но важно уже то, что это былъ авторитетъ новый, неукоренившійся въ умахъ, которому при томъ потому уже было трудно укрѣпиться надолго, что древняя философія не представляла какой нибудь законченной системы и въ ея различныхъ теоріяхъ могло найти оправданіе и поддержку всякое направленіе мысли.

Прежде всего Возрожденіе принесло съ собой возстановленіе авторитета Платона. Ученый грекъ ГЕМИСТЪ ПЛЕТОНЪ въ 1438 году пріѣхалъ во Флоренцію, чтобы присутствовать на Флорентійскомъ соборѣ и здѣсь остался, удержанный покровительствовавшимъ ему Козьмою Медичи. Плетонъ основалъ Флорентійскую академію, руководителемъ которой послѣ него сдѣлался его другъ и ученикъ кардиналъ ВЕССАРІОНЪ. И Плетонъ и Вессаріонъ были страстными почитателями Платона и академія, ими основанная носила чисто Платоническій характеръ. Эти два ученые первые познакомили западную Европу съ платонизмомъ, по крайней мѣрѣ съ тѣмъ платонизмомъ, который тогда еще сохранился въ Византіи, т.е. съ платонизмомъ не въ его первоначальномъ видѣ, но смѣшанномъ со взглядами неоплатониковъ. Правда, въ это же время прибыли въ Италію другіе греки: Геннадій, Оедоръ Каза

и Георгій Трапезундскій, которые, въ противоположность Платону и Виссаріону были горячими защитниками философіи Аристотеля и страстно нападали на платоническія идеи. Но борьба, которая возгорѣлась между двумя философскими лагерями только содѣйствовала большему знакомству съ міросозерцаніемъ Платона. Платонизмъ пріобрѣлъ многочисленныхъ и талантливыхъ слѣдователей. Ихъ рядъ простирается до XVII столѣтія, когда уже европейская философія пріобрѣтаетъ вполнѣ самостоятельное направленіе. Нѣкоторыхъ изъ самыхъ выдающихся платониковъ я назову.

Во первыхъ большое содѣйствіе торжеству идей Платона оказалъ МАРСИЛІЙ ФИЦИНЪ, жившій въ XV вѣкѣ. Это былъ одинъ изъ самыхъ характерныхъ представителей эпохи Возрожденія. Онъ былъ скорѣе ученый, нежели философъ и не отличался самостоятельностью взглядовъ, онъ не былъ мыслитель систематическій. Онъ даже выдѣлялся отсутствіемъ критическихъ пріемовъ при усвоеніи различныхъ философскихъ взглядовъ. На неоплатоническую философію онъ смотритъ, какъ на высшую человѣческую мудрость, которая одна раскрываетъ подлинный смыслъ христіанства, которая одна примиряетъ разумъ и вѣру, даетъ настоящее объясненіе церковнымъ догматамъ и одухотворяетъ ихъ.

Въ ученіи Платона онъ видитъ истину, преподанную человѣчеству съ незапамятныхъ временъ и передававшуюся изъ поколѣнія въ поколѣніе. Отцомъ всякой теологіи является по его мнѣнію Гермесъ Трисмегистъ египетскій - жрецъ, царь и философъ. Среди предшественниковъ Платона онъ называетъ также Зороастра, Орфея, Пиѳагора и Филолая. Но только Платонъ впервые раскрылъ истинный смыслъ мудрости древнихъ язычниковъ.

Внутренній ж смыслъ м россозерцанія самого Платона лучше всѣхъ поняли н платоники, благодаря тому, что они познак мились съ христіанскими ученіями ап Іоанна, ап Павла и Діонисія Ареопагита Таковы были въ общихъ чертахъ научные и философскіе взгляды Марсилія Фицина

Его другъ и послѣдователь ІОАННЪ ПИКО ИЗЪ МИРАНДОЛИ отличается такимъ же направленіемъ, такимъ же отсутствіемъ самостоятельности и критики, такимъ же страстнымъ увлеченіемъ міросозерцаніемъ Платона. Онъ отличается отъ своего учителя тѣмъ, что кромѣ греческаго языка, хорошо зналъ еврейскій языкъ и былъ знакомъ съ еврейской литературой Онъ считалъ, что еврейская кабала есть не менѣе важный источникъ истины, чѣмъ Платонъ и даже церковное ученіе. Рядомъ съ кабалой Пико ставитъ очень высоко также и тайныя магическія знанія, онъ говорилъ: "нѣтъ другой науки, которая болѣе бы убѣждала насъ въ Божественности Христа, чѣмъ магія и кабала". Вообще у него очень замѣтно стремленіе къ тому, чтобы соединить разныя философскія воззрѣнія въ одно общее міросозерцаніе, хотя такое объединеніе онъ и не умѣлъ выполнить надлежащимъ образомъ. Его міросозерцаніе скорѣе является эклектизмомъ, т. е внѣшнимъ подборомъ въ одно цѣлое различныхъ идей, которыя нерѣдко и нельзя было связать, но которымъ симпатизировалъ собиравшій.—Такимъ образомъ ни Марсилій Фицинъ, ни Пико не могутъ быть, какъ видимъ, названы самостоятельными философами Болѣе самостоятельные взгляды высказываютъ другіе платоники НИКОЛАЙ КУЗАНСКІЙ XV в и ФРАНЦИСКЪ ПАТРИЦІЙ XVI в.

Николай Кузанскій былъ нѣмецъ по происхожденію, онъ родился въ 1401 г въ Трирскомъ герцогствѣ въ

Кузѣ на Мозелѣ и первое образованіе получилъ въ Девентерѣ въ монастырѣ у братьевъ общей жизни. Затѣмъ въ Падуѣ онъ изучалъ права, математику и философію и одно время, повидимому, имѣлъ намѣреніе заняться адвокатурой, но неудачный исходъ перваго процесса который онъ велъ въ Мальнцѣ, заставилъ его разочароваться въ избранной дѣятельности Тогда онъ обратился къ изученію богословія и скоро сдѣлался выдающимся проповѣдникомъ Какъ богословъ онъ занималъ послѣдовательно различныя духовныя должности, участвовалъ въ Базельскомъ соборѣ, ѣздилъ въ качествѣ посла отъ папы Евгенія IV въ Константинополь а также во Франкфуртъ на имперскій сеймъ Въ 1448 году онъ былъ сдѣланъ кардиналомъ. а въ 1450 году и епископомъ Бриксенскимъ По миссіонерскимъ дѣламъ онъ предпринималъ путешествіе также въ Германію и въ Нидерланды Подъ конецъ своей жизни онъ во второй разъ отправился въ Италію гдѣ вскорѣ загѣмъ его и постигла смерть въ Тоди, въ Умбріи въ 1464 г

По характеру своей философіи Николай Кузанскій занимаетъ какъ бы середину между схоластикой и философіей новаго времени. Пантеистическая тенденція основная черта всей его системы Во всѣхъ многочисленныхъ сочиненіяхъ Николая Кузанскаго, изъ которыхъ важнѣйшія суть: " de docta ignorantia" |1440 г.|, „de conjecturis" | 1441 г | и написанное въ діалогической формѣ "Idiota" |1450 г.|, постоянно на разные лады повторяется и различными способами доказывается мысль о единой и высшей Божественной истинѣ, которая все въ себѣ заключаетъ и которую нельзя выразить никакими понятными словами, но можно лишь постигать въ живой интунціи Эта интунція или точнѣе интеллетуальное созерцаніе| intui-

tio intellectualis| имѣетъ своимъ редметомъ един
ство всѣхъ противоположностей Вмѣстѣ съ мистиками
онъ допускаетъ непосредственное познаніе или созер
цаніе Бога, примыкая въ этомъ къ ученію неоплатони-
ковъ о возвышен и посредствомъ экстаза |raptus| надъ
конечностью міра явленій Т чка зрѣнія Николая Кузан
скаго совершенно исключаетъ слѣдовательно возможность
сомнѣнія въ познаніи Бога и, такъ сказать оставляетъ
за собой "все нѣадекватное въ человѣческихъ поняті
яхъ о Божествѣ" Такимъ образомъ въ философіи Нико-
лая Кузанскаго скептическое направленіе мысли| отри-
цаніе познанія Бога въ понятіяхъ разума| своеобраз-
но сочетается съ мистическимъ, что и составляетъ глав
ную оригинальность его какъ мыслителя. На ряду съ
этимъ Николай Кузанскій является передъ нами и какъ
строгій естествоиспытатель, способный производить
механическія и астрономическія изслѣдованія, основан
ныя на точномъ наблюденіи и математикѣ Эта послѣд-
няя сторона его ума столь же характерна, какъ и пер-
вая и она несомнѣнно повліяла на весь ходъ его фи-
лософской мысли, въ противоположность мистической
тенденціи въ его мышленіи, она сближала его съ трезвымъ
чисто раціоналистическимъ направленіемъ философской
мысли новаго времени

Въ философскомъ обоснованіи своего ученія о
Богѣ и мірѣ Н к лай Кузанскій во многомъ примыкаетъ
къ Пиѳагор й к му м рѣн ю о числахъ и къ платонов
ской филос ф и природы Богъ абсолютное maximum,
какъ нѣчто величайшее, онъ бнимаетъ все и ничѣмъ самъ
неограниче ъ,въ емъ нѣтъ,ни пространства, ни вре
мени, ни движен я Но въ то же время онъ и minimum,
такъ какъ наход тся во всемъ. Онъ образуетъ субстан
лію вещей, то въ нихъ, что истинно есть Ему прису

ща абсолютная необходимость тогда какъ все другое зависитъ отъ него Онъ троякая причина для всего сущаго causa efficiens, formalis, finalis: deus est tricausalis. Онъ есть чистый актъ чистая дѣятельность purissimus actus, infinita actualitas и потому не матеріаленъ Онъ единъ не имѣя чего ни будь другого внѣ себя | ἓν, ταὐτὸν θεῖον ἕτερον но въ то же время и тр единъ, т.к. онъ одновременно есть и мыслящій субъектъ и предметъ мышлен я, и само мышленіе | intelligens, intelligibile et intelligere |. Какъ unitas, aequalitas и connexio, онъ есть Отецъ, Сынъ и Духъ ' Отъ единства рождается равенство единства, а связь исходитъ отъ единства и равенства ' Такъ какъ Б гъ все обнимаетъ въ себѣ, то въ немъ заключаются и въ немъ совпадаютъ также и противоположности, онъ - complicatio omnium etiam contradictoriorum, онъ oppositorum coincidentia но именно потому немъ не можетъ быть адэкватнаго логическаго знанія Онъ абсолютное могущество, т е всемогущество | possibilitas absoluta |, абсолютное знаніе, абсолютное хотѣніе, высшая добродѣтель Онъ истина и высочайшее благо для людей Но в е в онъ скорѣе не есть чѣмъ есть " Изъ этихъ посылокъ слѣдуетъ однако что Николай Кузанскій примыкаетъ къ такъ называемой отрицательной теологіи. Про Бога согласно его философіи можно сказать почти т ж к то что Онъ безконеченъ и превосходитъ собственно сущность и единство Нельзя понять и выразить вполнѣ адэкватно Его существа: мы знаемъ Его только по ведомому въ нашемъ незнаніе Вотъ почему въ вопросахъ Б гословскихъ мы могутъ быть всегда только отрицательными, то да какъ утвержденія всегда недостаточны Познать Бога или вѣрнѣе по

стигать Б га возможн какъ сказано, только въ непо средственномъ сов р ани или черезъ нѣкоторое ссобое состояніе души вк т ъ не платониковъ

То самое, чт Б ъ с держи ъ въ себѣ, какъ бы свернутымъ, - въ мірѣ явленій обнаруживается, по мнѣнію Николая Кузанскаго, какъ развернутоеи раскрытое. Тѣлесный міръ ест ничто иное, какъ нѣкоторое измѣненное и раздѣленное на множество единство, онъ весь есть какъ бы развертываніе одной точки Міръ это снимокъ съ Бога въ кот ромъ отражается, до извѣстной степени, и все Его совершенство и даже Его тро ичность отражается не только въ духѣ, но и въ матеріи. Поэтому въ мірѣ все находится на своемъ мѣстѣ все полно гармоніи и каждая отдѣльная вещь въ своемъ родѣ совершенна „Міръ есть одушевленное расчлененное, непрерывное цѣло и Богъ присутствуетъ въ немъ вездѣ со всею полн тс своей силы Въ мірѣ все занимаетъ свою опредѣленну ступень у не можетъ быть за мѣнено ни ѣмъ другимъ Кажд я вещь со своего мѣста отражаетъ вселенную" Въ связи съ этимъ и человѣкъ представляетъ изъ себя какъ бы малый міръ и въ немъ, какъ въ су ествѣ наиб лѣе с вершенномъ и тонко орга низованномъ, всег полнѣе и яснѣе отражается окружа ющая дѣйствительность н ест по истинѣ малый міръ макрокосмъ

Интересны также космологическія воззрѣнія Николая Кузанскаго. Такъ какъ міръ согласно его философіи есть непосредственное выраженіе безконечнаго Божества, то онъ неограниченъ въ пространствѣ и времени. эта идея имѣла огромную важность въ исторіи философіи, такъ ка ъ ею в ервые нарушалась ограниченность средне в г мі овоззрѣнія "съ его прикованностью къ границѣ в имаго небеснаго свода". Не ме-

нѣе важную особенность представляетъ также и астрономическое ученіе Николая Кузанскаго, въ которомъ онъ является прямымъ предшественникомъ Коперника. Дѣйствительно въ астрономической теоріи Николая Кузанскаго уже содержится мысль о суточномъ вращеніи земли вокругъ своей оси. - Вообще надо замѣтить, что какъ въ этомъ послѣднемъ, такъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ Николай Кузанскій является однимъ изъ наиболѣе типичныхъ предвозвѣстниковъ наступающей новой эры въ философіи.

Ревностнымъ и до извѣстной степени самостоятельнымъ платоникомъ является также и Франциск Патрицій, стремившійся согласовать неоплатонизмъ съ идеями новоитальянской натурфилософіи, основанной около этого времени Бернардиномъ Телезіемъ. И чѣмъ болѣе растетъ, такимъ образомъ, платоновская школа, тѣмъ болѣе развиваются самостоятельные пріемы и взгляды ея представителей. Рядомъ съ этимъ распространеніемъ платоновскихъ воззрѣній идетъ также горячая борьба съ философіей Аристотеля. Наиболѣе характерный представитель этой борьбы ПЕТРЪ РАМУСЪ. Его жизнь очень замѣчательна. Онъ родился въ Пикардіи въ началѣ XVI вѣка, въ семьѣ очень бѣдной. Сначала онъ занималъ очень низкую должность при Парижскомъ университетѣ. Но потомъ онъ успѣлъ возвыситься своими трудами и своими заслугами въ научной области. Однако, когда онъ энергически высказался противъ послѣдователей Аристотеля и началъ съ ними борьбу противъ него было поднято жестокое преслѣдованіе со стороны господствующей философской партіи; его сочиненія были сожжены, ему запретили преподавать философію. Приговоръ его осуждавшій, былъ вывѣшанъ на всѣхъ Парижскихъ улицахъ. Тогда въ жизни его началось время смутное и безъ

покойное. Ему дѣлали самыя лестныя предложенія загранницей изъ Италіи,Германіи, Польши, но онъ ни за что не хотѣлъ покинуть Франціи Между тѣмъ преслѣдованія продолжались. Во Франціи господствовали Аристотелики номиналистическаго направленія. Судьба Рамуса постоянно мѣняется то его и встанавляютъ на каѳедрѣ,то опять снова ея лишаютъ, и ему даже приходится удаляться совсѣмъ изъ Франціи. Такъ шло дѣло до знаменитой Варѳоломеевской ночи. На Рамуса, который былъ кальвинистомъ напали убійцы Его сначала ограбили, потомъ зарѣзали и выбросили въ окно его комнаты. Студенты, возбуждаемые профессорами, накинулись на его тѣло, вырвали внутренности и съ торжествомъ волокли трупъ по улицамъ Парижа Эта трагическая судьба Рамуса ясно показываетъ какую энергію и какое безстрашіе надо было имѣть въ эту эпоху, чтобы высказывать самостоятельные взгляды даже въ области отвлеченной философіи. Она обнаруживаетъ съ какими трудностями приходилось бороться гуманистамъ въ ихъ одушевленномъ исканіи новыхъ путей въ наукѣ

ЛЕКЦІЯ У-я.

Возрожденіе прежде всего принесло съ собой возстановленіе философіи Платона и неоплатониковъ, причемъ и то и другое направленіе, которыя въ древности значительно различались между собой, теперь сливаются и образуютъ одно цѣлое Но не эти только наиболѣе геніальные и блестящіе, представители древней мысли возбудили къ себѣ вниманіе При постепенномъ распространеніи к ассицизма и другія системы древности нашли себѣ поклонниковъ и проповѣдниковъ. Мы видимъ, что древняя мысль, которая, повидимому, совсѣмъ сошла съ исторической сцены ожила снова. Въ Европѣ

опять воскресли и стоики, и скептики, и эпикурейцы.- Между тѣмъ защитники падающей схоластики попрежнему противъ всего этого новаго движенія продолжали выставлять Аристотеля. Но и на пониманіе этого философа изученіе классическаго міра не могло остаться безъ вліянія. Мы уже знаемъ, съ какими натяжками и ухищреніями средне-вѣковые доктора сдѣлали изъ него авторитетъ для христіанскаго мышленія. Въ подлинномъ Аристотелѣ на самомъ дѣлѣ было очень мало данныхъ для той роли, которую ему приписывали. Этого не могла не замѣтить болѣе свободная критика, которая развивается въ эпоху Возрожденія. Новые перипатетики |т.е. сторонники Аристотеля| скоро нанесли жестокій ударъ съ такимъ трудомъ возведенному зданію средневѣковой мудрости и ясно доказали, что Аристотель схоластиковъ былъ не настоящій, а вымышленный, что подлинное міросозерцаніе Аристотеля было другое.

Главный представитель новыхъ аристотеликовъ, ПЕТРЪ ПОМПОНАЦІЙ рѣшительно провозгласилъ, что Аристотель и христіанскія идеи не совмѣстимы между собой. Между прочимъ въ вопросѣ о безсмертіи души онъ утверждалъ |и въ этомъ былъ правъ|, что по ученію Аристотеля душа не безсмертна. Дѣйствительно подлинная теорія Аристотеля о душѣ та, что безсмертенъ въ ней только разумъ ея, какъ общая міровая сила, которая проявляется во всѣхъ разумныхъ душахъ, а индивидуальная душа не безсмертна, потому что она есть не болѣе какъ ФОРМА ТѢЛА; т.е. нѣчто совершенно отъ тѣла не отдѣлимое. Самъ Помпонацій присоединясь къ толкованію Александра Афродисійскаго учитъ, что душа по Аристотелю, смертна во всѣхъ своихъ частяхъ, |хотя высказываетъ свой взглядъ весьма осторожно опасаясь преслѣдованій.| Въ своемъ трактатѣ "о безсмертіи ду-

ши"онъ доказываетъ,1|что душа есть форма тѣла и стало быть возникаетъ и уничтожается вмѣстѣ съ нимъ,2| что всѣ доказательства нематеріальности души могутъ быть обращены въ доказательства ея матеріальности, такъ какъ на ряду съ нематеріальными процессами души, каковы мышленіе и сознательныя рѣшенія воли, въ ней всегда существуютъ также и другія процессы несомнѣнно матеріальнаго характера, каковы напр. чувственныя воспріятія, влеченія и т.п. и въ 3| что существованіе добродѣтели вовсе не предполагаетъ безсмертія души и не требуетъ вѣры въ него добродѣтель есть природная склонность и какъ таковая сама имѣетъ въ себѣ необходимость, не нуждаясь ни въ какой внѣшней санкціи. Такіе выводы должны были страшно поразить приверженцевъ старины. Авторитетъ Аристотеля оказывался ложнымъ, а между тѣмъ именно на немъ держалась вся средневѣковая схоластика. Мало того, сама католическая церковь была уличена въ великой ошибкѣ,потому что Аристотель былъ объявленъ церковью рѣшителемъ всѣхъ вопросовъ знанія. Понятно, какое негодованіе вызвали противъ себя либеральные перипатетики. Дѣло дошло до жестокаго преслѣдованія. Одинъ изъ послѣдователей новаго пониманія Аристотеля Луцилло Ваничи, который по своимъ взглядамъ былъ пантеистомъ, т.е. держался толкованій Аверроэса на Аристотеля,былъ взятъ и сожженъ въ 1619 году за то, что опредѣлялъ Бога не какъ Творца вселенной, а какъ ея субстанцію.

Впрочемъ католическій міръ терпѣлъ въ эту эпоху нападенія не только въ своихъ философскихъ теоріяхъ. Въ XVI вѣкѣ опасность болѣе грозная наступила на него со всѣхъ сторонъ въ Европѣ. На западѣ совершалось огромное религіозное движеніе, и оно захватило далеко не одчихъ ученыхъ. То, что называютъ Рефор

маціей, было протестомъ искренняго религіознаго чувства противъ стѣснительныхъ и омертвѣвшихъ формъ церковной жизни, которая при томъ въ эту эпоху часто имѣла руководителями людей невѣрующихъ, оказавшихся въ своихъ религіозныхъ мнѣніяхъ явными лицемѣрами. Такимъ образомъ реформація по отношенію къ жизни религіозной была тѣмъ же, чѣмъ было изученіе классическихъ мыслителей въ области философіи. Руководители религіознаго возрожденія въ западной Европѣ поступили подобно гуманистамъ, они обратились къ первымъ источникамъ христіанскаго ученія подобно тому, какъ гуманисты старались побѣдить схоластиковъ изученіемъ подлинной древней мысли.

Мы не можемъ здѣсь давать полную оцѣнку этого великаго историческаго явленія. Скажу только, что его вліяніе |хотя и косвенное| на нарождавшуюся новую философію было очень велико. Реформація провозгласила принципъ свободной вѣры и свободнаго толкованія откровенной истины Она вызвала къ жизни свободную личность и въ этомъ заключается главнымъ образомъ ея роль въ исторіи умственнаго развитія Европы. Что такое освобожденіе должно было принести очень важныя послѣдствія для философіи въ этомъ нельзя сомнѣваться. Безъ внутренней свободы философія не мыслима; сознаніе такой свободы должно было предшествовать развитію дѣйствительно самостоятельнаго философскаго мышленія.

Какую же окраску вообще приняла философская мысль въ эту эпоху? Мы знаемъ, что она питалась древними идеями. Но въ ней было и нѣчто своеобразное, новое, безсознательно даже для ея представителей предвѣщавшее открытіе новыхъ путей въ философіи. Первоначально философія Возрожденія |въ первый періодъ, въ XV

вѣкѣ|, предсгавляетъ тол ко смѣсь древнихъ теорій съ нѣкоторыми случайными н вы ми взглядами, смѣсь иногда очень нестройную Но даже въ это ервое время ея существованія можно отмѣтить въ ней нѣкоторыя осо бенныя стремленія, кот рыя опр дѣля тъ ея характеръ. Во первыхъ ее отличаетъ мистицизмъ, т е исканіе внутренняго смысла жизни, исчаніе таинственнаго въ мірѣ и его явленіяхъ, стремленіе по ть божественное въ его внутренней сущности въ его интимнѣйшихъ опре дѣленіяхъ. Съ этимъ былъ связанъ рядъ попытокъ пол наго умозрительнаго рѣшенія религіозной проблемы и построенія церковныхъ догматовъ п мъ чист философ скимъ Отсюда между прочимъ б ясн ется связь фило софіи Возрожденія съ платонизмомъ преимущественно въ формѣ неоплатонизма, потому что изъ всѣхъ системъ древности именно система Платона давала наилучшій матеріалъ для мистическаго міросозерцанія. Во вто рыхъ характернымъ признакомъ филос фіи новаго времени является натурализмъ который точно такъ же какъ и мистицизмъ былъ сроденъ всѣмъ мыслителямъ этой эпо хи. У нихъ постоянно замѣчается стремленіе къ позна нію природы. Мыслители этого гер ода искали таинствен наго, они склонялись къ мистицизму, но это таинствен ное они прежде всего полагал въ природѣ, они въ нейхотѣли видѣть тотъ покр въ, за ко рымъ скрывает ся и обитаетъ полнота бо есть нъаго бытія во всей невидимой жизненности и безк нечност его опредѣле ній. Это убѣжденіе выразил ь сн ч ла въ формахъ очень странныхъ и фантастич скихъ Съ нимъ связана вѣра въ магію, въ алхимію, астрологію, въ еврейскую кабалу, въ пиѳагорейскія числа. Не было суевѣрія, которое не нашло бы себѣ ѣста въ ьн вь созданныхъ теоріяхъ мыслителей Возрожденія о е так й фантас тической и грубой внѣшн ть не чужнс забывать

глубокаго внутренняго значенія факта. Совершился великій переворотъ: природа сдѣлалась предметомъ любви и изученія. За ней даже признали божественность. Въ этихъ взглядахъ заключался огромный шагъ къ совсѣмъ новымъ идеямъ. Схоластики не знали и въ большинствѣ случаевъ не хотѣли знать природы. Физическія теоріи брались у нихъ на вѣру у Аристотеля и самый взглядъ на природу долженъ былъ всегда согласоваться съ міровоззрѣніемъ Аристотеля, какъ оно было истолковано у схоластиковъ. Природа представлялась мертвымъ орудіемъ во власти невидимыхъ силъ, чуждыхъ ей по своей сущности. Это прежде всего сказывалось въ общемъ воззрѣніи на матеріальный субстратъ природы на ея вещество. Матерія, сообразно метафизическому взгляду Аристотеля, понималась схоластиками, какъ начало безжизненное и инертное, всѣ импульсы своихъ измѣненій получающее извнѣ. Философы Возрожденія смотрѣли на природу совсѣмъ другими глазами. Они ее сливали съ самимъ Богомъ. Изъ этихъ двухъ тенденцій философіи эпохи Возрожденія къ мистицизму и къ натурализму, первая постепенно отступаетъ на задній планъ передъ натурализмомъ, который все болѣе и болѣе овладѣваетъ умами. Это натуралистическое движеніе въ философіи было поддержано цѣлымъ рядомъ великихъ открытій. Два открытія оказали особенно рѣшительное дѣйствіе на измѣненіе всего міросозерцанія Первое изъ нихъ есть открытіе новаго свѣта, которое повлекло за собою знакомство со всею поверхностью земного шара. Имъ навсегда изгонялись фантастическія представленія и ребяческія гипотезы относительно земли, которыя не были чужды самымъ развитымъ умамъ прежняго времени. Въ исторіи мысли замѣчается постепенность въ знакомствѣ съ земной поверхностью Древній міръ зналъ очень

небольшую часть земли. Въ средніе вѣка круговоръ въ этомъ отношеніи расширяется, но незначительно. Новая исторія ознаменовывается въ своемъ началѣ полнымъ ознакомленіемъ со всей земной поверхностью Этимъ знакомствомъ было закрѣплено убѣжденіе въ единообразіи природы и ея законовъ.

Еще важнѣе было другое открытіе, уже чисто научное. Я разумѣю геліоцентрическую систему Коперника Трудно представить намъ, сколько было сдѣлано этою новою теоріею Чтобы понять это, нужно стать на точку зрѣнія господствовавшаго тогда взгляда на міръ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мыслили вселенную не только схоластики, но и философы новаго направленія, наученные греками? Вселенная представлялась сравнительно небольшою областью около земли, строго ограниченною. Земля являлась средоточіемъ всего существующаго.Чтобы образовать ее, собрана самая грубая матерія. Злая, ничтожная, отрицательная природа матеріи только на землѣ, собственно говоря, и выражается. Въ высшихъ сферахъ, которыя стоятъ ближе къ предѣламъ вселенной, т.е. къ окружности міра, матерія побѣждается духовнымъ началомъ' она тамъ является, какъ эфиръ, чистый и свѣтлый. Что предполагалось за этими тѣсными предѣлами? Мы не знаемъ, но во всякомъ случаѣ не матерія. Туда удобнѣе всего было помѣстить духовный безтѣлесный міръ чистыхъ сущностей. Тамъ невольно предносилась фантазіи Божественная область во всей ея красотѣ, славѣ и возвышенности.

Такія представленія поражаютъ непривычной для насъ бѣдностью и миніатюрностью. Но въ нихъ было одно достоинство, которое заставило защищать ихъ очень долго они давали полную наглядность и осязательность тому духовному міросозерцанію, которое господствова-

но надъ всѣми умами и очень легко воплощали собою религіозныя идеи. И схоластики счастливо воспользовались этими представленіями о мірѣ. Невидимый духовный міръ у нихъ нашелъ себѣ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ. Ихъ теорія вселенной строилась сообразно съ ихъ основными теологическими представленіями: Земля, главный предметъ божескихъ попеченій, поэтому она - центръ міра; она мѣсто жительства человѣчества, но человѣчества падшаго, поэтому на ней замѣчается зло и несовершенство, на ней царитъ смерть. Напротивъ, въ сферѣ небесной обитаютъ свѣтлые духи; поэтому въ ней царитъ гармонія и порядокъ. Въ ней нѣтъ уничтоженія и появленія, въ ней все подчинено строгому закону и всегда равно себѣ. Міръ зла - адская область сатаны далѣе всего отстоитъ отъ этой небесной сферы, поэтому ее всего удобнѣе было помѣстить внутрь земли, въ преисподнюю. Такое міросозерцаніе кажется наивнымъ, но въ немъ была и цѣльность, и поэзія Достаточно вспомнить, въ какую величественную картину облекается оно въ Божественной Комедіи Данта.

Что же сдѣлалъ Коперникъ? Изъ центра міроздания онъ обратилъ землю въ безконечно малую и незначительную часть его. Но онъ сдѣлалъ гораздо болѣе: въ то же время онъ до безконечности раздвинулъ предѣлы земного. Съ незапамятныхъ временъ существовавшая въ знаніи людей противоположность земного и небеснаго, какъ низшаго и высшаго, исчезла. Неба, которому молились и на которое смотрѣли съ горячей надеждой, не стало болѣе. Область Божественнаго въ ея гармоніи и совершенствѣ оказалась просто невообразимо громаднымъ пространствомъ, въ которомъ движется та же матерія , что и на землѣ, совидая и разрушая такіе же міры, какъ и наша земля. Однообразіе матеріи, тожде-

ство законовъ, въ ней дѣйствующихъ, безконечность ея являлись невольнымъ выводомъ изъ этого взгляда. Въ связи съ этимъ измѣнился взглядъ и на человѣка. На первый планъ выступаетъ теперь новое представленіе о макрокосмѣ и въ его созданіи выражается исторія всего міра, люди, напротивъ, являются незамѣтными обитателями безконечно малаго уголка вселенной и за человѣкомъ становится теперь крайне трудно отстаивать его всемірное значеніе

Создалъ ли Коперникъ новую систему философіи?Онъ и не думалъ объ этомъ.Его астраномическая теорія,какъ и всякій другой чисто научный выводъ не утверждала и не отрицала никакихъ опредѣленныхъ философскихъ идей.Она не была ни матеріализмомъ, ни спиритуализмомъ: она только разрушала старый взглядъ на раздѣленіе вселенной на порядокъ, въ ней господствующій. Она не была даже абсолютно новой. Впервые она появляется у философа идеалиста за сто лѣтъ до Коперника,о движеніи земли вокругъ своей оси училъ уже Николай Кузанскій Тѣмъ не менѣе, если мы спросимъ себя развитію какого міросозерцанія всего болѣе содѣйствовала теорія Коперника - въ отвѣтѣ не можетъ быть сомнѣнія. Натурализмъ, даже матеріализмъ находили въ ней полную поддержку. Не только старыя представленія, дававшія видимую и наглядную форму посылкамъ идеализма, были ею уничтожены, она сама по себѣ внушала совсѣмъ новую мысль о матеріальномъ мірѣ. Благодаря ей сознаніе глубоко проникалось убѣжденіемъ въ самобытности вещества, въ непобѣдимой мощи его законовъ, въ безцѣльной безконечности его процессовъ. Благодаря ей, человѣческій міръ какъ бы потонулъ въ слѣпой, автоматической природѣ. Эти идеи въ сферѣ метафизики очевидно должны были поддерживать матеріалистическія

наклонности ума Напротивъ, идеализмъ долженъ былъ принять болѣе строгую и отвлеченную форму, лишавшую его прежней наглядности, а слѣдовательно и силы надъ умами болѣе грубыми.

ЛЕКЦІЯ 6 ая.

ДЖІОРДАНО БРУНО Въ прошлой лекціи я говорилъ о томъ вліяніи, которое оказало на философскую мысль и на все ея послѣдующее развитіе астрономическая теорія Коперника Мы видѣли, что открытіе Коперника рѣшительно заставило философовъ повернуть на забытый въ средніе вѣка путь натурализма, т.е во всѣхъ вещахъ видѣть только проявленіе тѣхъ законовъ и стихій, которые наблюдаются во внѣшней природѣ Хотя Коперникъ самъ не былъ философомъ и вовсе не думалъ проводить какое нибудь опредѣленное метафизическое міросозерцаніе, хотя данное имъ объясненіе мірового устройства уже высказывалось иногда и раньше его-при томъ умами, настроенными идеалистически [illegible] мірѣ, въ древнемъ мірѣ, сходная въ общихъ чертахъ съ Коперниковой астрономическая теорія была развита [illegible] въ Писагорейской школѣ, а въ новое время ея основную мысль за 100 лѣтъ до Коперника высказалъ, какъ мы знаемъ Николай Кузанскій, тѣмъ не менѣе распространеніе его взглядовъ принесло могущественную поддержку именно натуралистическимъ склонностямъ ума

Я указалъ, въ чемъ заключалась эта поддержка Коперникъ совершенно разрушилъ то наивное но въ то же время внутренно стройное представленіе о мірѣ, какое было создано средневѣковымъ католичествомъ и въ которомъ матеріальное и духовное Богочеловѣческое находили себѣ [illegible] въ

художественно законченной, легко обозрѣваемой картинѣ. Теорія Коперника сдѣлала очевиднымъ, что земля не есть матеріальный центръ мірозданія, что вселенная не представляетъ въ своемъ дѣйствительномъ строѣ того дѣленія на область небеснаго и область земного, къ которому такъ привыкли съ незапамятныхъ временъ. Она заставляетъ убѣдиться, что вещество міра вездѣ одно - во всѣхъ пространствахъ - и вездѣ подчинено однимъ и тѣмъ же законамъ, которые всегда въ немъ дѣйствовали и всегда будутъ дѣйствовать.

Уничтожилось ли этимъ духовное пониманіе міра? Конечно нѣтъ, но оно теряло прежнюю наглядность и простоту Въ видимомъ мірѣ не оказывалось ничего абсолютнаго, область матеріи съ присущимъ ей несовершенствомъ и измѣнчивостью формъ являлась единственнымъ предметомъ опыта и выростала до безконечности, захватывая всю вселенную. Прежде земля казалась центромъ всей видимой и наблюдаемой дѣйствительности, теперь ее признавали за одну изъ планетъ, которая имѣетъ свой центръ въ солнцѣ, а оно въ свою очередь не имѣетъ никакого преимущества передъ другими солнцами; напротивъ, каждая изъ видимыхъ нами неподвижныхъ звѣздъ есть такое же солнце, какъ и то, вокругъ котораго вращается наша земля Говоря кратко, новое представленіе о мірѣ было гораздо грандіознѣе, но въ то же время однообразнѣе и отвлеченнѣе, нежели воззрѣнія прежнихъ временъ, отъ которыхъ одинаково отправлялись и религіозныя и философскія теоріи Духовному пониманію дѣйствительности, чтобы примириться съ этимъ новымъ взглядомъ на окружающую насъ природу, приходилось пережить большія перемѣны, оно само должно было сдѣлаться отвлеченнѣе [illegible], иде

альнѣе. Такая перемѣна не могла произойти сразу; что бы она совершилась вполнѣ необходимъ былъ долгій процессъ мысли. Между тѣмъ, чтобы усвоить себѣ новое воззрѣніе на міръ матеріальный, воззрѣніе въ корнѣ уничтожавшее всѣ прежнія понятія о дѣйствительности, какъ ребяческія, достаточно было признать фактъ научно- доказанный.

И вотъ мы видимъ, что въ связи съ распространеніемъ геліоцентрической теоріи, философія уже въ Италіи не смотря на то что Платоническій идеализмъ пріобрѣтаетъ въ ней вліяніе большее, чѣмъ всѣ другія системы древности, очень скоро получаетъ направленіе натуралистическое при чемъ, какъ бы въ подтвержденіе единства законовъ философскаго развитія для всѣхъ временъ и странъ, облекается въ элементарную форму гилозоизма| т.е. такого міросозерцанія, въ которомъ въ основу міра полагается живая, т е одухотворенная одаренная [illegible] матерія| Въ древности философія также начинаетъ отъ гилозоизма. Гилозоизмъ новаго времени, впрочемъ, имѣетъ несомнѣнныя особенности сравнительно съ древнимъ Древнихъ представителей этого направленія часто трудно отличить отъ самыхъ грубыхъ матеріалистовъ, напротивъ гилозоисты эпохи возрожденія всѣми своими воззрѣніями доказываютъ сильное воздѣйствіе на нихъ чисто идеалистическихъ понятій, которыя они заимствовали изъ школы Платона и христіанской философіи Среднихъ Вѣковъ. Между представителями гилозоистическаго натурализма можно указать Бернардина, Телезія и Франциска Патриція. Но самый оригинальный представитель этого направленія былъ безспорно ДЖІОРДАНО БРУНО.

Прежде чѣмъ перейти, однако, къ изложенію философіи Бруно скажемъ нѣсколько словъ о Бернардинѣ

Телезій, какъ его ближайшемъ предшественникѣ по направленію. Среди своихъ современниковъ Бернардинъ Телезій выдѣляется тѣмъ, что весьма рѣшительно требуетъ изученія природы посредствомъ опыта, мало довѣряя чистому разсудку, который самъ по себѣ не можетъ, по его мнѣнію, придти къ познанію истины. Основнымъ положеніемъ его ученія является утвержденіе двухъ дѣятельныхъ началъ – тепла и холода, на ряду съ которыми существуетъ еще нѣчто тѣлесное – *cupro-ua mobs*, способное, оставаясь всегда равнымъ себѣ по количеству, измѣняться и принимать различныя формы подъ вліяніемъ тепла, какъ начала жизненнаго, рождающаго движеніе и холода, какъ начала мертвящаго и приводящаго тѣла въ состояніе покоя. Изъ воздѣйствія этихъ началъ, находящихся въ постоянной борьбѣ между собой, на тѣлесную природу постепенно возникаетъ вся вселенная: сперва небо и земля, а затѣмъ и всѣ другія вещи. Духъ животныхъ и человѣка, органически объединяющій части тѣла и производящій его движеніе, также есть только очень тонкое вещество, состоящее изъ тепла. Къ этому впрочемъ у человѣка присоединяется еще данная непосредственно Богомъ безсмертная душа, являющаяся вмѣстѣ формой и тѣла и духа. Таковы приблизительно основныя черты ученія Б. Телезія. Мы видимъ, слѣдовательно, что не смотря на нѣкоторыя неизбѣжныя для его времени противорѣчія, Бернардинъ Телезій является передъ нами довольно типичнымъ представителемъ новаго натуралистическаго направленія философіи и именно въ той его наиболѣе элементарной формѣ, которую мы выше обозначали какъ эмпиристическій натурализмъ. – Приблизительно тоже слѣдуетъ сказать и о другомъ извѣстномъ мыслителѣ

...ой эпохи Франческо Патриции, стремившагося слить въ свою системѣ натуралистическіе взгляды Телезія ...ъ идеями неоплатонизма. Главная мысль его ученія также заключается въ одушевленности всей ...ельной - ...слѣ этихъ замѣчаній о ближайшихъ и наиболѣе выда...ихся предшественникахъ Джордано Бруно мы можемъ перейти теперь къ изложенію его собственной системы, являющейся наиболѣе типичнымъ и талантливымъ выраженіемъ, возникавшей въ XVI в. подъ вліяніемъ гелиоцентрической системы Коперника итальянской натурфилософіи.

Джіордано Бруно родился въ серединѣ XVI столѣтія въ Нолѣ. Въ молодости онъ поступилъ въ монашескій орденъ доминиканцевъ, онъ былъ человѣкъ съ натурой чрезвычайно страстной и глубокимъ умомъ; между другими философами этой эпохи его по преимуществу отличало свойственное вообще этому времени пламенное обожаніе природы. Въ доминиканскомъ орденѣ онъ удержался недолго; религіозныя и философскія сомнѣнія заставили его выйти изъ него, а потомъ онъ вынужденъ былъ покинуть Италію. Послѣ этого для него началось время долгихъ блужданій по свѣту. Онъ былъ въ Женевѣ, въ Парижѣ, гдѣ заявилъ себя подобно большинству представителей гуманистической философіи, противникомъ Аристотеля, въ Англіи, гдѣ онъ повидимому оказалъ вліяніе на Шекспира, замѣтное, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ діалогахъ Гамлета. Позднѣе мы встрѣчаемъ Бруно въ Германіи, распространяющимъ въ разныхъ городахъ свои идеи. Желаніе снова увидѣть Италію заставляло его переселиться въ Венецію, которая въ то время изъ всѣхъ городовъ Италіи отличалась наибольшей терпимостью въ сферѣ религіозныхъ и философскихъ убѣжденій. Дѣйствительно, 2 года Бруно пользовался въ Венеціи полнымъ спокойствіемъ, но уже въ 1598 году онъ былъ выданъ инквизиціи и перевезенъ въ Римъ.

гдѣ его вакл чили въ темницу и противъ него начался долгій процессъ. Послѣ продолжительнаго слѣдствія, послѣ много р тныхъ попытокъ оправданія съ его стороны и - вынудить его отреченіе отъ своихъ взгля довъ со стороны его судей, онъ былъ осужденъ, какъ еретикъ, и сожж ъ въ Римѣ въ 1600 году. Одинъ современникъ такъ пишетъ объ этомъ событіи. "Несчастный погибъ среди пламени и теперь отправился въ тѣ міры, которые онъ сочинилъ, разсказывать о томъ, какъ римляне поступаютъ съ нечестивцами и богохульниками. Вотъ мой другъ, какъ у насъ расправляются съ людьми, или, лучше сказать, съ чудовищами этого рода".[x]

Философская система Бруно представляетъ поворотный моментъ отъ дуализма средневѣковыхъ Аристотелиземъ къ [illegible] метафизике [illegible] чиему, къ которому постоянно возвращаются самые оригинальные мыслители новой Европы. Бруно не первый высказалъ монистическій взглядъ на дѣйствительность. Раньше его онъ выражался у глубокомысленныхъ средневѣковыхъ мистиковъ, напримѣръ у Эккарта. За монистическое пониманіе дѣйствительности рѣшительно стоялъ вдохновитель Бруно Николай Кузанскій. Вообще стремленіе къ единству метафизическихъ объясненій есть характерная черта философовъ Возрожденія. Но Бруно далъ этому единству форму чрезвычайно своеобразную и смѣлую и развилъ его съ рѣдкой полнотой. Его взгляды въ многочисленныхъ видоизмѣненіяхъ повторяются у величайшихъ философовъ послѣдующаго времени, въ этомъ заключается всемірно-историческое значеніе міросозерцанія Бруно. Какъ же охарактеризовать основную точку зрѣнія Бруно. Аристотель, а за нимъ и схоластики, учили, что міръ образованъ взаимодѣйствіемъ двухъ началъ, творческаго и

x| Изъ многочисленныхъ сочиненій Дж Бруно важнѣйшія суть: De la causa, principio ed uno, Venit 1584 (О причинѣ, началѣ всего и единомъ) и De l'infinito, universo e mondi 1584

страдательнаго, образующаго и образуемаго, формы и матеріи, Бруно соглашается, что такое различіе формальнаго и матеріальнаго принциповъ существуетъ въ вещахъ Но онъ рѣшительно стоитъ за то, что это различіе имѣетъ только относительный, а не безусловный характеръ, что изъ него вовсе не слѣдуетъ, чтобы эти начала были раздѣлены абсолютно сами въ себѣ Онъ разсуждаетъ такимъ образомъ

Всякая дѣйствительность предполагаетъ силу дѣйствующую, которая вызвала ее къ бытію. Такая сила не можетъ быть просто способностью дѣйствовать какъ бы то ни было; тогда она не могла бы произвести ни какого опредѣленнаго продукта Чтобы породить опредѣленныя вещи, она должна дѣйствовать опредѣленнымъ образомъ и стремиться къ опредѣленнымъ цѣлямъ. Художникъ, чтобы вылѣпить статую, долженъ имѣть идею о своемъ твореніи, прежде чѣмъ онъ приступитъ къ работѣ, иначе изъ его работы ничего не выйдетъ Такъ и внутренній художникъ вселенной долженъ заранѣе содержать въ себѣ идею своего творчества. Причина дѣйствующая неизбѣжно въ то же время есть причина формальная и конечная. |Въ этомъ Бруно вполнѣ согласенъ съ Аристотелемъ|.

Точно также мы должны допустить существованіе и матеріальной причины дѣйствительности Вѣдь чтобы возникла статуя, недостаточно существованія художника, нужно, чтобы былъ данъ матеріалъ, изъ котораго онъ могъ бы свою статую сдѣлать И этотъ матеріалъ взятый самъ по себѣ, отличенъ предопредѣленъ быть именно этой статуей или какимъ нибудь другимъ произведеніемъ человѣческаго искусства Подобнымъ образомъ и въ основѣ всѣхъ вещей лежитъ извѣстный бо-

ный материалъ изъ котораго внутренній художникъ міра творитъ всѣ формы существованія Изъ сѣмени выростаетъ колосъ. изъ колоса зерно, зерно дѣлается хлѣбомъ потомъ обращается въ кровь живого человѣка Человѣкъ умираетъ становится землею, камнемъ и т д Что же есть то, что протекаетъ черезъ всѣ эти видоизмѣненія? Очевидно, это должно быть нѣчто такое, что, измѣняясь и принимая самыя различныя формы, само при этомъ остается, однако, неизмѣннымъ и равнымъ себѣ, что такимъ образомъ не исчерпывается никакими принимаемыми имъ на себя опредѣленіями Н откинемъ всѣ текучія формы бытія, что останется? О станется чисто отвлеченный субстратъ всякихъ качествъ и всякихъ перемѣнъ, останется чистая потенція, или сила возможности быть всѣмъ Это будетъ нѣчто безпредѣльное и безформенное, постигаемое только умомъ, а не чувствами, - пассивное начало бытія Его мы и называемъ матеріей.| Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ чисто Аристотелевскимъ понятіемъ, котораго не надо смѣшивать съ понятіемъ о веществѣ въ физическомъ смыслѣ. Физическое вещество представляетъ бытіе съ опредѣленными качествами, слѣдовательно, въ немъ нѣкоторыя формы уже осуществились, оно не есть матерія чистая| Безъ матеріи въ этомъ отвлеченномъ смыслѣ нѣтъ ничего матерія есть сила возможности, а все дѣйствительное, прежде чѣмъ получить реальность, должно быть возможнымъ, - это самоочевидное логическое правило

Итакъ все существующее образуется матеріей и формой, все реальное является результатомъ взаимодѣйствія творческаго разума, духа и матеріи, т.е. пассивной силы бытія. Духъ и матерія лежатъ въ основѣ всего. Но правы ли тѣ, которые считаютъ эти два на-

начала за в ци субстанционально|т.е въ себѣ по внут-
ненему св ему существу|отличныя Ихъ борьба есть ли
нѣчто абсолютное или она только условно существующее
въ явленіяхъ?Древніе склонялись къ тому,чтобы видѣть въ
нихъ существенно противоположныя силы, но такое пред-
положен е противорѣчитъ самому основному понятію о
н... Форма| духъ| также немыслима безъ матеріи,какъ
и матерія безъ формы Что такое будетъ дѣйствитель-
ность въ которой однако не содержатся условія ея
собственной возможности? Что такое чистая возможность
которая ни въ чемъ не имѣетъ дѣйствительности, т.е.
никакъ не осуществляется? Итакъ матерія и форма раз-
личны только въ своихъ отдѣльныхъ, конечныхъ прояв
леніяхъ Въ своемъ существѣ, въ первой основѣ бытія
они суть одно. Такую первую основу мы и называемъ
Богомъ Богъ съ точки зрѣнія Дж. Бруно есть и духъ
и матерія, и Творческій Разумъ, и то, что лежитъ
въ основѣ всѣхъ вещей, какъ ихъ неизмѣнный субстратъ
Онъ не знаетъ матеріи внѣ себя,-матеріаломъ, изъ
котораго Онъ образуетъ всѣ вещи, Ему служитъ Его
собственная природа Это съ необходимостью слѣдуетъ
изъ самаго понятія о Богѣ Богъ есть сущность абсо-
лютная, всегда себѣ равная и ни отчего не зависящая.
Но въ такомъ случаѣ въ Немъ не можетъ быть никакихъ
ограниченій: всякое ограниченіе было бы нарушеніемъ
Его абсолютности Богъ не есть ни духъ, ни матерія
въ отдѣльности, потому что, если бы Онъ былъ только
чѣмъ нибудь однимъ, Онъ ограничивался бы всѣмъ дру
гимъ, какъ внѣ Его даннымъ и независимымъ бытіемъ
Богъ есть первосубстанція всего, что существуетъ —
Онъ во всемъ и все въ Немъ. Онъ есть бытіе безусловно
всеобщее, а слѣдовательно въ Немъ не можетъ быть
никакихъ частныхъ опредѣленій и различій.потомъ

Но это значитъ, что Онъ есть единство всѣхъ различій; въ Немъ все совмѣщается, но не какъ различное и противоположное, потому что тогда Онъ былъ бы сложнымъ существомъ, а поскольку все едино въ своей коренной основѣ. Онъ и духъ и матерія, и тотъ, кто познаетъ, и то, что познается, и свобода и необходимость и центръ и периферія, и движеніе и покой. Въ Немъ все возможное имѣетъ дѣйствительность и нѣтъ различія между тѣмъ и другимъ. Все многообразное и противоположное въ Немъ тождественно и всѣ вещи въ Немъ-одно. Богъ есть абсолютная совокупность, компликація всего бытія; все частное Онъ объемлетъ въ себѣ въ полномъ единствѣ и безразличіи. Для Него нѣтъ различія времени и мѣста, нѣтъ стараго и новаго. Не даромъ Откровеніе называетъ Его "первымъ и послѣднимъ". Вотъ какое понятіе о Божествѣ даетъ философія. Но можемъ ли мы мыслить ясно такое бытіе, которое и едино въ себѣ и въ то же время есть все сразу? Очевидно, разумъ [illegible] безсиленъ предъ этою идеей. Вѣдь всякое разумное познаніе есть различеніе и сопоставленіе различнаго. Поэтому идея божества усматривается не разсудкомъ и добывается не разсудочными умозаключеніями; она дана намъ прямо, она есть актъ непосредственнаго возврѣнія ума, она не есть результатъ отвлеченія, она существуетъ въ нашемъ сознаніи изначала, хотя и въ различныхъ степеняхъ ясности,-въ этомъ смыслѣ она прирождена нашему духу, потому что сама представляетъ необходимое условіе мышленія и опыта и не можетъ быть ихъ продуктомъ.

Какъ же объясняется возникновеніе міра изъ пер-

вой основы, такъ опредѣленной? Богъ есть начало всякой жизни, слѣдовательно это есть сущность живая, т.е. осуществляющая себя. Поэтому, въ силу необходимости своей природы Онъ отъ вѣка раскрываетъ Себя, - изъ Своего единства и внутренней слитности, посредствомъ формы и матеріи. Онъ реализуется въ безконечно разнообразныхъ формахъ вселенной. Въ Богѣ заключено все, что возможно; и такъ міръ есть внѣшнее, раскрытое реализированное бытіе всѣхъ возможностей. Вселенная есть экспликативная |выраженная| полнота компликативной |собранной въ себѣ| полноты бытія Бога. И такъ Богъ и міръ одна и та же вещь только въ различныхъ видахъ существованія. Все, что есть въ Богѣ, есть и въ мірѣ, но въ Богѣ все безразлично слито и едино, а въ мірѣ все множественно и многообразно. Поэтому въ Богѣ все дано сразу; міръ напротивъ, открываетъ свою полноту въ безчисленныхъ индивидуальныхъ и ограниченныхъ вещахъ и въ послѣдовательности временнаго развитія

Итакъ, міръ есть непосредственное раскрытіе и отраженіе божественной сущности. Изъ этого съ всей бѣжностью вытекаютъ его основные признаки I| міръ долженъ быть безконеченъ и во времени, и въ пространствѣ. Какъ безконечная мощь Богъ долженъ производить и во всѣхъ отношеніяхъ безконечное произведеніе. Съ другой стороны, абсолютная причина не можетъ остаться праздною ни на одинъ моментъ, она требуетъ безконечнаго проявленія въ безконечномъ числѣ существъ Въ пользу ограниченности міра нельзя привести ни одного логическаго основанія. Если вселенная ограничена, и внѣ ея-ничто, то гдѣ она находится и что ее ограничиваетъ? Вѣдь ничто, какъ не существующее, не можетъ быть реальною границею реальной вещи. Поэто

му нѣтъ замкнутаго въ себѣ небеснаго свода, какъ воображалъ Аристотель, нѣтъ и окружающей міръ пустоты. Все безконечное пространство наполнено эфиромъ, какъ тѣмъ основнымъ веществомъ, изъ котораго выдѣляются всѣ стихіи. Безконечное пространство вмѣщаетъ въ себѣ безчисленное количество міровыхъ системъ, состоящихъ изъ солнцъ и тѣхъ планетъ и кометъ, которыя ихъ окружаютъ. 2| Міръ есть живой организмъ, одушевленный не только въ цѣломъ, но и во всѣхъ частяхъ его. Богъ есть абсолютная полнота внутренно единой жизни, - такимъ долженъ быть и міръ, какъ непосредственное и прямое воплощеніе Божества. Вселенная есть органическое развитіе единой міровой души, поэтому она должна мыслиться по аналогіи организма или единаго живого существа. Формальный |творческій| принципъ вселенной есть душа міра; формы отдѣльныхъ существъ суть индивидуальныя души. Всѣ вещи въ мірѣ отъ звѣздъ до минераловъ суть одушевленныя, живыя, органически развивающіяся существа. Бруно говоритъ: "Столъ, какъ столъ, одежда, какъ одежда, стекло какъ стекло, конечно не одушевлены. Но какъ естественныя и сложныя вещи, они необходимо имѣютъ въ себѣ и матерію и форму. Какъ бы мала и ничтожна ни была вещь, она имѣетъ въ себѣ часть духовной субстанціи, - той живой божественной силы, которая одушевляетъ всю природу, - она, слѣдовательно, состоитъ изъ живыхъ частей. Жизнь, заключенная въ неодушевленныхъ предметахъ находится какъ бы въ скрытомъ состояніи и нуждается только въ благопріятныхъ условіяхъ, чтобы изъ бездушнаго, повидимому, состоянія перейти въ форму растенія или животнаго, вообще организоваться въ какое угодно тѣло, которое считается одушевленнымъ. Такимъ образомъ всѣ безъ исключенія вещи имѣютъ въ

себѣ душу и жизнь".

Къ этому ученію Бруно о всеобщей одушевленности существующаго примыкаетъ его знаменитая теорія монадъ. Божество, раскрывая полноту Своего бытія во внѣ, совершаетъ это тѣмъ, что дробится на безчисленное множество живыхъ единицъ или монадъ. Божество, такъ сказать, въ каждой изъ нихъ сосредоточивается и сокращается, но именно тѣмъ самымъ дѣлаетъ возможнымъ широкое разнообразіе жизни вселенной, безконечности ея формъ. Монаду можно сравнить съ атомомъ, но это атомъ не матеріальный, не вещественный. Монада есть недѣлимая сущность, самостоятельный, внутренно живой, психическій центръ. Она не состоитъ изъ частей. Ей нельзя приписать никакихъ внѣшнихъ признаковъ. Въ ней всѣ опредѣленія связываются въ индивидуальномъ психическомъ единствѣ. Всѣ вещи образованы изъ монадъ. Если бы монадъ не было, дѣйствительность содержала бы непримиримое внутреннее противорѣчіе. Если нѣтъ реальнаго простого, немыслимо и никакое реальное сложное, сколько бы мы не продолжали дѣленіе матеріи, мы наконецъ должны остановиться на такихъ частяхъ, которыя, не будучи дѣлимы сами, служатъ основаніемъ дѣлимости всего. Монада не сложна и не пространственна. Она не движеніе, не фигура и не тѣло, и тѣмъ не менѣе монады служатъ основаніемъ всякаго движенія, тѣла, пространства и фигуры. Ихъ отношеніе къ вещамъ такое же какое у точекъ къ линіи или у единицъ къ числу. Монады не имѣютъ внѣшнихъ вещественныхъ опредѣленій; въ чемъ же заключается ихъ бытіе? Онѣ суть индивидуумы психическіе. Изъ онѣ живутъ живнью, чисто внутреннею, какую мы воспринимаемъ въ собственной душѣ. Въ этомъ всѣ монады между собою сходны: всякая психическая жизнь состо-

итъ изъ двухъ основныхъ элементовъ, изъ представленія|т.е. усвоенія того, что внѣ насъ, ощущенія, познанія и т.д.| и изъ стремленія, т.е. изъ внутреннихъ актовъ, совершаемыхъ въ отвѣтъ и по поводу представленій. Всѣ монады отражаютъ въ себѣ вселенную и тѣмъ связываются съ нею въ своихъ дѣйствіяхъ. Въ этомъ источникъ однородности монадъ, ихъ одинаковой, общей природы. Но это вовсе не исключаетъ ихъ индивидуальныхъ и качественныхъ различій При единствѣ основы въ мірѣ господствуетъ безконечное разнообразіе. Въ природѣ нѣтъ двухъ вещей совершенно сходныхъ. Каждая монада представляетъ и стремится, но представляетъ и стремится по своему. Міръ въ этомъ отношеніи являетъ безконечность ступеней развитія. Монады, стоящія и на самой низкой ступени бытія, все таки представляютъ и стремятся, но мы совершенно не имѣемъ понятія о томъ, какъ онѣ это дѣлаютъ. Вселенная въ нихъ отражается тускло и безотчетно, ихъ стремленія темны и непроницаемы

Что же такое человѣкъ по ученію Бруно? Человѣкъ есть существо, стоящее на рубежѣ двухъ міровъ, конечнаго и безконечнаго, божественнаго и земного.По тѣлу онъ связанъ съ міромъ матеріальнымъ, по душѣ онъ входитъ въ соприкосновеніе съ абсолютнымъ Только человѣческая душа обладаетъ высшимъ умомъ, по средствомъ котораго она обнимаетъ всѣ вещи въ верховномъ единствѣ божественной сущности. Изъ всѣхъ существъ природы одинъ человѣкъ знаетъ усовершенствованіе, потому что онъ одинъ стремится къ безконечному и ищетъ его. Въ тѣлесномъ мірѣ человѣческая душа есть лучшее зеркало вселенной между всѣми монадами Что же такое человѣкъ по своему внутреннему

составу? Какъ и всѣ организмы человѣкъ представля
етъ сочетаніе низшихъ монадъ вокругъ одной монады
высшей | въ этомъ отличіе организмовъ отъ вещей не-
органическихъ|. Душа не есть продуктъ смѣшенія ато-
мовъ. Она сама есть независимая монада или атомъ, кото-
рая также относится къ тѣлу, какъ мировая душа ко
вселенной. Душа есть внутренній художникъ тѣла. Она
объединяетъ низшія монады въ одно живое цѣлое и по-
рождаетъ ихъ сложные, глубоко цѣлесообразные процес-
сы

Изъ такой сущности души вытекаетъ неизбѣжно ея
безсмертіе Душа безсмертна по тому уже, что она мо-
нада Какъ существо простое, не состоящее изъ частей
монада неразложима, а потому не можетъ быть разру-
шена. До рожденія монада находится въ состояніи внут-
ренняго сосредоточенія замкнутости въ себѣ. Рождая-
сь, она переходитъ изъ состоянія сжатости въ состо-
яніе раскрытія своихъ силъ, расширенія своего центра
Жизнь есть пребываніе въ состояніи сферы, смерть
возвращеніе монады къ центру, ея сжатіе. Человѣче-
ское сознаніе носитъ въ себѣ и субъективные слѣды
своего вѣчнаго назначенія: нашъ умъ стремится къ
безконечной истинѣ, воля къ безконечному совершен-
ству, чувство къ безконечной красотѣ и любви. Въ
природѣ нѣтъ влеченій пустыхъ и безсмысленныхъ она
никогда не обманываетъ, итакъ стремленія человѣческой
души должны найти дѣйствительное удовлетвореніе. Всѣ
человѣческія души ищутъ соединенія съ Богомъ, но
достигаютъ его не сразу. Судьба душъ всецѣло зави-
ситъ отъ ихъ нравственнаго достоинства. Души, не
успѣвшія очиститься, переселяются въ новыя тѣла, -
онѣ или опять дѣлаются людьми, или обращаются въ

животныхъ. Только нравственно чистыя души возносятся надъ землею на высшія планеты и звѣзды.

Такія понятія о дѣйствительномъ мірѣ даетъ истинная философія. Но въ чемъ различіе философіи истинной отъ ложной? Истинная философія начинается только тогда, когда нашъ умъ возвысится надъ заблужденіями и предразсудками, и мы руководствуемся въ своихъ выводахъ только логическою очевидностью. Поэтому философія должна начинать съ сомнѣнія, - прежде, чѣмъ воздвигать зданіе, она должна очистить почву. Философъ долженъ усомниться во всемъ, и въ своихъ чувствахъ, и въ утвержденіяхъ разсудка, и во всѣхъ возможныхъ мнѣніяхъ. Только тогда онъ можетъ безпристрастно обсудить самые противоположные взгляды. Освободившись путемъ сомнѣнія отъ лжи, человѣкъ долженъ вступить на положительный путь изслѣдованія истины. Для этого существуетъ двоякій методъ: дедуктивный и индуктивный. Въ познаніи истины надо наблюдать слѣдующія правила: 1| нужно во всѣхъ изслѣдованіяхъ начинать отъ болѣе извѣстнаго и близкаго къ намъ. 2| нужно прежде всего ясно установить общую природу предмета. 3| послѣ того нужно переходить къ его частностямъ, 4| полученныя [illegible] познанія нужно въ свою очередь привести [illegible] единству.

Таково въ общихъ чертахъ міросозерцаніе, которое проводилъ Д. Бруно въ своихъ сочиненіяхъ и въ своей устной проповѣди, и за которое онъ погибъ на кострѣ. Безъ сомнѣнія Бруно есть самый геніальный представитель натурализма, возникшаго въ европейской философіи въ началѣ новыхъ вѣковъ. Его идеи типически выражаютъ всѣ главныя особенности этого направленія. Изъ его системы мы можемъ видѣть, что, хотя

натурализмъ, развиваясь послѣдовательно, очень часто переходилъ въ чистый матеріализмъ, тѣмъ не менѣе въ своихъ первоначальныхъ и чистыхъ формахъ онъ нерѣдко отличается отъ матеріализма въ самыхъ существенныхъ признакахъ. Д. Бруно въ важнѣйшихъ утвержденіяхъ своей философіи, конечно, болѣе идеалистъ и мистикъ, нежели защитникъ односторонняго реализма. Его абсолютное начало вещей - тождество всѣхъ противоположностей - не только матерія; напротивъ внутри себя оно есть душа міра, творческій міровой разумъ, все оживляющій и созидающій. И это опредѣленіе безконечнаго, какъ разума, для Д. Бруно даже стоитъ на первомъ планѣ; вещественная природа безконечнаго является только внѣшнимъ выраженіемъ его духовности. Между тѣмъ абсолютное есть вселенная въ ея цѣломъ, и такъ какъ оно въ себѣ есть сущность духовная, вѣчный разумъ, то совершенно понятенъ выводъ, который Бруно дѣлаетъ далѣе, что и міръ можетъ быть только живымъ организмомъ душъ или монадъ, изъ которыхъ каждая по своему воспроизводитъ верховную монаду Бога Такое міровоззрѣніе и по своему содержанію и по общему духу далеко отстоитъ отъ матеріализма. Оно представляетъ гилозоизмъ| идеалистически окрашенный|, т е ту первобытную форму философіи, въ которой точка врѣнія матеріалистическая и спиритуалистическая еще смѣшиваются, такъ напримѣръ, для Бруно міровая душа и эфиръ изъ котораго все возникло отождествляется между собой Тѣмъ не менѣе его міросозерцаніе не смотря на подобныя утвержденія, явно склоняется къ спиритуализму въ другихъ идеяхъ

Впрочемъ, эта наклонность къ идеалистическому

пониманію дѣйствительности проявляется болѣе или ме
нѣе у всѣхъ философовъ разсматриваемой эпохи. Причи-
на этому понятна. Почти всѣ они воспитывались на иде-
альныхъ взглядахъ Платона и его позднѣйшихъ послѣдо
вателей и потому стремятся, насколько это возможно,
сдухотворить свои выводы и примирить ихъ съ тѣмъ
идеализмомъ, отъ котораго они отправлялись. Въ такомъ
стремленіи главное различіе между философіями новым
и древнимъ. У нѣкоторыхъ философовъ этой эпохи спири
туалистическая тенденція пріобрѣтаетъ такую силу, что
она въ значительной степени поглощаетъ въ ихъ теоріяхъ свойственный вѣку натурализмъ. Характерный при-
мѣръ такого мыслителя, который въ натурализмѣ былъ
спиритуалистомъ, можно видѣть въ Томѣ Кампанеллѣ, вто-
рымъ самостоятельнымъ представителемъ философіи эпо-
хи возрожденія, правда менѣе талантливымъ, чѣмъ Дж.
Бруно, но несомнѣнно представляющимъ изъ себя также
крупную положительную величину.

ЛЕКЦІЯ 7-я

ТОМА КАМПАНЕЛЛА. Тома Кампанелла родился въ 1568 году, въ Калабріи, онъ былъ доминиканцемъ; подобно Бруно, онъ всю жизнь стремится произвести полную ре-
форму въ философіи, создать новые пути въ ней, кото-
рые освободили бы ее отъ тѣхъ мертвенныхъ формъ, въ какія она облеклась въ схоластическую эпоху. Его судьба была очень несчастна, пожалуй даже болѣе бѣд-
ственна чѣмъ судьба Дж. Бруно, хотя конецъ его и не былъ такъ трагиченъ. За политическія и философскія возврѣнія, а также по подозрѣнію въ заговорѣ противъ испанскаго правительства, онъ былъ схваченъ и заклю-
ченъ въ страшную тюрьму. Въ заключеніи онъ пробылъ 27 лѣтъ. Обращались съ нимъ очень жестоко, Кампанелла

самъ разсказывалъ о своихъ испытаніяхъ за это время въ такихъ словахъ: "Я былъ заключенъ въ пятидесяти тюрьмахъ и 7 разъ меня подвергали самой ужасной пыткѣ, въ послѣдній разъ, когда меня пытали, пытка продолжалась 40 часовъ". Всѣ эти муки онъ переносилъ съ удивительною стойкостью. Никакими истязаніями не могли его заставить признать за собой то, въ чемъ онъ считалъ себя невиннымъ, или отказаться отъ своихъ взглядовъ. Въ тюрьмѣ онъ даже не бросилъ своихъ литературныхъ занятій и между прочимъ онъ писалъ въ защиту другого знаменитаго узника, Галилея, когда его судила инквизиція. Наконецъ, благодаря заступничеству папы, Кампанелла былъ освобожденъ и сначала поселился въ Римѣ, а потомъ переѣхалъ въ Парижъ, гдѣ и умеръ въ 1639 г. въ доминиканскомъ монастырѣ. Такимъ образомъ, и Кампанелла испыталъ за свое свободомыслие тяжелую участь.

Тома Кампанелла со всею серьезностью ставилъ вопросъ о возможности философіи; методическое сомнѣніе онъ проводилъ даже болѣе послѣдовательно, чѣмъ Дж. Бруно, для котораго оно также было исходной точкой зрѣнія философіи. Такое направленіе философской мысли было у Кампанеллы въ значительной мѣрѣ обусловлено всѣмъ его предшествующимъ развитіемъ. Уже въ юности Кампанелла внимательно изучалъ древнихъ скептиковъ и несомнѣнно испыталъ на себѣ ихъ вліяніе; кромѣ того онъ рано сдѣлался послѣдователемъ Бернардина Телезія, имѣвшаго чисто сенсуалистическій взглядъ на человѣческое познаніе, вслѣдствіе чего и самъ Кампанелла, въ разрѣзъ съ собственными окончательными выводами, въ теоріи познанія является въ значительной мѣрѣ сенсуалистомъ. Повидимому благодаря именно этимъ вліяніямъ онъ и могъ, быть можетъ, серьезнѣе чѣмъ кто нибудь

другой изъ его предшественниковъ поставить вопросъ о возможности философіи. Этотъ вопросъ онъ разрѣшилъ въ положительномъ смыслѣ, т.е признавъ философію возможною, какъ достовѣрное знаніе Его разсужденіе въ этомъ случаѣ основывается на томъ убѣжденіи,что вопросъ о возможности философіи можетъ разрѣшиться только черезъ изслѣдованіе познавательныхъ силъ человѣка.Въ человѣческомъ умѣ Кампанелла различаетъ два источника знаній 1| чувственный опытъ и 2| разумъ, при чемъ слово разумъ онъ понимаетъ въ широкомъ смыслѣ разумъ есть для него не только способность общаго разсужденія, но обозначаетъ и внутренне самопознаніе вообще По мнѣнію Кампанеллы. обращаясь къ чувственному воспріятію, мы должны убѣдиться, что оно не способно дать истины непоколебимой и непререкаемой. Во всякомъ случаѣ мы не можемъ никакимъ образомъ доказать, что въ немъ содержится какая нибудь дѣйствительность, что оно не являетъ собою полный обманъ нашихъ чувствъ, въ его показаніяхъ всегда можно сомнѣваться. Въ самомъ дѣлѣ, что такое какой-нибудь предметъ, чувственно воспринятый нами? Всякій объектъ, воспринятый нашими чувствами,есть только ощущеніе, или рядъ ощущеній, т.е наше собственное душевное состояніе. Слѣдовательно, то, что чувства наши представляютъ существующимъ внѣ насъ, въ дѣйствительности происходитъ въ насъ самихъ, потому что всѣ чувственныя воспріятія, всѣ ощущенія имѣютъ бытіе только для нашего сознанія. Но, если воспринимаемый міръ есть только наше ощущеніе, какъ доказать, что существуетъ нѣчто соотвѣтствующее ему внѣ его? Этого доказать, исходя изъ одного чувственнаго воспріятія, невозможно. Основанія для такого заключенія мы можемъ искать лишь въ другомъ источникѣ,

въ нашемъ внутреннемъ сознаніи. Разумъ даетъ досто вѣрность чувственному опыту, который самъ въ себѣ достовѣрности не имѣетъ. Кромѣ чувствъ внѣшнихъ въ насъ живетъ чувство внутреннее. Въ чувственномъ опытѣ, въ показаніяхъ внѣшнихъ чувствъ, можно сомнѣваться, въ чувствѣ внутреннемъ въ самосознаніи сомнѣваться нельзя, потому что уже въ самомъ сомнѣніи будетъ лежать признаніе нашей собственной внутренней жизни. Внутреннее чувство открываетъ намъ нашу собственную душу въ ея свойствахъ и различныхъ состояніяхъ. Ихъ мы знаемъ прямо и непосредственно, какъ они существуютъ на самомъ дѣлѣ, потому что все, что знаемъ, мы знаемъ черезъ нихъ. Кромѣ нихъ мы ни съ чѣмъ прямо не соприкасаемся. Какъ же мы воспринимаемъ себя въ этомъ внутреннемъ самосознаніи, что мы знаемъ о себѣ чрезъ это внутреннее самонаблюденіе? Мы знаемъ себя за нѣчто такое, что существуетъ, знаетъ и хочетъ, и далеко не все знаетъ и не все можетъ, къ чему стремится. Внутреннее чувство раскрываетъ намъ не только общія свойства, но рядомъ съ этимъ и ограниченность нашей природы. Но всякое ограниченіе подразумѣваетъ существованіе ограничивающаго начала. Есть что-то такое, что насъ ограничиваетъ, что противостоитъ намъ: мы не можемъ быть одни на свѣтѣ: итакъ, существуетъ міръ внѣ насъ. Это такъ же достовѣрно, какъ и то, что мы не имѣемъ въ себѣ безконечнаго могущества |все это разсужденіе поразительно напоминаетъ, какъ увидимъ, ходъ мыслей у основателя новой философіи Декарта, только у Кампанеллы ходъ мысли болѣе естественный|. Итакъ, только разумъ, а не внѣшнія чувства, даетъ подлинное знаніе истины. Знаніе первыхъ началъ бытія есть философія или метафизика; поэтому всякое знаніе ос-

новано на ней. Основные принципы своего философскаго міросоверцанія Кампанелла развиваетъ слѣдующимъ образомъ. Онъ задаетъ себѣ вопросъ, что значитъ существовать? и отвѣчаетъ на него такъ существовать, значитъ быть опредѣленнымъ къ бытію какимъ нибудь началомъ. Что же нужно, чтобы какое нибудь существо явилось? Для этого необходимо три условія I| необходимо, чтобы оно могло существовать. Отвлеченная возможность несомнѣнно есть первое условіе всякой реальности 2| необходимо, чтобы оно имѣло опредѣленную природу, т.е чтобы оно реализировало какую нибудь опредѣленную идею, 3| необходимо, чтобы существовала сила, которая стремилась бы реализировать эту идею въ данной вещи. Таковы общія условія всякаго существованія Примѣнимъ эти условія къ бытію міра, какъ совокупности всѣхъ конечныхъ вещей и получимъ слѣдующее I| Чтобы міръ существовалъ, необходимо, чтобы онъ былъ возможенъ, 2| чтобы возможность его не была пустымъ словомъ или отвлеченной фикціей, нужно, чтобы существовала сила, стремящаяся дать реальность этойвозможности, 3| такое стремленіе не имѣло бы никакого содержанія и ни къ чему бы не привело, если бы оно не имѣло въ виду вполнѣ опредѣленнаго результата, если бы оно не руководствовалось ясно поставленною идеею возможнаго міра.

Итакъ, началомъ міра въ безграничной множественности его явленій должно быть то, что I| носитъ въ себѣ мощь всякаго бытія, 2| что стремится къ нему, т.е. его желаетъ и любитъ, 3| что заранѣе опредѣлило, чѣмъ ему быть, т.е. заранѣе знаетъ его. Это начало, въ которомъ соединяются абсолютная мощь, абсолютное знаніе, абсолютная воля и любовь - есть Богъ.

Безъ Бога міръ немыслимъ. Всякое существо, созданное Богомъ, есть его подобіе въ различныхъ фазисахъ совершенства и полноты; все, что произошло отъ Бога къ нему стремится, потому что Онъ есть центръ всякаго бытія. Съ другой стороны, если все существующее есть Божіе подобіе, то всѣ вещи безъ исключенія имѣютъ разумъ, чувство и волю, хотя въ различной степени развитія. Въ мірѣ нѣтъ ничего бездушнаго, неодушевленнаго; все, что имѣетъ форму, имѣетъ непремѣнно и жизнь, иначе сказать: одушевлено внутри себя. Всякое твореніе безгранично любитъ Бога, хотя и бевсознательно, потому что все стремится къ бытію, все любитъ жизнь, а полнота жизни только въ Богѣ. Все, что конечно, имѣетъ ограниченную природу только потому, что оно кромѣ бытія причастно и небытію; къ этой мысли онъ возвращается постоянно: все сотворенное представляетъ сочетаніе бытія съ небытіемъ и стремится къ бытію полному, но чистое бытіе есть только Богъ. Ни одно существо не можетъ удовлетвориться своей ограниченностью и стремится выше себя - къ Богу. Только Богъ есть бытіе абсолютное безъ примѣси небытія; все же остальное существуетъ всегда лишь въ одномъ какомъ-либо отношеніи и не существуетъ въ другомъ |всякая вещь имѣетъ разныя совершенства и недостатки, отличающіе ее отъ бытія Божественнаго|. Такимъ образомъ вселенная въ своемъ цѣломъ представляетъ іерархію одушевленныхъ существъ, которыя различаются между собою по степенямъ совершенства и всѣ одинаково стремятся къ единому источнику бытія. Все любитъ Бога безотчетно; человѣкъ же кромѣ того, какъ существо разумное долженъ сознательно обратиться къ Богу, и любить Его не только инстинктивно, но съ полнымъ созна-

ніемъ. Такая сознательность стремленія подразумѣваетъ въ человѣкѣ 1| познаніе Бога , 2| силу любви къ Богу. Единство этихъ элементовъ составляетъ то, что мы называемъ религіей. Религія есть единеніе человѣческаго духа въ его основныхъ силахъ съ Богомъ, какъ высшимъ Благомъ и какъ верховной цѣлью всего творенія. Поэтому религія есть чисто внутреннее нравственное состояніе души. Но этимъ чисто субъективнымъ состояніемъ она не можетъ и не должна ограничиваться; человѣкъ есть существо общественное, поэтому его религіозное сознаніе должно найти внѣшнее общественное выраженіе въ культѣ и въ религіозныхъ учрежденіяхъ. Это свое общее міросозерцаніе Кампанелла старался приложить и къ практическимъ вопросамъ Онъ ставитъ главнымъ принципомъ своихъ выводовъ ту мысль, что въ человѣческой жизни, какъ и въ жизни вселенной, нравственная сила должно имѣть верховное могущество. Какъ въ мірѣ все направляется высшимъ духовнымъ двигателемъ и, въ послѣднемъ основаніи, любовью къ Божеству такъ должно быть и въ человѣчествѣ. Это возрѣніе онъ примѣняетъ къ рѣшенію вопроса объ идеальномъ устройствѣ общества. Въ связи съ нимъ онъ требуетъ полнаго господства папы надъ всѣмъ міромъ, онъ думаетъ, что папа есть высшій носитель нравственнаго авторитета и нравственнаго могущества на землѣ. Все человѣчество должно соединиться въ единое царство, и папа, какъ глава церкви долженъ стать во главѣ его и надъ нимъ властвовать При такомъ взглядѣ Кампанелла ставилъ религіозный интересъ выше всѣхъ другихъ интересовъ жизни. Поэтому и принципъ этики у Кампанеллы чисто религіозный - любовь къ Богу. Задача добродѣтели, по его мнѣнію сводится къ тому, чтобы человѣкъ

доставилъ себѣ изъ любви къ Богу побѣду надъ чувственными влеченіями. Въ этомъ и состоитъ нравственное совершенство.

Такимъ образомъ, не смотря на католическую окраску, Ѳома Кампанелла является скорѣе послѣдователемъ Платона, чѣмъ правовѣрнымъ католическимъ мыслителемъ. Во всякомъ случаѣ то папство, которое онъ защищаетъ, совершенно идеально. Основная мысль всей его философіи заключается въ томъ, что порядокъ земной жизни долженъ отражать въ себѣ строй жизни небесной. Соотвѣтственно этому и выводы, которые Ѳома Кампанелла сдѣлалъ изъ своего ученія, были настолько своеобразны, что показались опасными католическому духовенству и, какъ мы знаемъ, даже вызвали противъ него много преслѣдованій. Изъ другой особенности міровоззрѣнія Кампанеллы слѣдуетъ отмѣтить свойственную, впрочемъ всѣмъ людямъ этой эпохи склонность къ различнымъ суевѣріямъ и въ связи съ этимъ [illegible] Большаго рода магическимъ знаніямъ. Въ своихъ сочиненіяхъ Кампанелла устанавливаетъ между прочимъ тройное раздѣленіе магіи, а именно онъ отличаетъ магію земную, небесную и демоническую.

Кампанелла несомнѣнно самый рѣзкій представитель идеализма въ разсматриваемый періодъ. Но не смотря на это въ его философіи замѣчается и противоположное теченіе: рядомъ съ общими мистическими склонностями у него нельзя не замѣтить также и склонности къ натурализму, который у послѣдующихъ мыслителей, освобождаясь отъ вліянія мистическихъ идей, скоро развивается до полнаго и крайняго матеріализма. x)

x) Изъ разнообразныхъ сочиненій Т. Кампанеллы упомянемъ здѣсь только одно – "Civitas Solis" (Царство Солнца), составляющее часть другого болѣе обширнаго его сочиненія – "Philosophia realis". Въ "Civitas Solis" Кампанелла выразилъ свои взгляды на идеальное устройство общественной жизни и далъ планъ организаціи такъ наз. „философской республики".

ЛЕКЦІЯ 8-я и 9-я.

ПАРАЦЕЛЬЗЪ, ЯКОВЪ БЕМЪ И ГАССЕНДИ. Джіордано Бруно и Ѳома Кампанелла принадлежатъ къ числу самыхъ оригинальныхъ и въ то же время самыхъ типическихъ представителей философіи Возрожденія. Особенности философскаго мышленія въ эту эпоху въ нихъ сказались талантливо и ярко. Но ни Джіордано Бруно, ни Кампанеллу нельзя назвать мыслителями систематическими. Въ ихъ выводахъ нѣтъ методической строгости, нѣтъ той научной выдержки, которая заставляетъ заботиться о всесторонномъ обоснованіи каждаго новаго шага и препятствуетъ признать за философскую истину то, что еще не получило логическаго справданія въ истинахъ, уже доказанныхъ прежде Въ этомъ они являются дѣтьми своего вѣка. Въ философскихъ теоріяхъ эпохи Возрожденія именно нельзя усмотрѣть никакого опредѣленнаго метода, никакихъ ясно сознанныхъ общихъ требованій отъ умозрительнаго построенія. Философія въ этотъ періодъ переживаетъ время вдохновеннаго творчества, дающаго результаты нерѣдко блестящіе, но почти всегда всегда субъективные и незаконченные Отвлеченная мысль еще не успѣла въ это время отдѣлиться отъ свободно творящей фантазіи, и фантазія въ системахъ этого времени начинаетъ свою работу во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда чисто умозрительныя данныя не доставляютъ достаточнаго матеріала, чтобы вывести міросозерцаніе цѣлостное и законченное. Бруно говорилъ, что каждый философъ непремѣнно поэтъ. Дѣйствительно, философы Возрожденія въ значительной степени были поэтами Отсюда объясняется чрезвычайная пестрота содержанія, отличающая философскія ученія этой эпохи.Авторы этихъ ученій искали одного. такихъ всеобъемлющихъ построеній, въ кото-

рыхъ всѣ вопросы были бы разрѣшены и въ которыхъ никакимъ чедоумѣніямъ не оставалось бы мѣста. Но какимъ путемъ получались отвѣты на эти вопросы, изъ какихъ элементовъ слагались отдѣльныя системы, - брались ли они у древнихъ авторитетовъ, добывались ли до нихъ усиліями собственнаго умозрѣнія, вносились ли они по прихоти разыгравшагося воображенія, или просто заимствовались изъ области самыхъ странныхъ суевѣрій - объ этомъ строго не спрашивали. Въ этомъ самая темная сторона философіи этого періода; она еще не сознала въ это время своей дѣйствительной задачи, она еще не выработала никакихъ критическихъ пріемовъ для оцѣнки умозрительныхъ идей.

Но есть въ философіи этого времени и положительная сторона, которая объясняется именно изъ творческаго напряженія ума, отличающаго всю эту эпоху. Философскія фантазіи мыслителей - поэтовъ этого періода часто оказываются гораздо жизненнѣе, глубже, богаче содержаніемъ, нежели методически выведенныя, но за то и болѣе односторонніе теоріи временъ позднѣйшихъ. Счастливой догадкой они иногда возвышаются до такихъ идей, которыя потомъ своимъ появленіемъ составляли цѣлыя эпохи въ дальнѣйшей исторіи Новой Философіи. Напримѣръ, Джіордано Бруно въ своемъ общемъ міросозерцаніи предвосхитилъ главныя мысли системы Спинозы - мысль о тождествѣ Бога и міра, которыхъ онъ разсматривалъ, какъ двѣ стороны одной сущности. Въ этомъ отношеніи его философія есть прототипъ спинонизма. Съ другой стороны въ своихъ монадахъ онъ создаетъ понятіе, которое потомъ легло въ основаніе философіи Лейбница. Между тѣмъ Лейбницъ и Спиноза въ дальнѣйшей исторіи философіи являются представителями двухъ дія-

метрально противоположныхъ міровоззрѣній. И вотъ мы видимъ, что въ міросозерцаніи Бруно эти противоположности соединены и притомъ не только внѣшней, но и внутренней, логической связью. И нельзя не сказать, что міровоззрѣніе Бруно| по крайней мѣрѣ по своей многосторонности и цѣльности|живѣе, прямѣе говоритъ нашему непосредственному чувству, нежели болѣе строгія но потому и болѣе абстрактныя предположенія послѣдующихъ философовъ.

Я уже говорилъ, что философы Возрожденія отличаются двоякою склонностью. I| къ натурализму и 2| къ мистицизму Въ Джіордано Бруно мы видимъ самаго выдающагося выразителя именно натуралистическихъ стремленій. Что касается мистицизма, его вліяніе отражается болѣе или менѣе на всѣхъ представителяхъ разсматриваемаго періода.|Мистическая окраска, какъ мы уже знаемъ очень ясно лежитъ и на воззрѣніяхъ Бруно|. Но склонность къ мистицизму въ это время была такъ сильна, она такъ живо была поддержана съ одной стороны авторитетомъ неоплатониковъ, а съ другой - возрастающимъ вліяніемъ еврейской кабалы |это названіе носитъ мистическая философія евреевъ, которая напоминаетъ въ своихъ общихъ началахъ теорію Неоплатониковъ и которая содержала въ себѣ очень своеобразное и подробное ученіе о природѣ|, что скоро мистики, особенно въ Германіи, образовали особое философское направленіе, которое отличается отъ всѣхъ прежнихъ формъ мистицизма стремленіемъ связать процессы и силы природы съ двигателями высшей Божественной жизни Остановимся на двухъ важнѣйшихъ представителяхъ этого направленія. ПАРАЦЕЛЬЗЪ и ЯКОВЪ БЕМЕ.

Филиппъ Бамбастъ изъ Гогенгейма или какъ онъ самъ себя называлъ "Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus" к

родился въ 1493 году въ Швейцаріи. Онъ былъ сынъ врача; и его отецъ и онъ самъ были люди очень бѣдные. Однако не смотря на нужду, жажда знаній побудила его отдаться наукѣ. Главный предметъ его изученія, которому онъ посвятилъ всю свою жизнь, была медицина. Смолоду онъ посѣтилъ многія высшія школы въ Германіи. Италіи Франціи. Но Парацельзъ скоро вполнѣ разочаровался въ тогдашнемъ состояніи медицинской науки. Постепенно въ немъ зрѣетъ мысль быть реформаторомъ этой науки; положить для нея новыя основы; этой цѣли онъ посвящаетъ всю свою жизнь. Неудовлетворительность свѣдѣній, полученныхъ въ школахъ, онъ старается пополнить собственными опытами, наблюденіями, изученіемъ тѣхъ тайныхъ средствъ, которыя употреблялись въ его время какъ врачами, такъ и обыкновенными людьми для излѣченія разныхъ болѣзней. Чтобы ознакомиться съ этими средствами, онъ объѣхалъ почти всѣ страны Европы. Вообще онъ былъ твердо убѣжденъ, что не въ книгахъ, а въ томъ, что даетъ сама природа, надо искать подлинныхъ началъ науки и тогда только она дастъ результаты плодотворные. Такимъ образомъ, онъ создалъ свою собственную медицинскую систему, которая въ то же время представляетъ цѣлое философское міросозерцаніе весьма характерное для разсматриваемаго времени. Презрѣніе Парацельса къ современнымъ ему медикамъ и къ тѣмъ средствамъ, которыя они обыкновенно употребляли, нажило ему много враговъ. Онъ нигдѣ не могъ устроиться надолго, и велъ жизнь бродячую, представляя изъ себя странствующаго врача, который переѣзжалъ изъ города въ городъ, изъ одной страны въ другую. Отчасти этой неопредѣленности его положенія содѣйствовалъ его характеръ. Онъ былъ человѣкъ очень неуживчивый и грубый, при томъ чрезвычайно преданный пьянству. Свою жизнь окончилъ

онъ въ Зальцбургѣ, куда его пригласилъ Зальцбургскій архіепископъ и гдѣ ему было дано постоянное убѣжище. Говорятъ, онъ умеръ насильственной смертью отъ убійства, которое подстроилъ одинъ изъ его враговъ.

Подробно излагать систему Парацельза я не стану, она очень сложна и чрезвычайно далека отъ насъ по своему содержанію, но ознакомиться съ основными ея началами любопытно во многихъ отношеніяхъ; она представляетъ собою наиболѣе яркое выраженіе состоянія научнаго міросозерцанія въ эпоху предшествующую распространенію теоріи Коперника. Прежде всего, самое положеніе медицины характеризуется Парацельсомъ очень своеобразно. По ученію Парацельза истинная медицина должна опираться на четыре науки: на теологію, философію, астрономію и алхимію. Эти 4 науки онъ называетъ четырьмя столбами медицины. Всякое истинное знаніе должно непремѣнно исходить отъ просвѣщенія Божественной истиной. Научный изслѣдователь, который руководствуется непосредственнымъ просвѣщеніемъ свыше | а только этимъ путемъ по мнѣнію Парацельза можно получить настоящее знаніе о Богѣ| есть каббалистъ, т.е. мудрецъ которому доступны Божественныя тайны . Точно также и врачъ, который хочетъ имѣть успѣхъ, особенно если онъ христіанинъ, долженъ начинать свою науку отъ Бога. Отъ врача поэтому прежде всего требуется религія и связанная съ ней добродѣтель - вотъ почему богословіе должно быть основаніемъ медицины. Далѣе врачъ долженъ знать устройство міра, природу тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ міръ состоитъ, природу тѣхъ началъ, которыми обусловливаются процессы, происходящіе въ мірѣ, т.е. онъ долженъ быть философомъ. Въ особенности онъ обязанъ знать небесное устройство и знать законы тѣхъ

тайныхъ вліяній, которыя звѣзды оказываютъ на жизнь всякаго человѣка и въ частности на его здоровье, т.е. онъ долженъ быть опытнымъ въ астрологіи |тогдашней астрономіи| или метеорикѣ. Наконецъ, всего ближе къ медицинѣ стоитъ алхимія. Алхимія есть искусство доводить всякій продуктъ природы до его чистѣйшаго и совершеннѣйшаго состоянія, до высшаго напряженія всѣхъ силъ и свойствъ, которыя въ немъ заключаются. Поэтому только помощью алхиміи мы можемъ добывать дѣйствительно полезныя средства, доводить вещи до того состоянія, когда онѣ оказываютъ наиболѣе цѣлебное дѣйствіе на больныхъ. Такова у Парацельса общая постановка медицины, какъ науки.

Міросозерцаніе Парацельза можно формулировать слѣдующимъ образомъ: какъ Богъ есть источникъ всякаго познанія, такъ же точно Онъ есть начало всякаго бытія. Первоначально всѣ вещи содержались въ первой матеріи, которая и сама отдѣльнаго существованія не имѣла, а была всецѣло поглощена въ Божественной сущности, т.е. былъ моментъ, когда существовалъ только одинъ Богъ, въ Которомъ были зародыши всѣхъ вещей, потомъ изъ Него возникшихъ. Творческимъ словомъ, да будетъ "*fiat*" матерія получила внѣшнее независимое существованіе и тогда она сдѣлалась веществомъ міра. Твореніе распадается на два момента: сначала совершилось первое твореніе, когда были созданы элементы, изъ которыхъ вселенная сложилась, потомъ послѣдовало второе твореніе, когда уже изъ этихъ элементовъ были созданы отдѣльныя формы бытія. Элементовъ, происшедшихъ въ первомъ твореніи согласно старинной традиціи, перешедшей еще изъ античной философіи, признавалось четыре: вода, земля, воздухъ и огонь. При второмъ твореніи были созданы звѣзды, элементарные духи

существа чувствующія, а также и лишенныя чувствъ. Когда всѣ вещи получили начало, былъ сотворенъ человѣкъ по подобію Божію, - онъ представляетъ изъ себя какъ бы средоточіе всѣхъ силъ дѣйствующихъ въ мірѣ и потому явился какъ бы малымъ міромъ|микрокозмомъ| среди большого міра |макрокозма|. Человѣкъ является какъ бы миніатюрнымъ повтореніемъ того самаго, что содержитъ вся вселенная. Въ человѣкѣ заключается и высшая цѣль творенія; все было создано для него. Описывая устройство вселенной Парацельзъ уподобляетъ міръ яйцу, которое постепенно развивается подъ дѣйствіемъ внутренно присущихъ ему силъ. 1| Всю вселенную объемлетъ воздухообразный хаосъ, т.е. первая матерія,изъ которой міръ выдѣлился, и которую Парацельзъ называетъ "великой тайной". Эту облекающую міръ матерію можно уподобить скорлупѣ въ яйцѣ. 2| Бѣлку соотвѣтствуетъ сфера огня и воздуха вмѣстѣ съ тѣми существами, которыя эту сферу наполняютъ. 3| Желтку соотвѣтствуетъ сфера воды и земли; наконецъ, 4| Птенцу, который въ желткѣ возрождается и который въ немъ питается,живетъ и постепенно развивается въ высшую форму, соотвѣтствуетъ человѣкъ, какъ подлинный центръ мірозданія. Такимъ образомъ міръ образуетъ одинъ живой организмъ, и всѣ части міра находятся между собою въ живомъ и постоянномъ взаимодѣйствіи и гармоніи, что зависитъ главнымъ образомъ отъ того, что вещи обладаютъ не только внѣшними силами и отношеніями въ пространствѣ, но въ каждой изъ нихъ живетъ нѣкоторый внутренній двигатель, нѣкоторая душа |архей|, которая находится въ магическомъ взаимодѣйствіи съ душами другихъ существъ; въ этомъ взаимодѣйствіи душъ и заключается самая тѣсная, интимная связь между существами природы. Пара-

цельзъ полагаетъ, что высшія сферы бытія постоянно отражаются въ низшихъ и, наоборотъ, низшія представляютъ какъ бы отблескъ того, что осуществлено въ высшихъ. Ничто не создано въ земномъ мірѣ, что не имѣло бы себѣ первообраза въ высшемъ мірѣ, небесномъ; то же самое относится и къ человѣку; человѣкъ даже находится въ болѣе интимномъ взаимодѣйствіи съ высшимъ міромъ, чѣмъ всѣ другія существа. Этотъ взглядъ Парацельзъ, какъ медикъ, распространилъ на всѣ части человѣческаго тѣла согласно традиціямъ астрологическаго искусства. Напримѣръ, онъ учитъ, что сердце въ человѣкѣ соотвѣтствуетъ солнцу мозгъ мѣсяцу, печень - Юпитеру, селезенка Сатурну и т.д., отсюда значеніе астрологическихъ явленій для объясненія болѣзней. Но элементы, изъ которыхъ міръ сложился, т.е. вода, земля, воздухъ и огонь не суть еще самыя основныя начала вещей. Они сами представляютъ дѣйствіе началъ простѣйшихъ. Какія же эти начала. Какъ въ Богѣ три Ипоста и такъ и вещественныхъ принциповъ три. Обозначаетъ ихъ Парацельзъ такимъ образомъ первый принципъ есть соль, второй - сѣра, третій - ртуть. Въ чистомъ видѣ эти принципы нигдѣ не встрѣчаются. Онъ разумѣетъ подъ этими названіями собственно не тѣ вещи, которыя мы теперь называемъ этими именами для него приводимыя имена только символы, обозначающіе самыя общія силы природы причемъ подъ сѣрой онъ разумѣетъ ту силу, отъ которой зависитъ ростъ и разрушеніе вещей [отъ которой вообще зависитъ горѣніе]; отъ ртути зависитъ жидкое состояніе вещества, и наконецъ, соль есть по его и его теорія о Отношеніемъ

этихъ же началъ объясняется и жизнь человѣческая, а также здоровье и болѣзни. Здоровъ бываетъ человѣкъ тогда, когда эти основныя начала всякой жизни въ человѣкѣ бываютъ соединены пропорціонально, наоборотъ, если пропорціональность и гармонія въ отношеніи основныхъ силъ между собою нарушены, человѣкъ дѣлается боленъ, - онъ умираетъ, когда эта гармонія пришла въ полное разрушеніе.

Человѣкъ, представляющій изъ себя малый міръ, или малую вселенную, состоитъ изъ подобныхъ же частей, какъ и она, - въ немъ есть область видимая и невидимая. Видимая часть, или видимое тѣло его, состоитъ изъ тѣхъ элементовъ, отъ которыхъ зависитъ дѣятельность нашихъ внѣшнихъ чувствъ; съ видимымъ тѣломъ связаны чувственныя познанія человѣка и его чувственная жизнь, но рядомъ съ этой видимой областью въ человѣкѣ существуетъ и другая область, которую Парацельзъ называетъ "астральнымъ духомъ". Это звѣздная, эоирная, небесная субстанція, которая одушевляетъ и движетъ тѣло. Этотъ астральный духъ еще не есть высшее духовное существо наше. Астральная душа присутствуетъ во всѣхъ тваряхъ; она представляетъ источникъ жизни во всѣхъ животныхъ. Но въ человѣкѣ живетъ еще высшее особенное начало, котораго въ другихъ существахъ нѣтъ; это его безсмертная душа. Въ ней и находится истинный центръ человѣка, та сила въ немъ, благодаря которой онъ можетъ постигнуть тайну Божественнаго бытія. Безсмертная душа имѣетъ свое мѣсто пребыванія въ сердцѣ. Въ самой душѣ Парацельзъ различаетъ двѣ стороны или два вида бытія. Она имѣетъ бытіе внутреннее и бытіе внѣшнее. Внутреннее бытіе души есть самая коренная и самая высшая сила человѣка - основа бытія внѣшняго. Эту

внутреннюю сторону Парацельзъ называетъ умомъ| mens |
Въ немъ то и заключается истинное подобіе Божіе въ
человѣкѣ. Этой силой мы соприкасаемся съ Божествен-
ной сущностью и только въ ея соверцаніяхъ мы, дѣйстви-
тельно, познаемъ Божество. Вотъ общіе результаты, къ
которымъ приходитъ въ своемъ міросоверцаніи Парацельзъ.

Въ настоящее время многое въ міросоверцаніи Па-
рацельза должно намъ показаться крайней фантастич-
нымъ и страннымъ, тѣмъ не менѣе онъ несомнѣнно пред-
ставляетъ изъ себя весьма крупную умственную силу
и сказалъ большое вліяніе на содержаніе послѣдующихъ
философскихъ ученій. Наибольшее значеніе и вліяніе
на дальнѣйшее развитіе мысли въ ученіи Парацельза
имѣли слѣдующія три идеи 1| идея микрокосма 2| идея
органическаго развитія и 3| принципъ химическаго или
динамическаго объясненій явленій природы. У Парацель-
за яснѣе чѣмъ у кого-либо другого изъ мыслителей той
эпохи философія носитъ алхимическій характеръ. Что
касается собственно области медицины, то здѣсь,слѣ-
дуетъ отмѣтить, что Парацельсъ въ своемъ ученіи яв-
ляется предшественникомъ будущей гамеопатіи и пер-
вый дѣлаетъ попытки объяснить происхожденіе нѣкоторыхъ
болѣзней дѣйствіемъ микроорганизмовъ.

Другой знаменитый мистикъ этой эпохи, жившій въ
концѣ XVI вѣка и началѣ XVII вѣка былъ ЯКОВЪ БЕМЪ. Онъ
столько же замѣчателенъ по своему философскому вліянію,
сколько и своей личностью. Яковъ Бемъ одинъ изъ немно-
гихъ философовъ, совершенно лишенныхъ образованія.Онъ
былъ сынъ бѣдныхъ родителей, долженъ былъ избрать ка
кое нибудь ремесло и сдѣлался сапожникомъ. Читалъ
въ своей жизни онъ немного. Онъ только хорошо зналъ
Библію и нѣкоторыя сочиненія тогдашнихъ мистиковъ.
ссобенно нѣмецкія сочиненія Парацельза Между други

ми мистиками наибольшее вліяніе на него оказалъ Валентинъ Вейгель, жившій въ XVI вѣкѣ| род. 1533 г. ум. 1594|. Вейгель во многомъ примыкалъ къ Парацельсу и подобно послѣднему также развилъ ученіе о человѣкѣ, какъ микрокосмѣ; онъ училъ, что всякое познаніе есть самопознаніе и признавалъ за человѣкомъ свободу жить въ Богѣ или въ самомъ себѣ. Человѣкъ вышелъ изъ Божества, самъ себя соблазнилъ и тогда весь міръ былъ отравленъ грѣхомъ. Это отдаленіе отъ Бога есть вѣчный, но не неизбѣжный актъ. Въ человѣкѣ, отказывающемся отъ своего Я рождается Христосъ - Сынъ Божій и ему такимъ образомъ всегда открытъ путь къ спасенію. Напротивъ тотъ, кто не отрекся отъ себя, не можетъ быть спасенъ ничьимъ страданіемъ. Эти своеобразныя воззрѣнія Вейгелья несомнѣнно и оказали первоначальное вліяніе на развитіе міросозерцанія Якова Бема. Однако тѣ воззрѣнія, которыя онъ началъ потомъ проповѣдовать, были почти исключительно продуктомъ его собственнаго вдохновенія. Они и возникли у него путемъ совершенно необычнымъ. У него рано проснулись разныя сомнѣнія; они особенно у него усилились, когда онъ отправился путешествовать по разнымъ нѣмецкимъ городамъ и столкнулся съ различными протестантскими партіями, которыя нерѣдко отличались весьма грубыми вѣрованіями и при этомъ находились въ жестокой борьбѣ между собою. Бемъ былъ разочарованъ и не зналъ, гдѣ найти истину. И вотъ, когда онъ однажды сидѣлъ въ глубокомъ размышленіи, случайно сосредоточивъ свой взглядъ на блестящемъ металлическомъ предметѣ, который былъ освѣщенъ солнцемъ, онъ вдругъ впалъ въ экстатическое состояніе; ему, какъ онъ потомъ разсказывалъ, сдѣлались совершенно ясными всѣ вещи, ему открылась вся ис-

тина, всѣ самыя тайныя отношен я существъ между со бою. Такимъ образомъ, началомъ его философіи было не посредственное овареніе, полученное имъ въ какомъ то особомъ состояніи, подобномъ состоянію ясновидѣнія. Въ его видѣніи въ связи съ этимъ первоначальнымъ вдох новеніемъ развивается и особая форма его философіи: какъ онъ разсказываетъ, ему былъ показанъ внутренній центръ всего существующаго; предъ нимъ обнаружилось самое сердце творенія. Его сочиненія представляютъ изложеніе его видѣній, на которыя онъ смотрѣлъ какъ на прямое внушеніе св. Духа и потому излагалъ ихъ какъ полную и окончательную истину. Будучи такимъ образомъ, чистымъ самородкомъ, Яковъ Бемъ, - мыслитель наивный и совершенно непосредственный. Отвлеченныхъ процессовъ мышленія онъ не знаетъ; самыя абстрактныя идеи въ его умѣ слиты до неразличимости съ образами фантазіи, онъ столько же мыслитъ, сколько фантазируетъ одна дѣятельность у него совершенно исчезаетъ въ другой. Онъ убѣжденъ, что его мысли даются ему свыше; онъ, такъ сказать, одержимъ ими, и потому не умѣетъ ихъ раскрывать ясно и свободно. Его изложеніе есть постоянная борьба глубокой идеи съ простой народной рѣчью |Онъ писалъ на нѣмецкомъ, а не на латинскомъ языкѣ, хотя настоящаго, литературнаго нѣмецкаго языка еще не было, что и составляло для Якова Бема громадныя трудности|. Но не смотря на эти недостатки или, можетъ быть, именно потому, что у него все было плодомъ личнаго вдохновенія, онъ оказался впослѣдствіи философомъ оченъ вліятельнымъ,учителемъ весьма сильнымъ и отвлеченныхъ умовъ истекшаго столѣтія, напримѣръ, Баадера, Шеллинга, Гегеля.Мало того, именно у него |какъ отчасти это было еще и у нѣкоторыхъ нѣмецкихъ мистиковъ въ Средніе Вѣка нагр

у Экхарта| отчетливо опредѣлились тѣ основныя идеи нѣмецкой философіи, которыя были развиты окончательно и приняли строго логическія формы только черезъ полтора столѣтія послѣ Якова Бема.

Въ чемъ же состоитъ его ученіе? Въ чемъ было то откровеніе, которое онъ проповѣдовалъ и изъ за котораго долженъ былъ не разъ страдать, потому что его оригинальные взгляды неоднократно вызывали противъ него преслѣдованія? Я укажу только основную точку зрѣнія, изъ которой исходитъ Яковъ Бемъ. Вообще его философская система одна изъ очень трудныхъ, какъ по неясности языка, такъ и по умозрительной глубинѣ содержанія, которой, какъ я уже говорилъ не совсѣмъ овладѣлъ и самъ Яковъ Бемъ. Бемъ исходилъ изъ такого взгляда: все существующее, всѣ противоположности бытія въ своемъ коренномъ началѣ представляютъ единство. Добро и зло, страданіе и блаженство, свѣтъ и тьма исходятъ изъ единаго источника и они всѣ одинаково необходимы для того, чтобы раскрыть силу и полноту этого источника. Такимъ образомъ, все существующее заключаетъ въ себѣ двойственность |мысль спеціально бемовская| борьбу противоположныхъ дѣятелей, которые въ концѣ временъ примиряются въ высшей гармоніи. Въ своемъ сочиненіи „Аврора" Яковъ Бемъ говоритъ такъ: "При разсмотрѣніи всѣхъ тварей мы находимъ два качества - доброе и злое, которыя въ этомъ мірѣ, во всѣхъ силахъ, звѣздахъ, элементахъ и тваряхъ всегда существуютъ вмѣстѣ и составляютъ, какъ бы одну вещь. Во всѣхъ тваряхъ этого міра осуществляется добрая и злая воля." Если бы не было этой двойственности, которая коренится въ самыхъ первыхъ началахъ вещей - не было бы и никакой жизни. Эта истина прежде всего раскрывается въ тайнѣ Св. Троицы. Богъ разсматриваемый

въ своемъ первоначальномъ внутреннемъ единствѣ, слѣдовательно, еще до рожденія Сына и до творенія міра есть полнота всего, но въ то же время и отсутствіе всего. Въ немъ все слито; но оттого ничего еще нѣтъ опредѣленнаго. Это безконечность, въ которой для мысли не на чемъ остановиться; это - любовь но безъ всякаго предмета, воля но безъ мотива, сила, которой однако проявиться еще не на чемъ нельзя; это однообразная первоначальная бездна, это солнце, которое еще не испустило лучей. Еще точнѣе можно сказать, что это и не свѣтъ, и не тьма, не зло и не добро, не жизнь и не смерть; это абсолютная пустота и абсолютное ничто. Въ „Mysterium magnum" Яковъ Бемъ говоритъ такъ: "Когда я размышляю, что такое Богъ, я говорю: Онъ одинъ существуетъ передъ тварью, какъ вѣчное ничто; у Него нѣтъ ни основы, ни начала, ни конца; Онъ только себя объемлетъ; Онъ воля безосновная; Онъ единъ въ себѣ; Онъ не нуждается ни въ пространствѣ, ни въ мѣстѣ; Онъ отъ вѣчности давитъ самъ себя". Только раздвоившись въ себѣ, Богъ сталъ живымъ Богомъ. Такое раздвоеніе, которое противополагаетъ Божество Ему Самому, и есть рожденіе Сына....Богъ въ рожденіи Сына раскрываетъ себя, какъ живую дѣятельную силу, и тѣмъ самымъ различаетъ себя отъ своего прежняго замкнутаго слитнаго состоянія. Сынъ это сердце Отца; это въ себѣ обособленный свѣточъ, который освѣщаетъ темную бездну Божественной сущности въ ея первобытномъ видѣ. Это начало различій и формъ. Первое обособленное въ Богѣ - Сынъ - есть тѣмъ самымъ начало всякой особенной жизни вообще, слѣдовательно, Онъ есть творческая сила. Отецъ, породивъ Сына, получаетъ полноту жизни. Это такая полнота, въ которой

Отецъ и Сынъ составляютъ одно, образуютъ общее бытіе, и такое общее бытіе двухъ началъ, такое объединеніе двухъ полюсовъ въ высшемъ единствѣ есть Св. Духъ. Вотъ мы и узнали, какъ говоритъ объ этомъ самъ Вемъ. " Воля есть Отецъ , Любовь есть сосудъ воли, какъ мѣсто ея пребыванія, ея центръ,- она есть сердце воли. Исхожденіе воли и любви есть сила и духъ" Таково первоначальное раздѣленіе или развитіе, которое совершается въ Божественной сущности. Къ этому примыкаетъ ученіе Вема о натурѣ Бога. Этого ученія я въ подробности излагать не буду. Общая мысль его сводится къ тому, что Богъ еще не получилъ всей полноты своего бытія, покуда онъ является только въ трехъ ипостасяхъ. Полноту содержанія, такъ сказать, полную тѣлесность или проявленіе Богъ получаетъ тогда, когда въ немъ возникаютъ идеи и формы всѣхъ вещей, какъ ихъ вѣчные первообразы. Это тѣ формы природы, которыя предшествуютъ творенію, и которыя представляютъ собою міръ идей въ Богѣ Изложеніе возникновенія и образованія этихъ формъ составляетъ одинъ изъ главныхъ и самыхъ темныхъ отдѣловъ философіи Вема.-Теперь мы остановимся на той характеристикѣ Божественнаго начала, которую оно пріобрѣло тогда, когда эта Божественная мудрость уже получила свое основаніе. Сынъ есть любовь потому что всякая жизнь имѣетъ въ немъ начало и имъ утверждается но съ другой стороны можно сказать, что онъ есть и гнѣвъ, потому что въ немъ начало обособленія вещей, а обособленіе себяесть отрицаніе всего другого. Такимъ образомъ, въ природѣ Сына уже заключается источникъ и добра, и зла. Въ немъ уже замѣчается та двойственность, которая постоянно проявляется въ мірѣ, и которую онъ вноситъ въ міръ. Эта двойственность вѣчно примиряется, но вполнѣ не исчезаетъ никогда въ существующемъ состояніи вселен

ленной. Вся жизнь есть борьба и раскрытіе ф мъ, ко торыя заключаются въ Богѣ - раскрытіе, которо б - словливается двойственнымъ характеромъ стихій, з лю чающихся въ Божественной сил , стих й разрушит л ныхъ, отрицательныхъ и стихій творческихъ, обра ую щихъ изъ отрицательнаго начала оформле ный гармон - ческій міръ. Отдѣльныя стад и міроваго процесса въ философіи Бема опредѣляются терминами довольно стр н- ными, заимствованными изъ алхиміи. Отъ это с ы ль его дѣлается еще болѣе темною, она, ак ск ать, постоянно борется сама съ собою, не находя с бѣ вы- рам- ія Но главный выводъ во всѣхъ его воз рѣнія ъ ясенъ вездѣ; онъ сводится къ той об ей мысли чт мировая жизнь есть борьба Божественныхъ нач о- торыя, выдѣлившись изъ единства Божественной природы образуютъ собою стихіи міра.

ЛЕКЦІЯ 10-я.

Въ прошлой лекціи мы остановились на общ й ха- рактеристикѣ ученія Бема. Онъ самый оригинальный пред ставитель мистицизма въ эпоху, которую мы разсматри- ваемъ. Онъ одинъ изъ самыхъ рѣдкихъ мыслителей само- родковъ, которые всѣмъ обязаны своему непосредствен- ному генію, которые все содержаніе своего мір совер- шенія почерпаютъ изъ себя, которые стоятъ, изв димому, внѣ всякихъ внѣшнихъ вліяній. Говорю, повидимо , потому что и о Бемѣ все-таки нельзя безусловно сказать, чтобы на немъ духъ вр мени никакъ не отразился. На медитив мистики были с Германіи и раньше Бема |На эзву - карта, жившаго въ нцѣ XII г и на ачалѣ XIV в и по своимъ воззрѣ ямъ напоминающаго Іоа на Ск у Эригену и Іоанна Таулера|. Но Бемъ первый придалъ нѣмецкому умозрительному мистицизму оттѣнокъ явно натуралистическій. Въ этомъ ему пред ествал тольк

ко Парацельзъ, который, впрочемъ, мало занимался вопросами чисто умозрительными и гораздо болѣе думалъ объ основаніи всеобъемлющей науки о природѣ. Натуралистическая тенденція Якова Бема всего болѣе сказалась въ самыхъ коренныхъ идеяхъ его системы: въ ученіи о Богѣ и объ Его отношеніяхъ къ міру.

Если остановимся на ученіи Бема о Тріединствѣ Божества, мы увидимъ въ немъ тѣ же самыя положенія, которыя постоянно встрѣчаются у спекулятивныхъ мыслителей христіанства. Мысль Бема высказывается только въ болѣе чувственныхъ и потому болѣе грубыхъ образахъ, а обиліе метафоръ даетъ его разсужденіямъ характеръ болѣе фантастическій. Въ прошлой лекціи я изложилъ общій ходъ его разсужденія: Богъ есть вѣчное, безусловное начало, замкнутое въ себѣ, въ которомъ царитъ вѣчная тишина. Но въ то же время Онъ есть абсолютная воля. Но воля не можетъ быть только замкнутымъ и пустымъ бытіемъ - она должна раскрыться, должна воспринять себя, какъ волю дѣятельную, какъ силу или корень всякаго бытія. И вотъ Отецъ| т.е. въ себѣ замкнуто.. начало| отъ вѣка рождаетъ Сына, какъ силу проявленную - сердце, живой центръ Божественнаго бытія |значитъ выходитъ изъ своей замкнутости|. Черезъ это Божественное бытіе какъ бы наполняется и расширяется. Богъ не только замкнутая въ себѣ основа жизни |Отецъ|, Онъ не только центръ, изъ котораго всякая живая сила исходитъ |Сынъ|, Онъ въ то же время сама жизнь, въ Немъ раскрытая и осуществленная, т.е. Духъ Святой. Подобныя попытки вывести Троичность ипостасей въ Божествѣ, какъ рядъ необходимыхъ моментовъ Божественнаго бытія, дѣлались неоднократно и въ средніе вѣка у Отцовъ Церкви.

Главнѣйшая оригинальность Бема заключается не

въ этомъ, а въ дальнѣйшихъ выводахъ которые примыкаютъ къ этому построенію лицъ Троицы. О ъ разсуждаетъ такъ: пока мы ограничимся только тѣми различіями Ипостасей между собою, нельзя еще сказать, что Богъ существуетъ въ трехъ живыхъ лицахъ. Эти различія слишкомъ отвлеченны. Бога на этой точкѣ зрѣнія еще нельзя даже назвать существомъ. Это только чистый духъ неуловимый и неразличный, не облекшійся еще ни въ какую форму, не реализировавшійся ни въ какой дѣйствительной, объективной сущности. Но процессъ Божественной жизни на этомъ не останавливается. Богъ стремится раскрыть себя какъ бы въ наглядномъ образѣ; въ этомъ состоитъ вѣчная Божественная магія. Божественная магія даетъ реальное основаніе |почву| безосновному |духу|; она то, что въ себѣ есть ничто, превращаетъ въ нѣчто. Только тогда Богъ становится существомъ въ подлинномъ смыслѣ этого слова. Въ чемъ же заключается процессъ Божественной магіи, т.е. непосредственнаго Божественнаго творчества ? Здѣсь мы подходимъ къ самому корню ученія Бе а. Богъ вѣчнымъ творческимъ актомъ полагаетъ въ себѣ два противоположныя начала:одно изъ нихъ есть тьма,другое свѣтъ,одно жестокій гнѣвъ,другое кроткая любовь,одно есть тѣло, природа,матерія въ огнѣ,другое Его сердце,Его духъ.Эти начала, по сущности своей представляющія полную взаимную противоположность , въ Богѣ не остаются въ своей непримиренности и борьбѣ. Въ рядѣ формъ, одна въ другую переходящихъ,любовь смягчаетъ гнѣвъ, свѣтъ побѣждаетъ тьму, и образуетъ изъ стихійнаго, темнаго начала свѣтлое живое тѣло Бога, живой образъ его мудрости, вѣчное несозданное небо, въ которомъ Богъ всегда пребываетъ. Такихъ формъ или ступеней постепеннаго проникновенія тьмы свѣтомъ семь. Всѣхъ ихъ назы-

ваетъ "Sieben Naturgestalten".

„При сотвореніи міра, въ Божественной природѣ раздѣлилось семь одинаково вѣчныхъ свойствъ, духовъ-источниковъ или видовъ гнѣва. Во-первыхъ, способность желанія, какъ вяжущее, т[illegible] к с е свойство или мученіе, отъ [illegible] тъ жардость и жаръ, затѣмъ подвижность, какъ разжижающее с л а д к о е свойство, которое проявляется въ водѣ. Первое было сдерживающимъ свойство, второе ослабляющимъ, оба они соединяются въ г о р ь к о м ъ, или мученіи страха, что есть начало впечатлительности, стяженіе и растяженіе - условія воспріимчивости. Изъ этихъ трехъ видовъ внезапно выдѣляется у ж а с ъ, или молнія. Четвертое свойство есть поворотный пунктъ, гдѣ изъ тьмы появляется свѣтъ, изъ Божескаго гнѣва - Божеская любовь. Какъ первые три или даже четыре образа, взятые вмѣстѣ, составляютъ царство ярости, такъ три послѣдніе суть царство радости. Пятое свойство называется с в ѣ т о м ъ, или огнемъ любви, и служитъ для внѣшняго оживленія и сообщенія, местов - з в у к ъ л [illegible] м ъ, есть начало внутренняго созерцанія и уразумѣнія. Седьмое, дающее образъ, т ѣ л е с н о с т ь, заключаетъ въ себѣ, какъ въ ихъ вмѣстилищѣ, всѣ предшествующія. Надо помнить, что весь этотъ процессъ происходитъ внутри Бога. Вѣчное несозданное небо есть собственно міръ, поскольку онъ пребываетъ въ Богѣ.

Въ чемъ же состоитъ твореніе міра, какъ мы его знаемъ въ его отдѣльности отъ Божества? Тѣ самыя начала, которыя въ Богѣ находятся въ единствѣ и неразрывномъ соединеніи, раздѣляются между собою, и черезъ это образуется та конечная вселенная, которую мы наблюдаемъ. Міръ со всѣми существами, [illegible] ающими,

происходитъ изъ вѣчной природы Бога съ ея семью формами. Образы, которые Богъ вѣчно совершалъ въ своей мудрости, получили самобытную дѣйствительность черезъ творческое слово: " да будетъ". получили не во внѣшней Богу матеріи, но возникли изъ сущности самого Бога, изъ природы Отца. Міръ это - повторенная во времени, раздвоенная жизнь самого Божества.

Я не буду останавливаться на ученіи о томъ, какъ сотворенный міръ осуществляетъ въ себѣ ту высшую гармонію, которая господствуетъ въ мірѣ Божественномъ, какъ эта гармонія въ созданномъ мірѣ была дважды нарушена, сначала Люциферомъ, а потомъ человѣкомъ Адамомъ, и какъ Вемъ связалъ съ этимъ свою теорію искупленія, которое совершилъ Іисусъ Христосъ. Для насъ важны общія основанія міросозерцанія Вема. Что же скажемъ объ его направленіи? Изъ всѣхъ знаменитыхъ христіанскихъ мистиковъ, Вемъ несомнѣнно наименѣе христіанинъ Онъ глубоко вѣрилъ въ христіанскіе догматы, но въ его представленіи они получили окраску очень своеобразную, значительно проникнутую духомъ язычества Духовность божества у него иногда какъ бы совсѣмъ исчезаетъ за тою или то стихійною борьбою, которая, однажды умѣренная въ нѣдрахъ самого Бога, потомъ всетаки проявляется въ созданномъ вселенной Принципы свѣта и любви, тьмы и свѣта, перенесенные въ природу Божества и сталкивающіе съ точки зрѣнія ихъ послѣдній двигатель всякой жизни, и божественной [illegible] всѣхъ вѣковъ, [illegible] болѣе напоминаютъ ученіе древнихъ персовъ изъ ученія Зороастра о борьбѣ Ормузда и Аримана и жизнь достигнувшій силы въ христіанскомъ міросозерцаніи [illegible] въ современникѣ Вема [illegible] въ манихействѣ [illegible] нѣмецкіе идеалисты XIX столѣтія, всевѣрія которыхъ, какъ

увидимъ впослѣдствіи, были проник ,ны ат,радистическими стрем ніями|, когда старались примирить свои взгляды с х и.тіанст омъ, очень част обращались именно къ Бему и въ его идеяхъ искали точки опоры. |Таковы напр. извѣстн е мыслители истекшаго столѣтія Боадеръ, лингъ|. Почему Бемъ играетъ такую ыдаю щуюся роль въ исторіи нѣмецкаго мышленія? Не столь ко самъ по себѣ, сколько по тѣмъ зародышамъ, которые заключаются въ его міросоверцаніи по отношенію къ будущему философскому мышленію въ Германіи. Можно указать два пункта въ ученіи Бема, которые были по преимуществу важны для будущаго развитія нѣмецкой философіи. 1| Бемъ убѣжденъ, что принципы, заключающіеся въ Божественной сущности, силы, въ ней первоначально замкнутыя, обособляются, получаютъ самостоятельное бытіе въ стихіяхъ природы, слѣдовательно, для него стихіи природы являются внутренними элементами Божества. При этомъ въ его главахъ стихіи не суть только символы началъ духовныхъ. Въ ученіи Бема символы вообще всецѣло сливаются съ идеями, ими обозначаемыми. 2| Когда утверждается, что силы природы образуютъ своимъ взаимодѣйствіемъ самую сущность Божества, - съ этимъ необходимо связано другое предположеніе, что жизнь міра есть жизнь Бога и наоборотъ. Выходитъ такъ, что Богъ творитъ себя въ міровомъ процессѣ и самые основные моменты бытія Божества представляютъ собой тѣ стадіи, черезъ которыя потомъ проходитъ развитіе міра. Богъ не только вѣчная сущность, въ которой міровое развитіе изначала завершено и содержится лишь въ идеальной формѣ, получая въ конечной природѣ только вѣчную реальность. |Именно, таковъ взглядъ обыкновеннаго теизма въ чистой и нормальной формѣ| Бемъ смотритъ иначе: у него постоянно

просвѣчиваетъ другая мысль, что Богъ живетъ и раскрывается въ конечномъ мірѣ, что отдѣльныя вещи суть элементы или состоянія Его собственнаго внутренняго, а не отраженнаго только бытія. Оказывается, что ему самому принадлежатъ положительныя и отрицательныя качества, что инакомо развивающіяся изъ единства его природы, что въ немъ самомъ возникаетъ зло и добро, что онъ самъ страдаетъ и блаженствуетъ въ міровой борьбѣ. Впослѣдствіи мы увидимъ, что эта идея развивающагося въ мірѣ Бога есть собственно самое оригинальное достоинство нѣмецкой философіи и составляетъ самое коренное предположеніе всѣхъ системъ нѣмецкой идеалистической философіи. Такимъ образомъ, Немъ несомнѣнно есть предвозвѣстникъ великихъ движеній мысли, которыя должны были совершиться гораздо позднѣе его. Но въ его время онъ не былъ понятъ и стоитъ одиноко среди своихъ мыслителей; ученіе его сдѣлалось достояніемъ лишь небольшой секты его послѣдователей. Общее философское развитіе сначала прошло мимо него и только потомъ къ нему вернулось.

Дѣйствительно философское движеніе этой эпохи было направлено въ другую сторону. Натурализмъ, постепенно освобождаясь отъ мистическихъ идей, постепенно проникается матеріализмомъ. Первымъ представителемъ этого направленія въ Европейской мысли былъ ПЕТРЪ ГАССЕНДИ, живший въ концѣ XVI-го и въ первой половинѣ XVII в. Ужо говорилось, что всѣ философскія системы древности нашли себѣ отзвукъ въ системахъ эпохи возрожденія. Гассенди выдѣляется между другими тѣмъ, что онъ примыкалъ къ пиросверцанію, которое первоначально мало привлекало къ себѣ вниманія. Въ своихъ теоріяхъ Гассенди является послѣдователемъ Эпикура. Онъ возстановляетъ и проповѣдуетъ древній

атомизмъ, какъ единственное истинное пониманіе природы. Основу вещей онъ полагаетъ въ безчисленныхъ атомахъ, которые наполняютъ пространство и изъ сочетанія которыхъ возникаютъ всѣ видимыя вещи. Впрочемъ древній атомизмъ Эпикура возстановляется въ міросозерцаніи Гассенди въ формѣ весьма умѣренной и смягченной. Какъ духовное лицо Гассенди еще сохраняетъ въ себѣ силу религіозныхъ представленій. Отъ крайнихъ выводовъ его сдерживаетъ отчасти боязнь религіозныхъ преслѣдованій, отчасти сила религіозныхъ преданій, которыя мѣшаютъ ему сразу стать на почву открытаго отрицанія. Въ своемъ ученіи Гассенди старается примирить атомизмъ съ религіозными идеями, вслѣдствіе чего въ его системѣ является весьма странная пестрота философскихъ началъ. Съ одной стороны онъ подобно Эпикуру признаетъ, что существуютъ атомы, наполняющіе пустое пространство, такъ что у него, какъ и у древнихъ атомистовъ являются два начала дѣйствительности: атомы и пустота; къ Эпикуру онъ примыкаетъ и въ ученіи о многоформенности атомовъ; точно также вмѣстѣ съ древними атомистами онъ считаетъ причиной движенія въ мірѣ тяжесть и столкновенія атомовъ, происходящее вслѣдствіе различной скорости ихъ паденія. Но въ тоже время онъ расходится съ Эпикуромъ, утверждая, что атомъ не есть что-нибудь абсолютно-первоначальное. Кромѣ того рядомъ съ этимъ ученіемъ объ атомахъ онъ утверждаетъ существованіе независимыхъ безсмертныхъ душъ и Бога - Творца душъ и атомовъ, въ чемъ состоитъ наиболѣе замѣтное отличіе его отъ представителей атомизма въ древней философіи.

Такимъ образомъ система Гассенди, главный интересъ которой и для него самого заключался въ возстановленіи атомизма въ цѣляхъ объясненія явленій и про-

нессовъ природы, представляется намъ совершенно лишенной всякой внутренней цѣльности. Не смотря однако на это отсутствіе цѣльности и на общую внутреннюю безсвязность системы, Гассенди имѣлъ большое вліяніе на послѣдующую философію, особенно въ XVII вѣкѣ. Этотъ знаменательный фактъ, что такіе своеобразные мыслители, какъ Бруно и Кампанелла, были надолго забыты, тогда какъ несравненно слабѣйшій изъ Гассенди пользовался популярностью и славой объясняется именно изъ того, что въ теоріяхъ Гассенди натуралистическое міросозерцаніе выразилось болѣе ярко и болѣе одностороннѣ, чѣмъ у нихъ. Какъ увидимъ впослѣдствіи натурализмъ, т.е. стремленіе все объяснять какъ явленіе матеріальной природы и сдѣлать въ ней единственный предметъ знанія, все болѣе овладѣвалъ Европейской мыслью. Онъ поддерживался быстрымъ развитіемъ естественныхъ наукъ которыя своими открытіями совершенно измѣнили взглядъ на вселенную. Между тѣмъ въ наукахъ о духѣ далеко незамѣтно такого движенія. Онѣ остаются въ сторонѣ отъ него въ весьма неудовлетворительномъ состояніи. Всѣ условія сошлись, чтобы новое направленіе, которое одно сторонне сосредоточилось на изученіи внѣшняго міра, укрѣпилось за продолжительный срокъ.

- Но прежде всего, чтобы получить дѣйствительную прочность натуралистическое направленіе должно было разорвать связь съ авторитетами древности. Натурализму нечего было искать в нихъ; новая европейская наука лучше знала природу и лучше понимала ее. Древняя мысль въ своихъ гипотезахъ относительно частныхъ

явленій міра была очень наивна у самыхъ лучшихъ мыслителей. Ея сила заключалась въ идеяхъ чисто умозрительныхъ. Но благодаря злоупотребленіямъ схоластики, благодаря многочисленности новыхъ системъ, которыя по большей части были обоснованы дурно, часто другъ другу противорѣчили, а между тѣмъ оказывались очень притязательными, чисто умозрительными вопросами стали интересоваться гораздо менѣе. Возникаетъ двоякое стремленіе: 1| освободить знаніе отъ устарѣвшихъ классическихъ авторитетовъ, 2| поставить его въ полную независимость отъ какихъ бы то ни было метафизическихъ теорій, полученныхъ умозрительнымъ путемъ,построить его, какъ знаніе чисто опытное. Наиболѣе оригинальнымъ выразителемъ этихъ двухъ тенденцій явился ФРАНЦИСКЪ БЭКОНЪ.

Франциск Бэконъ есть первый великій представитель эмпирической философіи въ Европѣ. Съ одушевленіемъ и огромнымъ талантомъ онъ проповѣдуетъ, что опытъ долженъ быть единственнымъ источникомъ истины и что только та истина и плодотворна, которая опирается на него. И вотъ чтобы эта плодотворность дѣйствительно была осуществлена онъ стремится выработать строгую,для всѣхъ умовъ пригодную и для всякаго труженика въ области науки цѣлесообразную,методу эмпирическаго изслѣдованія. Общій ходъ его мысли можно выразить такимъ образомъ. природу вещей надо искать не въ книгахъ. а нужно ее изучать въ ней самой. Для этого по его мнѣнію прежде всего надо безусловно отречься того благоговѣйнаго отношенія къ древности, которое составляло очень замѣтную особенность всѣхъ тогдашнихъ философскихъ системъ Греческіе мыслители |за немногими исключеніями, въ числѣ которыхъ Бэконъ указываетъ Демокрита| не изучали природу, а тол

ко фантазировали о ней. Они наводнили міръ ложными представленіями, ничему не научивъ его Древніе - и въ этомъ идутъ за ними и многіе изъ ученыхъ новаго времени - думали, что природу можно постигнуть отвлеченнымъ мышленіемъ путемъ чистаго умозрѣнія. Но человѣческій духъ самъ по себѣ вовсе не содержитъ истины вещей; его можно сравнить съ невѣрнымъ зеркаломъ, которое, отражая предметы, въ то же время искажаетъ ихъ. Причина этого въ тѣхъ предразсудкахъ которые живутъ въ умахъ людей и закрываютъ отъ нихъ правду. Эти предразсудки, происходящіе изъ разныхъ источниковъ, Бэконъ называетъ идолами и раздѣляетъ ихъ на четыре разряда. Во I хъ къ идоламъ относятся тѣ предразсудки, которые истекаютъ изъ обще-человѣческой природы и которые безразлично принадлежатъ всѣмъ людямъ |idola Tribus |; сюда прежде всего относятся обманы нашихъ органовъ чувствъ, а также присущая уму невольная склонность находить во всемъ порядокъ и законченную форму, слѣдовательно, предвзятое исканіе въ природѣ твердыхъ группъи прочныхъ границъ, которое заставляетъ пренебрегать ея многообразіемъ. 2| Предразсудки, которые являются отъ общенія людей между собою, отъ ихъ сожительства и взаимнаго вліянія, главнымъ образомъ отъ употребленія человѣческаго слова. Таковы предразсудки, которые возникли изъ языка| idola fori |. 3| Зд-сь онъ указываетъ предразсудки индивидуальные, которые вытекаютъ изъ особенностей природы каждаго| idola specus | напримѣръ, одинъ человѣкъ склоненъ къ широкимъ обобщеніямъ, другой напротивъ на первый планъ выдвигаетъ различіе вещей и вслѣдствіе это о часто теряетъ сознаніе связи между ними 4| Четвертый источникъ пред-

разсудковъ преданіе, авторитетъ утвердившійся исторически, который и мѣетъ свободному развитію мысли (idola theatri). Въ этомъ приклоненіи передъ чужимъ мнѣніемъ и передъ стариной, которая по отношенію къ развитію въ человѣчествѣ философскаго міросозерцанія, была скорѣе эпохой юности, Бэконъ, какъ сказано, видитъ одинъ изъ важнѣйшихъ источниковъ ложнаго знанія и постоянно борется противъ его вліянія.

Итакъ чтобы знать природу, необходимо изучать ее въ ней самой. Единственный путь къ изученію природы есть индукція, движеніе мысли отъ частныхъ явленій къ общимъ выводамъ. Мы должны изучать частные факты и потомъ уже обобщать ихъ въ законы. Древніе тоже также говорили объ индукціи, но ихъ индукція не была настоящая. Ихъ индукція представляла простое перечисленіе нѣкоторыхъ случаевъ въ которыхъ извѣстное явленіе и они дѣлали перечисленіе, изъ котораго они дѣлали выводы нисколько не заботясь о томъ, чтобы подвергнуть тщательному и всестороннему изслѣдованію изучаемое явленіе. Въ этомъ первый недостатокъ индукціи древнихъ. Второй недостатокъ заключается въ томъ, что они всегда дѣлали огромный скачокъ отъ частныхъ фактовъ къ самымъ общимъ заключеніямъ, къ познанію самыхъ первыхъ началъ вещей. Истинная индукція идетъ другимъ путемъ ея ходъ медленный. Она шагъ за шагомъ возвышается отъ менѣе общаго къ болѣе общему и только тогда устанавливаетъ общіе законы природы. Кромѣ того, она должна имѣть въ виду не только положительные случаи, въ которыхъ явленіе присутствуетъ, но и отрицательные въ которыхъ явленіе выражается съ наибольшею своеобразностью. Бэконъ придаетъ этимъ случаямъ особое значеніе при изслѣдованіи при

роды. Укажу нѣкоторыя положенія Бэкона, отъ которыхъ онъ отправлялся въ своемъ произведеніи "Novum Organon" одну изъ главнѣйшихъ причинъ, останавливавшихъ успѣхи наукъ и философіи, составляетъ безразсудство тѣхъ людей, которые вслѣдствіе чрезмѣрной увѣренности въ своемъ умѣ или самолюбія и желанія отличиться, осмѣливаются догматически разсуждать о природѣ, какъ о предметѣ достаточно изслѣдованномъ. Безумiемъ и противорѣчiемъ было бы воображать, что никогда недостигнутое можетъ быть достигнуто иначе, какъ новыми путями. Поэтому Бэконъ всѣ усилія направляетъ на отысканіе новыхъ методовъ, новыхъ путей къ открытію научныхъ истинъ. По поводу метода, господствовавшаго въ наукѣ до него, Бэконъ выражается такъ: "тщетно обольщать себя надеждой на успѣхи въ наукахъ, если мы станемъ все сваливать въ кучу и прививать новое на старомъ; слѣдуетъ взяться за перестройку всего зданія съ фундамента, если мы не желаемъ вѣчно вертѣться въ одномъ кругѣ, дѣлая впередъ едва нѣсколько шаговъ". Такимъ образомъ задача Бэкона состояла въ перестройкѣ научнаго зданія съ самаго фундамента.

ЛЕКЦІЯ II я.

БЭКОНЪ. Бэконъ родился 22 го января 1561 г. въ Лондонѣ. Онъ былъ младшимъ сыномъ одного изъ важнѣйшихъ вельможъ Англіи - Николая Бэкона. Образованіе ему по тому времени было дано блестящее. Онъ учился въ Кембриджскомъ университетѣ и потомъ два года провелъ въ Парижѣ. Послѣ этого посвятивъ себя юридической дѣятельности, онъ быстро достигъ самыхъ высокихъ государственныхъ должностей. При Елизаветѣ онъ участвовалъ въ дѣлѣ своего прежняго покровителя графа

Эссекса, противъ котораго онъ въ качествѣ повѣреннаго Елизаветы возбудилъ обвиненіе, а въ послѣдствіи по ея же порученію, издалъ оправданіе этого процесса, вызвавшаго противъ него много обвиненій. 30 лѣтъ Бэконъ уже засѣдалъ въ парламентѣ, а въ 1618 мъ году былъ лордомъ - канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, въ 1621 г. его назначаютъ виконтомъ Сентъ-Альбансъ. Но въ этомъ же году надъ нимъ разразилось то роковое несчастье, которое навсегда осталось связаннымъ съ его именемъ, его обвинили во взяточничествѣ и привлекли къ суду парламента. Послѣдствія этого суда были для Бэкона самыя печальныя Онъ былъ обвиненъ, его лишили всѣхъ должностей и онъ кончилъ жизнь въ уединеніи. Правда король избавилъ его отъ тюрьмы и отъ высканія, тѣмъ не менѣе его политическая карьера была навсегда окончена и онъ потомъ жилъ уже въ совершенномъ уединеніи. Причина его смерти была его научная любознательность. онъ умеръ отъ простуды, которую получилъ, набивая мертвую курицу снѣгомъ, чтобы испытать дѣйствіе снѣга на разложеніе.

Характеръ Бэкона у позднѣйшихъ историковъ вызвалъ самую разнообразную оцѣнку. Бэконъ былъ человѣкъ огромнаго ума бол шихъ познаній, горячо любящій науку, при этомъ чел вѣкъ съ большимъ литературнымъ талантомъ это его полож тельныя свойства. Но его нравственныя достоин ства далеко не равнялись его умственной силѣ Честолюбіе владѣло имъ еще больше, чѣмъ любовь къ знанію, и побуждало его къ дѣйствіямъ кладущимъ темное пятно на его память. Еще болѣе опозорилъ онъ себя своимъ лихоимствомъ, обвиненіе ,въ которомъ, если и было преувеличено, во всякомъ случаѣ не было клеветою. Правда, тогда взяточничество было

явленіемъ очень распространеннымъ, такъ что можетъ быть была нужна особенная доблесть, чтобы избѣжать этого порока тогдашнему государственному человѣку Англіи. Но какъ бы то ни было имя Бэкона до сихъ поръ пользуется въ Англіи огромной популярностью. Преклоненіе предъ нимъ въ послѣдніе годы дошло до серьезныхъ попытокъ доказывать, что драмы Шекспира на самомъ дѣлѣ принадлежатъ Бэкону, а что Шекспиръ былъ только подставнымъ лицомъ, за которымъ скрывался истинный авторъ. Такое предположеніе однако не имѣетъ на себѣ никакой исторической вѣроятности и глубоко противорѣчитъ всему складу ума Бэкона, который не смотря на всѣ его достоинства врядъ ли можно назвать художественнымъ.

Основная тенденція философіи Бэкона чисто практическая: польза и величіе или могущество человѣчества. Чтобы пріобрѣсти господство надъ природой, надо ее знать; чѣмъ больше человѣкъ ее знаетъ, тѣмъ полнѣе его господство надъ внѣшнимъ міромъ. Поэтому наука и могущество въ извѣстномъ смыслѣ совпадаютъ. Но для осуществленія этого могущества всѣ науки должны быть, по убѣжденію Бэкона, совершенно преобразованы. Предпринятый съ этой цѣлью трудъ Бэкона носитъ названіе "Instauratio magna". Изъ него выполненъ только двѣ части 1| Энциклопедія |De dignitate et augmentis scientiarum и 2| Ученіе о методѣ |Novum Organon|.

Соотвѣтственно тремъ познавательнымъ способностямъ человѣческаго ума: памяти, фантазіи и разуму Бэконъ признаетъ и три главныя науки: исторію, поэзію и философію. Философія въ свою очередь распадается на слѣдующіе четыре отдѣла: 1| ученіе о Богѣ,

т.е. естественную теологію, основывающуюся на разумѣ, и откровенную, имѣющую своимъ источникомъ вѣру; 2| ученіе о природѣ или спекулятивную философію природы, которая сама раздѣляется на 3 части: а| физику ученіе о веществѣ и движеніи, в| метафизику - ученіе о формальныхъ причинахъ или цѣляхъ и с| прикладную или оперативную философію природы - механика и естественная магія: 3| Ученіе о человѣкѣ, распадающееся на четыре части: а| антропологію, имѣющую своимъ предметомъ тѣло |анатомія, физіологія| и душу|психологія| человѣка. в| этику - ученіе о волѣ, направленной къ добру. с| логику ,какъ ученіе о познаніи, направленномъ къ истинѣ и d| политику - ученіе о внѣшнихъ благахъ людей, ихъ обязанностяхъ и управленіи, т.е. правительствѣ; 4| Первую философію - *philosophia prima*, изучающую общія понятія и положенія, одинаково лежащія въ основаніи всѣхъ частей философіи, каковы понятія: бытія и небытія, сходства и различія; аксіома равенства двухъ величинъ равныхъ третьей и т.д. Такова въ общихъ чертахъ схема философской системы Бэкона.

Какъ мы уже видѣли, общая мысль Бэкона заключается въ слѣдующемъ: истину надо искать не въ сочиненіяхъ и спорахъ философовъ, а въ прямомъ изученіи природы. Науки, которымъ учится большинство, - чисто воображаемыя: эти науки даютъ остроумное сочетаніе вещей, давно всѣмъ извѣстныхъ, но не открываютъ никакихъ дѣйствительныхъ путей къ новымъ познаніямъ. Люди восхищаются силами человѣческаго ума, превозносятъ его, а между тѣмъ забываютъ самое главное: доставить уму его настоящія пособія, безъ которыхъ онъ оказывается совершенно безпомощнымъ. Они забываютъ, что тонкость процессовъ, производимыхъ природою безконечно превосходитъ проницательность нашихъ чувствъ

и разума; что поэтому всѣ умозрѣнія философовъ всѣ ихъ объясненія, которыя составляютъ предметъ нашей гордости, на самомъ дѣлѣ являются искусствомъ систематически бредить. Одинъ изъ важнѣйшихъ источниковъ научной несостоятельности своихъ современниковъ Бэконъ видѣлъ въ ихъ преклоненіи передъ древними философами. Древніе не умѣли методически обобщать и наблюдать. Главнымъ средствомъ познанія у нихъ была діалектика, т.е. игра въ абстракціи совершенно безполезныя и никакой истины не открывающія. Замѣчательно, при этомъ, что величайшій авторитетъ между древними философами получили именно тѣ, которые въ своихъ пріемахъ изслѣдованія заблуждались наиболѣе. Левкиппъ, Демокритъ, Анаксагоръ, Гераклитъ наблюдали природу лучше и составляли гипотезы менѣе нелѣпыя, нежели Платонъ и Аристотель. Когда стараются оправдать авторитетъ Аристотеля, обыкновенно ссылаются на то единодушное признаніе, которымъ онъ пользуется. Но какое значеніе имѣетъ подобное единодушіе? Вѣдь это единодушіе предразсудка, это скорѣе общее подчиненіе, стачка рабовъ, нежели истинное согласіе. Кромѣ того, единодушіе въ рѣшеніи отвлеченныхъ вопросовъ есть признакъ весьма подозрительный. Фокіонъ говорилъ, "когда толпа согласна съ вами и рукоплещетъ вамъ, тотчасъ же хорошенько осмотритесь - не сказали ли вы и не совершили ли какой нибудь глупости?" То же самое вполнѣ примѣняется и къ философскимъ мнѣніямъ. Почему Платонъ и Аристотель до сихъ поръ пользуются такимъ вліяніемъ? Бэконъ, рѣшая этотъ вопросъ, отвѣчаетъ такъ: "Когда Римская Имперія наводнилась варварами, когда человѣческая наука сокрушилась, философія Аристотеля и философія Платона, какъ менѣе плотныя и болѣе легкія щепки, удержались на

поверхности воды временемъ". Итакъ, причина ихъ мощнаго вліянія - ихъ легковѣсность.

Въ чемъ же положительная задача Бэкона и какъ онъ ее понимаетъ? Кратко говоря онъ стремится ввести въ науку истинную индукцію. Онъ неоднократно повторяетъ, что безплодіе наукъ зависитъ отъ неумѣнія пользоваться явленіями природы и наблюдать ихъ. Очевидно, что безплодіе до тѣхъ поръ продолжится пока не будутъ открыты новые пути къ истинѣ. "Безумiемъ и противорѣчiемъ было бы воображать, что то, чего никогда достигнуть не могли, можетъ быть достигнуто иначе какъ новыми путями". Въ чемъ же состоитъ истинная индукція? Бэконъ опредѣляетъ ея природу такимъ образомъ: "Для раскрытія истины можетъ существовать и дѣйствительно существуютъ два пути или два метода. Одинъ исходя изъ ощущеній и частныхъ фактовъ достигаетъ однимъ скачкомъ до самыхъ общихъ принциповъ; а затѣмъ, опираясь на эти принципы, какъ на истины незыблемыя, онъ выводитъ изъ нихъ средніе аксіомы[т.е положенія, стоящія въ серединѣ между отдѣльными фактами и общими аксіомами], и к привноситъ послѣднія на судъ первыхъ - это путь, которымъ идутъ обыкновенно [и по мнѣнію Бэкона въ этомъ быстротѣ переходѣ къ обобщенію законовъ природы отъ нѣсколькихъ случайно взятыхъ фактовъ заключается главный источникъ научнаго безплодія]. Другой путь такие исходитъ изъ ощущеній и отдѣльныхъ фактовъ но поднимаясь медленно, шагъ за шагомъ, безъ скачковъ, онъ доходитъ лишь торопясь, до самыхъ общихъ положеній, послѣдній методъ есть настоящій, но никто еще не испытывалъ его.Итакъ вотъчего требовалъ Бэконъ и чего онъ не находилъ у своихъ предшественниковъ. Весь его Новый Органонъ и есть перечень очень тщательныхъ, до мелочности о-

дробныхъ правилъ осмотрительности при научныхъ изслѣдованіяхъ. Онъ указываетъ, какими пріемами можно достигнуть въ экспериментальныхъ обобщеніяхъ точныхъ результатовъ. Для правильнаго обобщенія нужно составить таблицы различныхъ фактовъ - не только тѣхъ, въ которыхъ изслѣдуемое явленіе присутствуетъ | tabula praesentiae |, но и тѣхъ, въ которыхъ оно отсутствуетъ | tabula absentiae | наконецъ, такихъ фактовъ, въ которыхъ напряженіе изучаемаго дѣйствія мѣняется отъ измѣненія степени напряженія въ причинѣ | tabula graduum |. Кромѣ того для цѣлей наблюденія Бэконъ указываетъ также огромное значеніе нѣкоторыхъ особенно благопріятно обставленныхъ случаевъ явленія | praerogativae instantiarum | Вотъ чемъ, слѣдовательно, должна состоять та новая логика, которая должна образовать и новую науку. Старую логику, старые пріемы мысли, которыя господствовали въ философіи предшествовавшей, Бэконъ осуждаетъ безусловно; онъ прямо говоритъ, что общепринятая логика для наукъ безполезна. "Эта логика, пользованіе которой представляется однимъ только заблужденіемъ, гораздо менѣе помогаетъ раскрытію истины, чѣмъ укрѣпленію заблужденій, которыя опираются на распространенныя понятія. Она болѣе вредна, нежели полезна".

Въ своей враждѣ къ старой логикѣ, Бэконъ доходитъ до того, что совсѣмъ отрицаетъ всякую пользу дедукціи. Силлогизмъ, по мнѣнію Бэкона, для истиннаго знанія не можетъ доставить ничего. Онъ говоритъ: "Силлогизмъ нисколько не содѣйствуетъ открытію или повѣркѣ основныхъ научныхъ положеній. Напрасно обратились бы мы къ нему для открытія среднихъ аксіомъ; это слишкомъ слабое, слишкомъ грубое орудіе, чтобы проникнуть при

его содѣйствіи въ тайны природы. Вотъ чѣмъ объясняется его власть надъ мнѣніями и полнѣйшее безсиліе надъ самими предметами. Силлогизмъ состоитъ изъ предложеній, |сужденій|. Предложенія изъ словъ, слова суть въ нѣкоторомъ р дѣ ярлыки вещей. Если сами понятія, составляющія какъ бы фундаментъ зданія, смутны и извлечены изъ предметовъ случайно, то и все, что будетъ потомъ построено на этомъ фундаментѣ, будетъ непрочно". Поэтому, остается надежда только на индукцію. |Въ отрицаніи дедуктивныхъ пріемовъ изслѣдованія, Бэконъ идетъ очень далеко: онъ, напр. очень низко оцѣниваетъ математику. для него послѣдній судья всякой истины и всякаго знанія есть единственно опытъ|

При общей оцѣнкѣ философіи Бэкона часто подымается вопросъ: въ чемъ собственно заключается значеніе Бэкона въ исторіи мысли? и отвѣчаютъ на этотъ вопросъ далеко не одинаково. Одни видятъ въ Бэконѣ творца экспериментальной методы, который стоитъ во главѣ всего послѣдующаго опытнаго изученія природы, поэтому считаютъ его однимъ изъ величайшихъ геніевъ. Другіе высказываютъ взглядъ совершенно противоположный. они отнимаютъ у Бэкона всякое значеніе и признаютъ его славу ложной. Оба мнѣнія очевидно представляютъ двѣ противоположныя крайности, но найти между ними настоящую середину и дать безпристрастную и всесторонюю оцѣнку дѣятельности Бэкона дѣйствительно довольно трудно.

Былъ ли Бэконъ творцемъ опытнаго изслѣдованія природы? Такъ онъ самъ смотрѣлъ на себя, но несомнѣнно сильно при этомъ ошибался Пробужденіе опытнаго изученія природы началось гораздо раньше его. А какихъ результатовъ оно въ его время достигло, можно видѣть изъ того факта, что геліоцентрическая теорія

Коперника уже появилась и волновала умы ученыхъ,когда Бэконъ задумалъ свое пересозданіе путей научнаго изслѣдованія. Достигала ли новая метода Бэкона своей цѣли, была ли она практична, могла ли она служить дѣйствительнымъ руководствомъ для ученыхъ? На это также придется дать отвѣтъ отрицательный, его метода была совершенно не практична уже по своей чрезвычайной сложности и мелочности. Въ его безчисленныхъ предписаніяхъ мысль теряетъ всякую нить,и едва ли можетъ ими удобно и плодотворно воспользоваться. То,что въ индуктивной логикѣ послѣдующихъ временъ, было сведено къ четыремъ самоочевиднымъ правиламъ опытнаго изслѣдованія, у Бэкона является въ видѣ огромнаго множества разныхъ подраздѣленій съ самыми вычурными и странными названіями. Можно ли далѣе сказать,что Бэконъ первый указалъ настоящую природу истинной индукціи? Но въ чемъ же онъ положилъ эту природу, какъ онъ опредѣлилъ ее? Изъ приведеннаго нами разсужденія Бэкона явствуетъ только одно: истинная индукція есть такая, которая не дѣлаетъ скачковъ, которая движется осмотрительно, которая обобщаетъ ровно на столько, на сколько это дозволяетъ содержаніе наблюдаемыхъ фактовъ. Такое объясненіе нельзя не назвать справедливымъ, но было ли въ немъ сдѣлано какое нибудь совсѣмъ новое открытіе? Не слѣдуетъ ли его скорѣе назвать общимъ мѣстомъ? |потому что совершенно очевидно, что только тогда индукція можетъ достигнуть цѣли, когда она не выходитъ изъ предѣловъ того содержанія, которое дано для ея выводовъ и обобщеній|. Наконецъ, самъ Бэконъ помощью своего метода построилъ ли какія-нибудь оригинальныя научныя теоріи. Нѣтъ, онъ не только въ этомъ не возвысился надъ своими современниками, онъ былъ даже ниже ихъ.Напримѣръ, онъ отрицалъ теорію Коперника, которая была главнымъ научнымъ

открытіемъ этой эпохи., онъ низко оцѣнивалъ математику, а между тѣмъ всѣ великія открытія этого времени были сдѣланы безспорно при ея главномъ содѣйствіи. Онъ презиралъ дедукцію, а при нормальномъ развитіи науки она такъ же необходима, какъ и индукція, и въ эту эпоху именно дедуктивный методъ принесъ несравненно большую пользу, чѣмъ методъ строго индуктивный.

Такимъ образомъ остается прежній вопросъ: что же сдѣлалъ Бэконъ? И на него придется отвѣтить, что въ смыслѣ матеріальномъ, т.е. въ смыслѣ какихъ нибудь положительныхъ выводовъ, Бэконъ не сдѣлалъ ничего прочнаго и окончательнаго. Разсматривая его значеніе съ этой стороны, мы невольно склоняемся къ тому мнѣнію, что его роль въ философіи слишкомъ преувеличена. Но съ другой стороны достаточно прочесть изъ его сочиненій хотя нѣсколько страницъ, и мы поймемъ то обаяніе, которое онъ производилъ на современниковъ и производитъ до сихъ поръ, и наше сужденіе о немъ сильно поколеблется. Чрезвычайная сила языка и стиля, мѣткость и оригинальность выраженій, страстность и смѣлость мысли, нерѣдко облеченной въ своеобразную художественную форму, - вотъ что поражаетъ прежде всего при чтеніи его произведеній. Онъ болѣе литераторъ, нежели глубокій мыслитель, но его дѣятельность и была по преимуществу литературнаго свойства. Философія, какъ и политика, имѣетъ своихъ публицистовъ и Бэконъ одинъ изъ величайшихъ публицистовъ въ этой области. Публицисты обыкновенно не говорятъ вещей совсѣмъ новыхъ, они высказываютъ то, что на душѣ у многихъ, что такъ или иначе думаютъ всѣ въ данную минуту. Но они выражаютъ это ясно, рѣшительно, и безъ колебаній, выражаютъ нерѣдко односторонне, но въ этомъ то и заключается тайна ихъ успѣха, источникъ общей готовности, при-

знать сказанное ими за вновь открытую, никому доселѣ неизвѣдомую истину. Бэконъ не создалъ того стремленія къ опытному изученію природы, которое господствало въ его время, оно существовало много раньше его. Точно также онъ не первый разочаровался въ умозрительной философіи и скептически отнесся къ ея построеніямъ. Но онъ такъ умѣлъ высказать свое убѣжденіе, что большинству его читателей показалось, что у нихъ повязка упала съ глазъ, что имъ открылся новый міръ, что они навсегда покончили со своими старыми заблужденіями. Бэконъ иногда очень односторонен въ своихъ приговорахъ; его судъ надъ прошлымъ философіи далеко не безпристрастенъ. Нельзя, напримѣръ, считать справедливою его оцѣнку философскихъ системъ Платона и Аристотеля, когда онъ утверждаетъ, что причина ихъ распространенности въ ихъ поверхностности, что Демокритъ и Анаксагоръ больше значатъ въ философіи, чѣмъ они. Но именно такая исключительность сужденій и должна была особенно поразить умы. - Итакъ, вотъ въ чемъ заключается историческое значеніе Бэкона: во первыхъ онъ явился однимъ изъ талантливѣйшихъ проповѣдниковъ такихъ идей, которымъ предстояла великая будущность и которыя были очень близки къ умственному настроенію его современниковъ, хотя еще не всѣми ясно сознавались. Но можно указать еще другую, болѣе общую сторону его значенія. Бэконъ является первымъ типическимъ выразителемъ англійскаго національнаго духа въ философіи новаго времени; его дѣйствительно можно назвать основателемъ того направленнаго на опытъ, пренебрегающаго всякимъ умозрѣніемъ, міросозерцанія, которое такъ или иначе усвоили себѣ всѣ выдающіеся философы Англіи вѣковъ послѣдующихъ. - Вообще нужно замѣтить, что роль философовъ, которыхъ можно назвать публицистами въ

философіи, всегда вызывала нѣкоторое недоумѣніе критиковъ и тѣмъ не менѣе нерѣдко оказывалась очень вліятельною. Укажу примѣръ болѣе близкій къ нашему времени, примѣръ мыслителя, гораздо менѣе талантливаго, нежели Бэконъ, - но историческое значеніе котораго однородно съ тѣмъ, какое принадлежитъ Бэкону. Я говорю объ отцѣ современнаго позитивизма - Огюстѣ Контѣ. Что внесъ Контъ новаго въ философію? Отвѣтить на этотъ вопросъ такъ же трудно, какъ и въ томъ случаѣ, когда онъ ставится о Бэконѣ. Обыкновенно защитники философіи Конта указываютъ на его историческій законъ трехъ фазисовъ человѣческаго развитія и на его классификацію наукъ. [Законъ развитія человѣческой мысли, по Конту, состоитъ въ томъ, что всякая отрасль нашего знанія въ своей исторіи проходитъ черезъ три стадіи; черезъ предположенія теологіи, потомъ метафизики и, наконецъ, достигаетъ стадіи обобщеній положительной науки]. Но этотъ историческій законъ Конта не былъ имъ доказанъ, да едва ли и можетъ быть доказанъ. Съ другой стороны его классификація наукъ имѣетъ весьма чувствительный недостатокъ въ его предвзятомъ отрицаніи наукъ психологическихъ. Онъ признавалъ только опытъ внѣшній и совершенно отвергалъ опытъ внутренній. Его выводы въ этомъ случаѣ нельзя считать строго научными, а между тѣмъ къ научности Контъ стремился прежде всего. Почему же Контъ пользуется такою знаменитостью? Объясненія приходится искать въ томъ особомъ душевномъ настроеніи, которое отразилось на всей его литературной дѣятельности. Онъ былъ такъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что опытная наука для будущаго человѣчества должна замѣнить и религію и философію, онъ съ такою полною, даже наивною вѣрой проповѣдывалъ это свое убѣжденіе, что многимъ дѣйствительно показалось, что Контъ произвелъ великій

и коренной переворотъ въ философіи; хотя едва ли кто нибудь могъ бы ясно и отчетливо опредѣлить, въ чемъ же состоялъ этотъ коренной переворотъ? Какая новая и безспорная истина была имъ впервые указана человѣчеству? Значеніе его очевидно не въ этомъ, не въ открытіи дѣйствительно новаго, а въ проповѣди того, что готово было овладѣть умами по тому построенію, которое господствовало въ эту эпоху.

ЛЕКЦІЯ 12-я.

Въ прошлой лекціи мы видѣли, что Бэконъ старался основать свободную отъ всякихъ авторитетовъ науку; однако онъ слишкомъ односторонне смотрѣлъ на общіе философскіе или метафизическіе вопросы; его отношеніе къ нимъ было простымъ отрицаніемъ; отъ этого зависѣло его непониманіе древнихъ, и несправедливость и враждебность суда, который онъ надъ ними произнесъ. Но философская мысль однимъ отрицаніемъ удовлетвориться не можетъ. Вопросы о высшемъ началѣ бытія, о его сущности вѣчно живы для разума; потому что ими опредѣляется общее содержаніе каждаго міросозерцанія, а какое нибудь міросозерцаніе есть у всякаго человѣка. Пока они не нашли себѣ новаго разрѣшенія, авторитетъ древнихъ и схоластики не могъ быть совершенно подорванъ. Недостаточно было высказать требованіе свободной отъ авторитета науки, нужна была еще свободная философія. Родоначальникомъ ея является Декартъ.

Всего труднѣе бываетъ произнести правильный судъ надъ дѣятельностью историческаго лица, когда

оно или слишкомъ мало или слишкомъ много сдѣлало. Съ Декартомъ мы имѣемъ послѣдній случай такой трудности. О его личности, дѣятельности, историческомъ значеніи написаны многіе томы. И все же едва-ли можно сказать, что историческая роль Декарта нашла себѣ общепризнанную и законченную формулу. Въ ея обычной оцѣнкѣ даже можно указать одинъ важный недостатокъ: по справедливости слѣдуетъ сказать, что одна очень существенная сторона дѣятельности Декарта обыкновенно упускается изъ виду и оттого намъ обычный судъ о немъ является незаслуженно скупымъ и односторонним Въ немъ видятъ только создателя новаго метода, новой метафизической системы, автора смѣлыхъ, научныхъ гипотезъ, великаго математика. И правильно указываютъ, что его методъ, при всѣхъ его огромныхъ достоинствахъ, далеко не всегда былъ выработанъ въ своихъ частностяхъ, что его философская система проповѣдовала дуализмъ духа и тѣла въ весьма односторонней формѣ, что въ его пріемахъ разсуждать замѣчаются многочисленные слѣды ниспровергаемой имъ схоластики, что доказательства даже самыхъ важныхъ положеній его философіи представляются наивными и грубо догматичными, что, наконецъ, его физическія гипотезы, хотя въ нихъ онъ нерѣдко предвосхищалъ великія открытія послѣдующихъ вѣковъ, въ огромномъ большинствѣ были только остроумною игрой его геніальной фантазіи. Мы прилагаемъ къ нему обычную мѣрку, которою судимъ философовъ , слѣдующихъ за нимъ, - нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ оказывается на одномъ уровнѣ съ ними или даже ниже ихъ. Онъ дѣйствовалъ раньше ихъ, оттого не уберегся отъ мно-

гаго, чего они уже остерегались, и не видѣлъ многаго, что для нихъ стало ясно. И вотъ мы на Спинозу, Локка, Лейбница, Юма невольно смотримъ болѣе серьезно, чѣмъ на Декарта. Я не говорю уже о Кантѣ: его критическая философія признается обыкновенно рѣшительнымъ антиподомъ притязательности картезіанскаго догматизма. Вообще, у Декарта мы менѣе всего разсчитываемъ отыскать какія-нибудь положительныя философскія истины. Его взгляды, чуть не во всемъ своемъ составѣ, кажутся намъ давно пережитымъ достояніемъ прошлаго.

И по своему мы правы, если имѣть въ виду ту окончательную форму, въ которую облекъ Декартъ свои выводы. И все же мы не замѣчаемъ, какъ мы страшно много ему обязаны. Существуютъ цѣлые ряды понятій, которыя до того впитались въ плоть и кровь нашу, до того слились съ нашею мыслью, что мы видимъ въ нихъ единственно нормальный и разумный способъ смотрѣть на вещи, и поэтому уже не спрашиваемъ объ ихъ происхожденіи. Относительно такихъ понятій намъ рѣдко приходятъ въ голову тѣ, кто впервые развилъ и установилъ ихъ. И вотъ именно въ этомъ пунктѣ послѣдующія поколѣнія совершаютъ по отношенію къ Декарту крупную несправедливость: слишкомъ часто забывали и забываютъ до сихъ поръ, что Декартъ не только основатель одной изъ философскихъ системъ, которыхъ было такъ много въ исторіи человѣческой мысли и человѣческихъ заблужденій, онъ - и это является самымъ большимъ и важнымъ въ его историческомъ значеніи, болѣе чѣмъ кто-нибудь другой, - есть т в о р е ц ъ н о в а г о е в р о п е й с к а г о м і р о с о в е р ц а н і я.

Нужно помнить, что новая философская система и новое міросозерцаніе далеко не одно и то же. Каждый оригинальный мыслитель создаетъ свою особую теорію, и если онъ ее разовьетъ во всѣхъ логическихъ послѣдствіяхъ, постарается широко примѣнить ее къ рѣшенію существующихъ проблемъ знанія, дастъ ей законченный видъ, она превратится въ новую философскую систему. Однако лишь очень немногимъ среди философовъ дѣйствительно удавалось кореннымъ образомъ измѣнить весь взглядъ на существующее, на весь составъ міра, на его самые основные законы и свойства, на изначальное отношеніе силъ, установляющихъ бытіе всѣхъ вещей. Въ исторіи философіи мы обыкновенно наблюдаемъ совсѣмъ другой фактъ смѣняющія другъ друга философскія теоріи являются лишь различными способами толкованія одной и той же дѣйствительности, представленіе о которой въ его основныхъ чертахъ утвердилось однажды навсегда. Картина міра въ общемъ не мѣняется, мѣняются только комментаріи къ ней. Подтвержденіе этому замѣчанію находимъ во всѣ эпохи существованія философіи. Возьмемъ философію древнихъ грековъ съ перваго взгляда мы встрѣчаемъ въ ней такую пестроту самыхъ противоположныхъ воззрѣній, что едва ли мы отыщемъ хотя бы одно такое безобидное общее положеніе логики, метафизики или физики которое одинаково признавалось бы за безспорное во всѣхъ школахъ, но вглядимся въ дѣло глубже и мы замѣтимъ, что эти противорѣчивыя сужденія произносятся объ о д н о м ъ и т о м ъ ж е .Образъ дѣйствительности остается однимъ во всѣхъ умахъ, хотя и вызываетъ въ этихъ умахъ до противоположности различныя мысли. Такъ, міръ элейцевъ

съ его неподвижнымъ единствомъ и вѣчно движущійся міръ Гераклита, въ своемъ движеніи осуществляющійсвое внутреннее постоянство и тожество, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются однимъ и тѣмъ же міромъ, только при различной умозрительной оцѣнкѣ совершающихся въ немъ процессовъ. Космосъ Платона и вселенная Аристотеля и стоиковъ въ существѣ своемъ составляютъ одно, хотя положеніе и мѣсто идеальныхъ двигателей въ природѣ и опредѣляются ими различно. Я не хочу этимъ сказать, что міросозерцаніе древнихъ совсѣмъ не подвергалось никакимъ перемѣнамъ; напротивъ, въ отдѣльныхъ частностяхъ оно являлось довольно шаткимъ; взгляды на происхожденіе, положеніе и движеніе небесныхъ свѣтилъ,на возникновеніе и форму земли, на образованіе живыхъ существъ, на основныя стихіи физической природы, на человѣческую душу и т.д., оказываются своими особыми чуть не у каждаго философа. Такіе и общія концепціи дѣйствительности въ ея цѣломъ у однихъ философовъ съуживаются и грубѣютъ, у другихъ,наоборотъ, расширяются, идеализируются, одухотворяются. Но все это разнообразіе развивается на одной общей канвѣ; всѣ эти варіаціи разыгрываются на одну основную тему.Такъ,при всѣхъ различіяхъ въ частныхъ мнѣніяхъ,міръ для всѣхъ умовъ Греціи предносится какъ законченное художественное цѣлое, заключенное въ опредѣленныя границы, реализующее во всѣхъ своихъ отношеніяхъ и процессахъ господство единаго разума, который извнутри имъ движетъ. Этотъ разумъ въ стремленіи къ гармоніи и совершенству своихъ созданій подчиняетъ себѣ матеріальную стихію, одолѣваетъ ея безпорядочное сопротивленіе, понуждаетъ ее воплотить въ себѣ идеальную красоту. Такое проникновеніе матеріи божественною формирующею силой про-

ходитъ нѣсколько стадій и имѣетъ нѣсколько ступеней, отсюда объясняется дуалистическая тенденція греческой философіи всѣ вещи образуются черезъ взаимодѣйствіе свѣтлаго творческаго начала съ началомъ пассивнымъ и темнымъ. Противоборство этихъ началъ сказывается во всемъ, и прежде всего въ большомъ масштабѣ оно раскрывается въ противоположности неба, какъ области чистаго, свѣтлаго, вѣчно живненнаго эоира, и земли, въ которой соединились болѣе тяжелыя, темныя, инертныя вещества. Но все же этотъ дуализмъ, въ глазахъ грека, только относителенъ, - въ жизни природы онъ постоянно примиряется. Въ концѣ концовъ подлиннымъ мѣриломъ возникающихъ формъ дѣйствительности оказывается ихъ возможное совершенство настоящій источникъ бытія тварей, порождающая ихъ причина заключается въ ихъ качествахъ, въ соотвѣтственности ихъ устройства съ тѣмъ внутреннимъ планомъ, который съ неизбѣжностью заложенъ въ дѣятельности мірообразующей силы. Аристотель далъ геніальную логическую формулу этому воззрѣнію, онъ систематически примѣнилъ его къ объясненію всѣхъ явленій природы, но, конечно, не онъ его создалъ Это воззрѣніе проникаетъ все міропониманіе древнихъ грековъ, - если тутъ можно говорить только объ однихъ грекахъ. Телеологія, объясненіе бытія вещей изъ ихъ качествъ и изъ качествъ дѣйствующихъ въ нихъ силъ, признаніе внутренней духовности жизни міра даютъ основной тонъ всѣмъ древнегреческимъ теоріямъ, хотя можетъ быть и не съ одинаковой ясностью. Платонъ возвышалъ міровой разумъ надъ всѣми вещественными опредѣленіями, Гераклитъ сливалъ его съ матеріальною стихіею и видѣлъ въ немъ всемірный огонь, Діогенъ Аполлонійскій

отожествлялъ его съ воздухомъ, - но для всѣхъ трехъ онъ все же оставался Божественнымъ творческимъ разумомъ. Противоположность идеальнаго и матеріальнаго начала для Анаксагора представлялась въ видѣ взаимодѣйствія между единымъ чистымъ умомъ и раздробленною на безчисленныя частицы матеріей, для Парменида она облеклась просто въ форму борьбы между свѣтомъ и ночью, но тѣмъ не менѣе, оба вѣрили въ качественную противоположность двухъ факторовъ, создающихъ жизнь вселенной, и въ моральное значеніе ихъ проявленій. Изъ древнихъ только атомисты пытались пробить дорогу для совсѣмъ иного взгляда на вещи, но они остались при самыхъ общихъ и смутныхъ намекахъ, и про нихъ по справедливости можно сказать, что они не прошли даже половины, даже четверти пути къ тому новому представленію о мірѣ, которое неясно мерцало предъ ними.

Осчовныя черты античнаго взгляда на вещи мало измѣнились въ Средніе Вѣка. Не даромъ Аристотель въ схоластическую эпоху являлся высочайшимъ авторитетомъ въ философіи и наукѣ.Только на всемъ міросозерцаніи, благодаря могучему воздѣйствію религіозныхъ идей, рѣзче легла спиритуалистическая окраска, и дуализмъ природы и духа,вслѣдствіе аскетическаго настроенія того времени, пріобрѣлъ гораздо болѣе рѣшительный, мрачный и абсолютный характеръ. Это не значитъ, однако, чтобы природа тогда противополагалась духу въ своей независимой и самодовлѣющей матеріальности: напротивъ, никогда , ни раньше, ни позже, матерія не признавалась въ такой степени лишь слѣпымъ и безсильнымъ орудіемъ духа. Но само духов-

ное царство было подраздѣлено на двѣ непримиримо враждебныя сферы: свѣтлую и темную, добрую и злую, - и въ матеріальной природѣ по преимуществу видѣли поприще для дѣйствія злой и мрачной силы. Этотъ этическій дуализмъ въ философскихъ системахъ эпохи Возрожденія уступилъ мѣсто болѣе оптимистическому, мягкому и цѣльному міровоззрѣнію, навѣянному вліяніемъ вновь воскресшихъ ученій античнаго періода. Но мистическое отношеніе къ природѣ отъ этого не только не понизилось, - оно, наоборотъ, получило дотолѣ небывалое развитіе. Въ это время внутренняя духовность, божественность и магическая солидарность природной жизни стали чуть не общепринятымъ догматомъ. Оттого никогда не стояла такъ высоко вѣра въ магію во всѣхъ ея видахъ, никогда не были такъ крѣпко убѣждены въ непосредственномъ могуществѣ человѣческой воли надъ физическими стихіями, никогда не наполняли съ такимъ усердіемъ природу субстанціальными формами, астральными духами, археями и другими духовидными существами. Безконечное разнообразіе и богатство идеальнаго міра старались внѣдрить внутрь видимой вселенной, и человѣка разсматривали лишь какъ высшую форму воплощенія тѣхъ самыхъ внутреннихъ силъ, которыя одушевляютъ уже каждый малѣйшій атомъ. Глубокомысленныя философскія мечты Джордано Бруно представляютъ самое художественное и высокое выраженіе для этого строго монистическаго, но въ то же время столь фантастическаго міросозерцанія.

Въ такихъ общихъ очертаніяхъ рисовался міръ человѣчеству въ теченіе длиннаго ряда столѣтій. Но

теперь все то, чему учили съ такою серьезностью о природѣ и составѣ міра Платонъ и Аристотель, Іоаннъ Скоттъ Эригена и Ѳома Аквинатъ, Парацельзъ и Ѳома Кампанелла, предстоитъ намъ какою то сказкой, хотя и поэтической, но совсѣмъ наивной. Между тѣмъ и въ наше время философы и ученые находятся въ томъ же самомъ положеніи: они выражаютъ разные взгляды, создаютъ различныя системы и теоріи, но объ о д н о й и т о й ж е д ѣ й с т в и т е л ь н о с т и. Можно даже утверждать съ полнымъ основаніемъ, что представленіе о мірѣ, присущее новому времени, далеко не страдаетъ такою шаткостью въ деталяхъ, которая характеризуетъ міропониманіе древнихъ. Новые взгляды въ этомъ отношеніи гораздо опредѣленнѣе и точнѣе, они гораздо легче укладываются въ ясныя и строгія формулы. Наше понятіе о мірѣ несомнѣнно обладаетъ еще большимъ внутреннимъ единствомъ, чѣмъ какое было въ идеяхъ о существующемъ у мыслителей и ученыхъ давняго прошлаго. Но чрезвычайно важно то, что мы вѣримъ въ совершенно д р у г о й м і р ъ, нежели они. Нашъ міръ и традиціонный міръ античной философіи, средневѣковой схоластики и мыслителей Возрожденія не имѣютъ ничего общаго, даже болѣе, - они находятся между собою въ отношеніи полной противоположности. Если въ прежнемъ міровоззрѣніи однимъ изъ первыхъ предположеній, отъ котораго рѣшались уклоняться лишь немногіе свѣтлые умы, являлась о г р а н и ч е н н о с т ь вселенной въ пространствѣ и ея замкнутость въ разъ и всегда утвержденныхъ предѣлахъ, то для насъ, напротивъ стоитъ какъ нѣкоторая непоколебимая аксіома б е з о н е ч -

н о с т ь міра. Если прежде явленія природы объясняли изъ взаимодѣйствія качественно различныхъ стихій и въ частности противополагали стихіи неба стихіямъ земли, - то мы теперь убѣжденно держимся за предположеніе о е д и н с т в ѣ в е щ е с т в а и твердо знаемъ, что вещество и на землѣ, и въ небесныхъ пространствахъ одно и то же, обладаетъ одинаковыми свойствами и подчиняется однимъ законамъ. Если вообще въ старое время причинъ вещей искали въ ихъ к а ч е с т в а х ъ, то мы теперь совершенно увѣрены, что всѣ качественныя различія предметовъ природы зависятъ отъ чисто количественныхъ различій въ массѣ расположеніи и движеніи частицъ вещества, в н у т р е н н е о д н о р о д н ы х ъ. Если прежде разгадку всякой причинной связи полагали въ идеѣ о разнообразныхъ силахъ, въ своей дѣятельности реализующихъ свойственныя каждой изъ нихъ внутреннія стремленія, то теперь терминъ с и л а является лишь условнымъ обозначеніемъ механическаго движенія, поскольку оно вызываетъ другое движеніе по математически опредѣленнымъ законамъ. То же самое отношеніе крайней противоположности старому замѣчается и на многихъ другихъ понятіяхъ, входящихъ въ наше обычное міровоззрѣніе. Философы и натуралисты прежнихъ временъ искали объясненія вещей въ тѣхъ цѣляхъ, которыя онѣ осуществляютъ въ своемъ бытіи и которыя какъ-бы изнутри движутъ ихъ развитіемъ; въ нашемъ міросозерцаніи т е л е о л о г і я совсѣмъ отброшена мы не только смѣемся надъ наивными притязаніями Ученыхъ далекаго прошлаго проникать въ планы сов-

дателя вселенной, - мы совершенно серьезно хотимъ обойтись безъ идеи о реальной цѣлесообразности даже при обсужденіи дѣйствій человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей. Въ связи съ этимъ и взглядъ на душу претерпѣлъ радикальное измѣненіе: для прежняго воззрѣнія душа есть не только внутренній центръ явленій сознанія, - въ то же время она источникъ жизненной дѣятельности тѣла; вообще, духъ оказывался тѣсно слитымъ съ формами физическаго бытія, потому что внутреннія двигатели матеріальной природы сами понимались по аналогіи существъ духовныхъ. По старинному ученію, между природою и духомъ не только не было пропасти, - скорѣе трудно было установить сколько-нибудь опредѣленную грань между ними. Для современнаго взгляда, - духъ -если онъ вообще признается за что-нибудь большее чѣмъ простой феноменъ чисто-физическихъ процессовъ, - представляетъ непостижимое исключеніе изъ всей природы: абсолютная безплотность духа, если онъ только существуетъ,его полная непричастность къ какимъ бы то ни было физическимъ опредѣленіямъ и отношеніямъ кажется намъ истиною, не допускающею никакого спора. Бытіе духа всецѣло должно исчерпываться чисто-внутренними актами ощущенія, мысли, чувства, воли. Съ этой точки врѣнія, дѣйствіе души на тѣло составляетъ столь гнетущую загадку, что современнаго спиритуалиста постоянно преслѣдуетъ соблазнъ совсѣмъ отвергнуть это дѣйствіе и на мѣсто связи психическаго съ физическимъ поставить простую параллельность явленій того и другого. Положеніе неспиритуалистовъ въ этомъ вопросѣ нисколько не лучше: какъ бы мы ни смотрѣли

на душу, видимъ ли мы въ ней самостоятельное существо или простое явленіе, во всякомъ случаѣ чистая субъективность всего психическаго, его невыводимость за предѣлы внутренняго міра сознанія представляетъ одно изъ самыхъ основныхъ убѣжденій современной философіи, а мысль о дѣйствіи психической силы на тѣлесные процессы находится въ явномъ противорѣчіи съ этимъ убѣжденіемъ. Между тѣмъ при такомъ возврѣніи на содержаніе нашей душевной жизни необходимо должна была измѣниться вся оцѣнка реальности нашего познанія. Для стараго взгляда реальность внѣшняго міра есть истина, не требующая никакихъ доказательствъ, она казалась очевидною сама по себѣ. Мы, напротивъ, увѣрены, что предметомъ нашего непосредственнаго воспріятія являются только состоянія нашего собственнаго сознанія и ничего больше. Что лежитъ за ихъ границей объ этомъ мы можемъ догадываться и умозаключать, но это неизвѣстно намъ прямо. Мы приписываемъ веществу протяженность, движеніе и другія свойства; но мы обязаны помнить, что все это лишь наши заключенія, это только символы, въ которыхъ мы обобщаемъ о матеріальномъ мірѣ то, что о немъ о щ у щ а е м ъ

Сейчасъ приведенныя утвержденія, въ которыхъ новое міросозерцаніе такъ рѣзко противополагается старому, по крайней мѣрѣ въ огромномъ ихъ большинствѣ, для сознанія современныхъ мыслящихъ людей представляютъ своего рода аксіомы. И мы не хотимъ знать, что они были поразительною новостью, когда, около двухсотъ пятидесяти лѣтъ назадъ, Декартъ впервые провозгласилъ ихъ. Этимъ онъ произвелъ настоящую умственную революцію, послѣдствія которой были неисчислимы. Обыкновенно Канта |отчасти впрочемъ съ его соб-

ственныхъ словъ| называютъ Коперникомъ философіи; однако такое наименованіе къ Декарту, конечно, подходитъ гораздо болѣе. Историческая роль Канта, какъ бы высоко мы ни цѣнили ее, блѣднѣетъ предъ дѣломъ Декарта. Вѣдь если безпристрастно опредѣлить окончательную задачу Канта, она сведется къ слѣдующему: онъ хотѣлъ спасти новое философско-научное міросозерцаніе отъ внутреннихъ противорѣчій и оградить его отъ всякихъ посягательствъ, съ одной стороны, отнявъ у него претензіи на проникновеніе въ метафизическую суть вещей, съ другой стороны превративъ его основныя начала въ *a priori* данные законы разума, не отдѣлимые отъ самой конструкціи нашей мысли. Глубочайшій нервъ теоретической критики Канта заключался въ стремленіи установить абсолютный характеръ естествовѣдѣнія въ той его математически-строгой формѣ, которая впервые была послѣдовательно развита Декартомъ. Но кто онъ, - тотъ ли, кто создалъ извѣстное воззрѣніе, или кто его только охраняетъ, хотя бы онъ пользовался при этомъ очень оригинальными и глубокомысленными аргументами? Нѣтъ никакого сомнѣнія, - то, что Кантъ такъ геніально хотѣлъ защитить отъ всѣхъ возможныхъ нападеній, было задумано и создано Декартомъ.

Рене Декартъ или по латыни *Renatus Cartesius* родился 31 Марта 1596 г. въ Ляге, въ Турени, хилымъ и болѣзненнымъ мальчикомъ. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ іезуитской коллегіи въ Ляфлешѣ. Уже въ школѣ онъ поражалъ своихъ учителей своими философскими наклонностями и задавалъ имъ иногда такіе вопросы, которые приводили ихъ въ боль-

тое смущеніе' между товарищами онъ также пользовался репутаціей философа. О своей школѣ Декартъ сохранилъ самое доброе воспоминаніе, но схоластическая наука, которая тамъ преподавалась, его совершенно не удовлетворила. Только математика отвѣчала его поискамъ за яснымъ и точнымъ знаніемъ, и она навсегда осталась его любимымъ предметомъ и тѣмъ идеальнымъ образцомъ истинной науки, по которому онъ старался перестроить всѣ другія человѣческія познанія. Окончивъ курсъ, онъ велъ нѣкоторое время разсѣянный и свѣтскій образъ жизни, прерываемый впрочемъ долговременными періодами сосредоточенныхъ занятій разными математическими изслѣдованіями. Въ 1617 году онъ вступаетъ на военную службу, къ которой предназначила его семья, и служитъ сначала въ нидерландскомъ, потомъ въ нѣмецкомъ войскѣ Иногда ему приходилось принимать дѣятельное участіе въ военныхъ событіяхъ, напр.,онъ находился въ войскѣ, которое выиграло битву при Прагѣ противъ чешскаго короля Фридриха V Пфальцскаго Время спокойствія и досуга онъ всецѣло посвящалъ научнымъ изысканіямъ. Онъ переживалъ очень важную и тяжелую эпоху своей внутренней жизни.Его мучили сомнѣнія и неразрѣшимые вопросы. Школьная наука оставила его неудовлетвореннымъ, и онъ надѣялся почерпнуть твердыя убѣжденія изъ жизненнаго опыта, изъ знакомства съ міромъ и людьми.Однако его путешествія, его изученія людей, обычаевъ, разнообразныхъ мнѣній и вѣрованій, не привели его ни къ чему прочному. Онъ увидѣлъ, что и вездѣ царитъ такое же разнообразіе, такая же противополож-

ность взглядовъ, которыя его смущали среди философовъ. Онъ очень страдалъ и на зимнихъ квартирахъ и въ Нейбургѣ далъ обѣтъ предпринять путешествіе на богомолье въ Лоретто, если Богородица поможетъ ему разрѣшить свои сомнѣнія. Этотъ обѣтъ онъ исполнилъ въ 1624 году. Именно въ Нейбургѣ онъ пришелъ къ открытію "основъ чудеснаго знанія". У него окончательно созрѣваетъ планъ перестроить все знаніе на новыхъ и безспорныхъ основаніяхъ. На эту задачу пересозданія философіи и науки онъ смотритъ какъ на высшее назначеніе всей своей жизни, какъ на божественное призваніе. Ему казалось, что ему было видѣніе и что голосъ свыше призвалъ его преобразовать философію. Въ этомъ отношеніи Декарта можно сравнить съ преобразователемъ древней философіи Сократомъ, который также смотрѣлъ на свое дѣло какъ на божественную миссію. Вернувшись во Францію, онъ не остался въ ней навсегда: и климатъ Франціи ему казался слишкомъ теплымъ, и общественныя связи его тяготили. Онъ уѣхалъ въ Нидерланды, гдѣ и прожилъ цѣлыхъ двадцать лѣтъ |1622 - 1640|, часто мѣняя свое мѣстожительство, чтобы оградить свое уединеніе. Время пребыванія Декарта въ Нидерландахъ было періодомъ высшаго расцвѣта его философскаго творчества. Здѣсь были обнародованы его важнѣйшія произведенія и слава его широко распространилась. Но здѣсь же онъ долженъ былъ испытать и печальныя стороны своей знаменитости: послѣдніе годы Декарта были омрачены злобной полемикой которая возникла между сторонниками его философіи и ортодоксальными партіями, въ которыхъ обѣ стороны не останавливались ни передъ какими средствами.

Очень скромный, замкнутый и даже робкій по своему характеру, болѣ в на свѣтѣ боявшійся столкнуться съ духовным авторитетомъ, Декартъ былъ крайне удрученъ этой борьбой, возгорѣвшеюся около его имени. Онъ рѣшился искать себѣ новаго, болѣе спокойаго убѣжища и принялъ приглашеніе шведской королевы Христины, которая настойчиво звала его къ себѣ. Этотъ переѣздъ въ Швецію былъ для него роковымъ: онъ не вынесъ суроваго климата и умеръ въ Стокгольмѣ I февраля 1650 г.

ЛЕКЦІЯ I я.

Въ прошлой лекціи я уже говорилъ вамъ о чрезвычайной новизнѣ дѣла, предпринятаго Декартомъ. Является очень важный вопросъ: былъ ли Декартъ самъ создателемъ всѣхъ своихъ идей, или онъ, имѣлъ какихъ нибудь предшественниковъ? Несомнѣнно, предшественники у него были, и ихъ не разъ указывали историки философіи. Идеи о непосредственной достовѣрности самосознанія и о вытекающей изъ нея чистой духовности нашего субстанціальнаго Я, съ которыхъ Декартъ начинаетъ свое философское построеніе, болѣе чѣмъ за тысячу лѣтъ до него были съ блестящимъ талантомъ раскрыты въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ блаженнаго Августина, онтологическое доказательство бытія Божія получило подробное развитіе еще у Ансельма Кентерберійскаго, мысль, что индивидуальная природа тѣлъ коренится въ ихъ протяженности, была высказана еще у Ѳомы Аквинскаго, ученіе о безконечности міра находимъ у знаменитаго представителя эпохи Возрожде-

нія Николая Куванскаго и Джордано Бруно. Точно также Декартъ имѣлъ неоспоримыхъ предшественниковъ и въ своихъ чисто научныхъ теоріяхъ: астрономическая теорія Коперника въ его эпоху была уже всѣмъ извѣстна, его современниками были Кеплеръ и Галилей. Но все же приходится скорѣе удивляться необыкновенной скудости внѣшняго матеріала при созданіи декартовой системы, чѣмъ его обилію. Философскія идеи, подобныя декартовымъ, иногда высказывались задолго до него, но обыкновенно въ виду совсѣмъ другихъ цѣлей, на иныхъ основаніяхъ, и очень нерѣдко, по совершенно случайнымъ поводамъ и мимоходомъ, такъ что для насъ теперь трудно опредѣлить, имѣемъ ли мы предъ собою у Декарта дѣйствительное заимствованіе или только простое совпаденіе его мыслей съ нѣкоторыми старыми взглядами. Такъ приходится говорить о философскихъ взглядахъ Декарта. Положеніе науки также, повидимому, представлялось наименѣе удобнымъ для построенія единой, ясной, всеобъемлющей системы. Во время Декарта интересъ къ научнымъ изысканіямъ распространился очень широко, но научное движеніе еще не привело къ прочнымъ и общепризнаннымъ пріобрѣтеніямъ. Достаточно сказать, что о теоріи Коперника тогда еще шли горячіе споры, что ея защитниковъ открыто преслѣдовали, что такіе умы, какъ Бэконъ, ее отвергали, и что самъ Декартъ, въ сущности развивая ее, вынужденъ былъ дѣлать видъ, что онъ ее опровергаетъ. Въ физіологіи фактъ кровообращенія былъ только-что открытъ, и Де-

картъ одинъ изъ первыхъ воспользовался этимъ открытіемъ, за что подвергся насмѣшкамъ. Въ механикѣ еще не были установлены самые основные законы движенія, - въ физикѣ еще не получили опредѣленности даже такія понятія, какъ и н э р ц і я, т о л ч о к ъ, м а с с а. Въ математикѣ тратились силы на разрѣшеніе замысловатыхъ задачъ и математическихъ курьезовъ, и Декартъ первый сдѣлалъ геніальную попытку великаго объединенія различныхъ отраслей математическаго знанія. Методы объясненія явленій природы находились въ состояніи самой хаотической спутанности стараго съ неясно сознаннымъ новымъ. Еще серьезно спорили о томъ, боится ли природа пустоты, и самъ Кеплеръ объяснялъ формы движенія небесныхъ свѣтилъ изъ красоты и гармоніи этихъ формъ. Въ такое-то время возникла декартова теорія міра, которая, несмотря на отдѣльныя фантастическія подробности, болѣе всего поражаетъ необыкновенною близостью своихъ главныхъ положеній къ тѣмъ результатамъ, къ которымъ постепенно приходила новая наука въ теченіе своего болѣе чѣмъ двухсотлѣтняго развитія, и къ тѣмъ проблемамъ, разрѣшить которыя эта наука упорно стремится до нашихъ дней. Достаточно сказать, что Декартъ учитъ о неизмѣнности общей суммы движенія въ мірѣ, что въ своей гипотезѣ вихрей, изъ которыхъ возникаетъ вся міровая система онъ въ значительной степени предвосхищаетъ теорію Лапласа, что явленія свѣта онъ объясняетъ движеніемъ тонкой матеріальной среды, возбуждаемымъ отъ свѣтящихся тѣлъ, что явленія тяжести онъ выводитъ изъ давленія окружающей подвижной среды на находящіяся въ

ней тѣла, что теплоту онъ разсматриваетъ какъ особый видъ движенія, что, наконецъ, несмотря на бѣдность тогдашнихъ физіологическихъ знаній, онъ дѣлаетъ отважную попытку объяснить и жизнь, и дѣятельность одушевленныхъ существъ, какъ чисто механическій процессъ, въ которомъ не замѣшано никакое жизненное начало и который, по крайней мѣрѣ, у животныхъ, не направляется никакою душою, и тѣмъ преду преждаетъ столь распространенное потомъ автоматическое или механическое воззрѣніе на явленія жизни. Чѣмъ болѣе мы вчитываемся въ Декарта, тѣмъ болѣе убѣждаемся, что міръ его гипотезъ есть со всѣмъ нашъ міръ, какъ мы его понимаемъ и толкуемъ только представленной въ болѣе грубыхъ и упрощенныхъ схемахъ сравнительно съ тѣми, въ которыхъ мы привыкли его представлять теперь. Часъ онъ поражаетъ своей близостью къ нашему общему міровоззрѣнію. Напротивъ, современники Декарта встрѣтили его взгляды съ недоумѣніемъ. Въ особенности его "Principia philosophiae", сочиненіе, представляющее наиболѣе систематическое изложеніе его міросозерцанія, производило на читающую публику самое удручающее впечатлѣніе. Гассенди, казалось бы, какъ послѣдователь древнихъ атомистовъ, долженствовавшій сочувствовать взглядамъ Декарта на природу, говоритъ по поводу этого сочиненія: "Не знаю никого, кто имѣлъ бы храбрость прочитать "Принципы" до конца. Ничего не можетъ быть скучнѣе; авторъ убиваетъ читателя, и только дивишься, сколько этотъ вздоръ стоилъ тому, кто его выдумалъ". Вотъ какая характеристика дается этому во всякомъ случаѣ наиболѣе законченному изложенію взглядовъ Декарта однимъ изъ самыхъ талантливыхъ

его современниковъ. Такимъ образомъ Декарта не сразу и не во всемъ оцѣнили справедливо. Тѣмъ не менѣе послѣ нѣкотораго смущенія, овладѣвшаго умами его современниковъ, онъ очень скоро одержалъ своимъ міровоззрѣніемъ полную побѣду.

Для насъ возникаетъ теперь интересный вопросъ: чему же былъ обязанъ Декартъ новизною своихъ идей? Справедливо въ этомъ отношеніи ссылаются на его методъ. въ немъ, самомъ по себѣ, уже заключался цѣлый переворотъ. Декартъ говоритъ: "мы приходимъ въ міръ дѣтьми и произносимъ разныя сужденія о чувственныхъ предметахъ прежде, чѣмъ получимъ полное употребленіе нашего разума, поэтому многіе предразсудки мѣшаютъ познанію истины. Противъ этого, повидимому, нѣтъ другого средства, какъ рѣшиться однажды въ жизни сомнѣваться во всемъ, достовѣрности чего вызываетъ хотя малѣйшее подозрѣніе. Полезно даже все сомнительное считать прямо за ложное, чтобы тѣмъ надежнѣе найти то, что совсѣмъ достовѣрно и познается всего легче".

Итакъ, для Декарта только очевидное, само по себѣ ясное, съ отчетливою раздѣльностью предстоящее нашему уму и то, что изъ этого самоочевиднаго вытекаетъ съ безспорною необходимостью и черезъ это само становится совершенно очевиднымъ - можетъ быть допущено въ систему истиннаго знанія. Все сомнительное должно быть совсѣмъ отброшено, въ интересахъ достовѣрности нашихъ выводовъ его даже слѣдуетъ разсматривать какъ ложное. И Декартъ съ полной искренностью и серьезностью старался подвергнуть всѣ свои понятія этой предварительной процедурѣ очищенія отъ всего предвзятаго, откуда бы оно ни

исходило: только этимъ путемъ надѣялся онъ достигнуть новыхъ и плодотворныхъ истинъ. Въ этомъ случаѣ въ Декартѣ изумляетъ своеобразное сочетаніе искренней, задушевной скромности и суроваго, вызывающаго высокомѣрія. Онъ низко оцѣниваетъ свои способности - безъ всякаго ложнаго смиренія онъ вовсе не хочетъ приписывать себѣ геніальности-и онъ тѣмъ не менѣе мистически убѣжденъ въ своей верховной миссіи, какъ полнаго преобразователя знанія. Эта скромность соединена у него съ глубокою вѣрою въ себя. Откуда же увѣренность? Источникъ его вѣры въ себя - въ его глубокой вѣрѣ въ свой методъ. Странное впечатлѣніе производитъ этотъ человѣкъ, въ которомъ сила умственнаго творчества бьетъ черезъ край, и который все-таки думаетъ, что онъ самъ тутъ не при чемъ, и что все дѣлаютъ нѣсколько методическихъ правилъ, которымъ онъ неуклонно слѣдуетъ въ своихъ разсужденіяхъ и изысканіяхъ: все дѣло въ нихъ, творчество, геніальность здѣсь не только не помогаютъ, но могутъ даже повредить. Онъ отъ души увѣренъ, что достаточно не злоупотреблять своимъ умомъ, не высказывать положительныхъ утвержденійтамъ, гдѣ нѣтъ прямой очевидности или несомнѣнныхъ доказательствъ, признавать за истину только то, что ясно и отчетливо нами понято, - и самая заурядная голова превзойдетъ любого генія, если тотъ не въ такой же степени осмотрителенъ. Оттого Декартъ въ своихъ философскихъ выводахъ прежде всего ищетъ простоты и общедоступности. Съ мнительностью истинно-оригинальнаго таланта онъ старается понизить ходъ своихъ разсужденій до уровня самыхъ

среднихъ ум въ и не только не думаетъ блистать своимъ гл б ко кслѣемъ, но скорѣе заботится о томъ, чтобы по возможности скрыть его за обыкновенными соображеніями здраваго смысла. Подобно Сократу, онъ не боится быть банальнымъ, если это помогаетъ быть убѣдительнымъ и наглядным Поэтому при первомъ знакомствѣ съ его произведеніями современ-ный читатель испытываетъ нѣкоторое разочарованіе: его изложеніе кажется наивнымъ, - онъ посвящаетъ слишкомъ много мѣста размышленіямъ, имѣвшимъ цѣну только для его времени, можетъ быть, нерѣдкіе слѣды схоластики въ его аргументаціи въ значительной мѣрѣ объясняются желаніемъ Декарта облекать свою мысль въ привычныя для всѣхъ формы, если это не вредитъ ясности заключеній. Декартъ менѣе всего заботился о созданіи системы, отпечатлѣвающей всѣ особенности его индивидуальнаго генія, - онъ думалъ лишь о внѣдреніи въ умы современниковъ идей, которыя могли бы быть пригодны для всѣхъ одинаково. Отсюда вытекаютъ нѣкоторыя особенности въ литературномъ стилѣ Декарта онъ высказываетъ свои взгляды снисходительнымъ тономъ учителя, который обращается къ незрѣлымъ подросткамъ, впервые начинающимъ учиться Вообще надо замѣтить, что Декартъ и по своему внѣшнему обращенію, и въ своемъ литературномъ стилѣ всегда стремился выдѣлиться изъ среды тяжелыхъ цеховыхъ ученыхъ своего времени; онъ хотѣлъ явиться совсѣмъ свѣтскимъ ученымъ

Въ чемъ же состояла система Декарта и какъ онъ развивалъ ее? было бы довольно трудно передать всѣ подробности ея со ія и всѣ изгибы ея ар гументаціи, которыя затрудняютъ пониманіе послѣ-

менного читателя архаичностью своихъ формъ. Но въ этомъ нѣтъ и надобности, потому что именно воззрѣнія Декарта болѣе чѣмъ всякаго другого мыслителя имѣютъ то неоцѣненное преимущество, что ихъ можно передать самымъ простымъ языкомъ, помимо всѣхъ условныхъ пріемовъ доказательствъ и опредѣленій, и это нисколько не исказитъ ихъ смысла. Остовъ системы Декарта отличается необыкновенною опредѣленностью; въ понятіяхъ, съ которыми онъ имѣетъ дѣло, не заключено никакихъ условныхъ тонкостей; онъ чувствуетъ инстинктивное отвращеніе ко всему, что не допускаетъ математически отчетливой формулировки. Поэтому общую основу міросозерцанія Декарта, въ которой, однако, сказываются всѣ основныя его особенности, можно выразить въ рядѣ весьма несложныхъ размышленій.

Каковы же эти размышленія, если выразить ихъ кратко? Всего яснѣе они повидимому могутъ быть формулированы такъ: чтобы достигнуть истины, нужно отвергнуть все, что можетъ вызывать хотя малѣйшее сомнѣніе, даже слѣдуетъ признать все это за ложь, и тогда посмотрѣть, что у насъ останется, какъ вполнѣ несомнѣнное. Но что же тогда считать достовѣрнымъ? Чего нельзя подвергнуть сомнѣнію? Мы, напримѣръ, вѣримъ нашимъ чувствамъ и полагаемъ, что съ ихъ помощью мы воспринимаемъ существованіе дѣйствительныхъ вещей внѣ насъ. Однако чувства насъ нерѣдко обманываютъ, а простое благоразуміе не позволяетъ очень довѣрять тому, кто насъ обманулъ хотя однажды; далѣе, во снѣ мы постоянно видимъ предметы и событія, которыхъ нигдѣ нѣтъ и не было, а по какому очевидному признаку можно от-

личить сонъ отъ бдѣнія? Кто намъ поручится, что мы не грезимъ всегда, и что вся наша жизнь не есть чисто субъективное сновидѣніе. Итакъ, въ показаніяхъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ мы можемъ сомнѣваться и потому должны ихъ отвергнуть.

Далѣе у насъ есть другой также повидимому достовѣрный родъ познанія. мы вѣримъ логической очевидности отдѣльныхъ положеній и выводовъ изъ нихъ, наприм., въ математикѣ. Но, вопервыхъ, мы въ жизни нерѣдко наблюдаемъ, что люди ошибаются даже и въ такихъ вещахъ и принимаютъ за самоочевидную истину то, что намъ кажется ложнымъ, во-вторыхъ, намъ говорятъ о всемогущемъ Богѣ, который создалъ насъ, - развѣ не могъ Онъ сотворить насъ такъ, чтобы мы постоянно обманывались и причимали ложь за правду? Разъ для этого существуетъ хотя малѣйшая возможность, мы не должны довѣрять нашимъ познаніямъ.

И вотъ, идя этимъ путемъ, мы можемъ отринуть, какъ сомнительное, рѣшительно все, во что мы когда-нибудь вѣрили. Мы можемъ легко представить себѣ, что нѣтъ ни Бога, ни неба, ни какихъ нибудь вещей вокругъ насъ, что у насъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, ни тѣла. Ч. же намъ останется, какъ достовѣрное? Можно сомнѣваться и въ Богѣ, и въ мірѣ, и въ нашемъ собственномъ тѣлѣ, въ одномъ нельзя сомнѣваться, - нельзя даже этого и попробовать, - въ томъ, что мы с о м н ѣ в а е м с я, нельзя сомнѣваться въ томъ, что я, думающій, что ничего нѣтъ, это д у м а ю . А если я думаю, то, стало быть, с у щ е с т в у ю, - одно другое подразумѣваетъ съ неизбѣжностью. Итакъ, я мыслю, слѣдовательно существую, есмь, - *cogito, ergosum*, вотъ единственная, совсѣмъ безспорная истина, кото-

рая намъ осталась. Мое собственное бытіе есть вещь абсолютно несомнѣнная, - отъ него и должна отправляться настоящая философія во всѣхъ своихъ выводахъ.

ЛЕКЦІЯ 14-я.

Въ прошлой лекціи я ознакомилъ Васъ съ общей точкойотправленія философіи Декарта. Онъ начиналъ съ методическаго сомнѣнія во всѣхъ вѣрованіяхъ, предположеніяхъ и утвержденіяхъ, которыя могутъ вызвать противъ себя какія бы то ни было возраженія. Онъ считаетъ полезнымъ даже признавать ихъ просто за ложныя. И онъ убѣждаетъ, что,послѣ такого предварительнаго очищенія нашихъ взглядовъ отъ всего сомнительнаго, намъ остается, какъ нѣкоторая непоколебимая истина, только наше собственное существованіе, какъ размышляющихъ субъектовъ. Можно сомнѣваться въ Богѣ, въ мірѣ, въ собственномъ тѣлѣ, но нель я соинѣваться въ томъ, что мы сами, размышляя о всѣхъ подобныхъ предметахъ, тѣмъ самымъ существуемъ. Я мыслю, слѣдовательно, существую. Самъ Декартъ въ своемъ "Разсужденіи о методѣ" | Discours de la méthode |[x] такъ излагаетъ исходную точку зрѣнія всей своей философской системы: "Я счелъ необходимымъ отвергнуть какъ совершенно ложное все то, что могло подлежать хоть малѣйшему сомнѣнію, чтобы увидѣть потомъ, не останется ли во мнѣ чего-нибудь совсѣмъ безспорнаго. Такъ, чувства насъ иногда обманываютъ

---

x| Кромѣ этого небольшого сочиненія, вышедшаго вмѣстѣ съ Dioptrique, Météores и Géometrie, подъ заглавіемъ: "Essays philosophiques", Лейденъ 1637, здѣсь слѣдуетъ упомянуть еще слѣдующія: Meditationes de prima philosophia". Paris 1641, гдѣ Декартъ первые подробно развилъ основныя идеи своей философіи, "Principia philosophiae". Amst 1644 наиболѣе полное и систематическое изложеніе его міросозерцанія и "Les passions de l'âme" — психологическая монографія, имѣющая значеніе также для этическихъ взглядовъ Декарта.

я рѣшился предположить, что нѣтъ ничего отвѣчающаго ихъ показаніямъ. Есть люди, которые ошибаются, разсуждая о самыхъ простыхъ вопросахъ геометріи и впадаютъ въ неправильныя заключенія, полагая, что я могу ошибаться, какъ и всякій другой, я отвергнулъ, какъ ложныя, всѣ основанія, которыя прежде принималъ за доказательства. Наконецъ, наблюдая, что тѣ же самыя мысли, которыя приходятъ намъ въ голову на яву, могутъ намъ представиться и во снѣ, при чемъ въ нихъ уже не будетъ содержаться никакой истины, я рѣшился думать, что всѣ мысли, которыя когда нибудь появлялись въ моемъ умѣ, содержатъ не болѣе достовѣрности, чѣмъ грезы моихъ сновидѣній. Но тотчасъ же, увидѣлъ, что въ то самое время, когда я хотѣлъ думать, что все есть ложь, было совершенно необходимо, чтобы я, который это думалъ, чѣмъ нибудь былъ: замѣтивъ, что эта истина я мыслю, слѣдовательно, существую?, - настолько тверда и безспорна, что самыя сумасбродныя предположенія скептиковъ не въ силахъ ее поколебать, я понялъ, что я могу безъ всякихъ сомнѣній принять эту истину за первое начало философіи, котораго я искалъ".

Итакъ, сужденіе или положеніе мыслю, слѣдовательно есмь, въ глазахъ Декарта есть краеугольный камень всей философіи, только оно побѣждаетъ всѣ сомнѣнія, только оно дѣлаетъ знаніе возможнымъ. Поэтому, строгая мысль должна отправляться отъ него, если она дѣйствительно стремится къ тому, чтобы ея заключенія были неоспоримы. Въ немъ должно лежать начало и мѣрило всего достовѣрнаго для насъ.

Но какъ же оно можетъ быть имъ? Какъ отправлять-

ся отъ этого положенія, чтобы построить всю совокупность основныхъ истинъ философіи? Какъ имъ воспользоваться? Чтобы это понять, нужно отвѣтить на слѣдующій вопросъ: почему я безусловно, безъ всякой возможности колебаній убѣжденъ въ справедливости сужденія: мыслю, слѣдовательно есмь? Вѣдь причину для этого можно указать только одну: я потому не могу сомнѣваться въ этомъ положеніи, что я съ ясностью и отчетливостью, которыхъ ничто не можетъ смутить, сознаю, что я мыслю, и если мыслю, и пока мыслю, необходимо существую, такъ что первое |мышленіе| неизбѣжно подразумѣваетъ второе |существованіе|. Итакъ, я не сомнѣваюсь, ибо сознаю вѣрность моего сужденія ясно и отчетливо и единственно поэтому я въ немъ не сомнѣваюсь. Первое утвержденіе: *cogito, ergo sum*, потому принимается мною, что ясность и отчетливость съ нимъ неразрывны. Слѣдовательно, вообще можно сказать, что мѣрило истины для насъ ясность и отчетливость ея познанія. Итакъ вотъ тотъ критерій, которому всегда долженъ подчиняться настоящій философъ: истинно только то, что ясно и отчетливо вытекаетъ изъ того, что намъ извѣстно ясно и отчетливо. Этотъ критерій долженъ дать намъ руководящую нить, слѣдуя которой мы должны раскрыть все доступное человѣческому разуму.

Опираясь на установленный такимъ образомъ критерій, Декартъ строитъ цѣлый рядъ философскихъ истинъ. Прежде всего изъ сужденія "мыслю, слѣдовательно, существую", вытекаетъ познаніе природы нашего собственнаго Я, нашего внутренняго существа. Въ самомъ дѣлѣ, что я такое? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ

тотъ путь предварительнаго сомнѣнія во всѣхъ философскихъ истинахъ, которымъ пошелъ Декартъ оказываетъ весьма важную услугу. Мы усумнились въ своемъ тѣлѣ и отвергли его, отвергли весь матеріальный міръ вообще, а въ себѣ усумниться не могли. Что же изъ этого вытекаетъ? Это значитъ, что наше Я не есть что-нибудь тѣлесное. Будь оно существомъ тѣлеснымъ, матеріальнымъ мы никакъ не могли бы съ несомнѣнностью признавать его бытіе, въ то же самое время отвергая всѣ тѣлесныя вещи и всѣ тѣлесныя свойства.. А вѣдь мы сейчасъ сдѣлали именно это. Наше Я есть нѣчто совсѣмъ несомнѣнное для насъ, слѣдовательно, мы что-то въ немъ непосредственно и прямо воспринимаемъ, безъ всякой возможности это отвергнуть; но, очевидно, это прямо въ нашемъ Я данное не есть ни протяженность, ни фигура, ни движеніе, потому что тогда эти тѣлесныя свойства обладали бы для насъ такою же несомнѣнностью, какъ и наше Я, между тѣмъ мы въ нихъ могли усумниться. Для меня одно достовѣрно: я мыслю. Итакъ, мысль, сознаніе - вотъ единственно, что составляетъ меня для меня самого.

А если это вѣрно, то этимъ совершенно ясно опредѣляется что такое наша душа. Какъ мы сейчасъ видѣли, въ состояніяхъ нашего сознанія мы не воспринимаемъ никакихъ матеріальныхъ признаковъ, - это означаетъ, что они не суть состоянія какого-нибудь тѣла: еслибы они были тѣлесными состояніями, они необходимо представляли бы изъ себя какое-нибудь движеніе, какую-нибудь протяженность, какую-нибудь фигуру. Но съ другой стороны, наше сознаніе, очевидно, не можетъ быть только чистымъ, абсолютнымъ свой-

ствомъ, не принадлежащимъ ничему: вѣдь н и ч т о не имѣетъ свойствъ и состояній. Гдѣ даны свойства и состоянія, тамъ есть и предметъ или с у б с т а н ц і я, которой они принадлежатъ. С у б с т а н ц і я и с в о й с т в о противоположны другъ другу только для нашей отвлекающей мысли, а не въ дѣйствительности и не въ конкретномъ воспріятіи: уничтожьте всѣ свойства - и не будетъ никакой вещи или субстанціи; уничтожьте субстанцію, - исчезнутъ всѣ свойства. Это значитъ, что въ состояніяхъ нашего сознанія намъ непосредственно раскрывается ихъ субстанція, т.е. д у ш а. Душа есть м ы с л я щ а я с у б с т а н ц і я. И разъ наша мысль не имѣетъ въ себѣ никакихъ тѣлесныхъ свойствъ и опредѣленій, наша душа есть субстанція н е м а т е р і а л ь н а я.

Этотъ принципъ соотносительности субстанціи и ея состояній и свойствъ, который въ болѣе общей формѣ выражается положеніемъ: "изъ ничего ничего не бываетъ" играетъ очень важную роль во всей докантовской философіи. Это положеніе является здѣсь, такъ сказать, метафизической аксіомой, критеріемъ для оцѣнки всѣхъ метафизическихъ гипотезъ.

Въ связи съ этимъ мы должны утверждать, что чѣмъ болѣе извѣстны намъ состоянія субстанціи, тѣмъ яснѣе намъ сама субстанція. Но мы все познаемъ чрезъ наше сознаніе и въ немъ; итакъ, наша душа для насъ есть самая извѣстная, самая ясная вещь на свѣтѣ. Познавая какіе-нибудь предметы, внѣшніе для насъ, мы должны исходить изъ того, что содержится въ ней, въ душѣ. Что же? Даютъ ли въ нашемъ Я какія-нибудь основанія утверждать, что кромѣ насъ, су-

ществуетъ еще что-нибудь?

Декартъ глубоко убѣжденъ, и въ этомъ заключается для него переходъ къ объективному знанію, что для такого вывода отъ насъ самихъ къ тому, что внѣ насъ дана несомнѣнная необходимость во всемъ строѣ нашего существованія. Мы съ абсолютною достовѣрностью знаемъ, что мы не сами себя произвели на свѣтъ, еслибы было иначе, мы могли бы одарить себя всевозможными совершенствами, какія только мы способны представить себѣ Между тѣмъ наше существованіе длится во времени, поэтому, если бытіе наше отъ насъ не зависитъ, очевидно, должна существовать какая-то сила, которая не только вызываетъ насъ къ бытію, но и удерживаетъ насъ въ жизни въ каждый новый наступающій моментъ, - эта сила даетъ и начало нашему бытію, и охраняетъ его продолженіе. Что же это за сила? Она неизбѣжно рисуется для насъ чертами совершенства и могущества, не допускающими никакого сравненія съ тѣмъ, что мы замѣчаемъ въ себѣ. Ея совершенство тѣмъ болѣе возрастаетъ въ нашихъ глазахъ, когда мы подумаемъ, что вѣдь и ее что - нибудь утверждаетъ и удерживаетъ въ бытіи, и что, если это дѣлаетъ не она сама. то мы опять должны вообразить ея подобіе внѣ ея, которое охраняетъ ее и насъ, и такъ повторять безъ конца. Другими словами, наша мысль можетъ успокоиться только на идеѣ такого существа, которое зависитъ лишь отъ себя,не нуждается ни въ чьей поддержкѣ и обладаетъ всѣми совершенствами. Такое существо мы называемъ Богомъ.

Это и есть собственно одно изъ важнѣйшихъ до-

казательствъ бытія Божія у Декарта, которое я помѣщаю первымъ, хотя историческій порядокъ возникновенія этихъ доказательствъ и не совсѣмъ такой. Существованіе матеріальной дѣйствительности Декартъ доказываетъ уже послѣ, обосновывая ее изъ своего признанія Божества.

Другое доказательство бытія Божія получаетъ у Декарта такой видъ: мысль о Богѣ живетъ въ нашемъ сознаніи, а между тѣмъ самое ея присутствіе въ насъ не составляетъ ли величайшей загадки? Вѣдь сами мы несовершенны и конечны, - какъ же можемъ мы создать идею о существѣ безконечномъ и объемлющемъ всѣ совершенства? Откуда можемъ мы достать матеріалъ для этойидеи? Вѣдь изъ ничего ничего не бываетъ; совершенное не можетъ быть продуктомъ того, въ чемъ совершенства нѣтъ. Въ нашемъ умѣ не можетъ содержаться такого образа, которому нѣтъ никакого соотвѣтствія ни въ насъ, ни внѣ насъ; но въ насъ несомнѣнно отсутствуютъ тѣ высшія совершенства, которыя мы предлагаемъ въ Богѣ, - итакъ, мы съ полнымъ основаніемъ заключаемъ, что они даны въ нѣкоторомъ существѣ, отъ насъ отличномъ; это существо и есть Богъ.

Съ этой точки зрѣнія, что же будетъ идея Бога въ нашемъ умѣ. Ясно, что это будетъ нѣчто внесенное въ насъ, Но кѣмъ же? Какое нибудь конечное существо не могло бы вызвать въ нашемъ умѣ эту идею о существѣ безконечно совершенномъ. А если такъ, то,очевидно, что только это безконечно-совершенное существо или Богъ и могло быть причиной нашей идеи о немъ. Но это идея есть въ нашемъ сознаніи, - значитъ есть и Богъ, какъ причина ея.

Затѣмъ слѣдуетъ тотъ аргументъ, который Декартъ особенно выдвигаетъ на первый планъ и который онъ считаетъ осо енно прочнымъ и доказательнымъ. Онъ сводится къ слѣдующему. Чтобы убѣдиться въ неизбѣжности признать существованіе Бога за непоколебимую истину философіи, достаточно разсмотрѣть простую идею о Немъ. Возьмемъ наше понятіе о всевѣдущемъ, всемогущемъ и всесовершенномъ существѣ. какое бытіе въ немъ подразумѣвается? Очевидно, для такого существа мыслимо бытіе не какъ случайное, или только возможное, а какъ необходимое и вѣчное. Если источникъ его бытія въ немъ самомъ, такое существо не должно быть только возможнымъ при нѣкоторыхъ особыхъ условіяхъ, - для него нѣтъ условій внѣ его самого, - и оно не можетъ возникнуть лишь по благопріятному случаю оно мыслимо лишь даннымъ всегда и необходимо. Что же это значитъ? Это значитъ, что подобно тому, какъ изъ представленія о треугольникѣ вытекаетъ равенство суммы его внутреннихъ угловъ двумъ прямымъ, какъ въ простомъ представленіи о Богѣ заключается съ очевидностью его необходимое и вѣчное бытіе.

Этотъ аргументъ представляется въ высокой степени интереснымъ. Въ немъ Декартъ вернулся къ тѣмъ соображеніямъ, которыя впервые были формулированы у знаменитыхъ схоластиковъ,реалистовъ,напр.,у Ансельма Кентерберійскаго и получили общее названіе онтологическаго аргумента.Такимъ образомъ,Декартъ въ этомъ доказательствѣ воскресилъ схоластику,въ одномъ изъ ея наиболѣе оригинальныхъ проявленій.Декартъ усовершенствовалъ аргументъ Ансельма и далъ ему форму болѣе утонченную,но онъ не уничтожилъ той искусственности,которая

лежитъ въ самомъ основаніи этого аргумента и которая была замѣчена уже самими схоластиками. Судьба онтологическаго аргумента бытія Божія въ философіи вообще, замѣчательна. Съ легкой руки Декарта онъ надолго удерживается въ новой философіи у самыхъ лучшихъ и глубокихъ ея представителей. И въ нѣкоторомъ отношеніи имъ пользуются и до сихъ поръ въ числѣ другихъ традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія. Между тѣмъ тотъ паралогизмъ, который лежитъ въ основаніи этого доказательства представляется довольно очевиднымъ. Какъ бы не мѣняли его внѣшнее выраженіе какія бы объясняющія аналогіи ни приводили, все таки по его построенію выходитъ, что идея Бога, т.е. концепція нашего ума, его продуктъ своимъ содержаніемъ какъ будто заставляетъ существовать свое подобіе внѣ ума, и это подобіе оказывается источникомъ реальности всего міра, бытія всѣхъ вещей. Въ чемъ же причина такого долгаго и прочнаго признанія истинности онтологическаго аргумента? И сила, и слабость этого доказательства состоитъ въ томъ, что въ немъ утвержденія умозрительно-вѣрныя связаны логически невѣрно, такъ однако, что трудно уследить съ перваго взгляда, въ чемъ именно заключается ошибка. Если взглянуть на это доказательство объективно, то оказывается, что въ немъ высказываются два утвержденія: одно изъ нихъ выставляется, какъ основаніе вывода, другое, какъ самый выводъ. Въ первомъ изъ нихъ высказывается, что абсолютное начало вещей |если таковое существуетъ| можетъ имѣть бытіе только необходимое, а не случайное. Это положеніе можно считать совершенно безспорнымъ, оно вытекаетъ изъ самаго понятія объ абсолютномъ началѣ, которое не мо-

жетъ быть мыслимо иначе, какъ вѣчнымъ и необходимымъ, существующимъ только отъ себя; при противоположныхъ предположеніяхъ идея о немъ сама себѣ противорѣчитъ|хотя при этомъ и надо помнить, что это сужденіе на самомъ дѣлѣ всегда условно.| Второе утвержденіе,| которое въ онтологическомъ доказательствѣ принимаетъ форму вывода изъ перваго|, что абсолютное начало имѣетъ въ дѣйствительности это необходимое и вѣчное бытіе, справедливо не менѣе перваго. Всѣ философскія теоріи - какое нибудь абсолютное начало признаютъ непремѣнно. Но при этомъ совершенно ясно, что абсолютное не потому должно быть признано существующимъ, что его бытіе содержится въ его идеѣ и выводится изъ нея съ математической необходимостью, оно должно быть признано просто потому, что безъ него немыслимы условныя и конечныя вещи - немыслимъ міръ - не мыслимы ни окружающая насъ вселенная, ни наше собственное существованіе, - а что они существуютъ,что они намъ даны,это мы прямо знаемъ изъ всего нашего опыта.Если здѣсь еще можетъ быть въ чемъ-нибудь сомнѣніе, такъ это только во внѣшнемъ мірѣ, но въ своемъ собственномъ существованіи сомнѣваться нельзя. Дѣйствительность абсолютнаго необходимо предполагается фактомъ бытія конечныхъ существъ и только изъ него можетъ быть выведена.Итакъ, оба утвержденія, взятыя въ своей отдѣльности, - правильны. Ошибка въ построеніи этой аргументаціи заключается только въ томъ, что второе утвержденіе вовсе не есть и не можетъ быть выводомъ изъ перваго, а выражаетъ истину совершенно самостоятельную и принятую на совершенно другихъ основаніяхъ.[Изъ того, что по идеѣ Божества его бытіе можно

мыслить только необходимымъ, а не случайнымъ, нисколько изъ вытекаетъ, что оно существуетъ на дѣлѣ. Ко всякой реальности чего нибудь можно заключать только на основаніи реальности, намъ уже извѣстной и данной а если никакойреальности не дано, то не можетъ быть и никакого заключенія къ другой реальности. Къ реальности Бога для нашей отвлеченной мысли можно перейти только отъ реальности міра или чего-нибудь въ мірѣ даннаго. Между тѣмъ онтологическій аргументъ никакойреальности, которая была бы дана, не предполагаетъ. Несостоятельность онтологическаго доказательства съ наибольшей очевидностью была показана Кантомъ, вообще возставшаго противъ той догматической формы философіи, которая получила свое начало у Декарта. Однако и Канту не удалось совсѣмъ устранить этотъ аргументъ изъ философіи. Одинъ изъ самыхъ талантливыхъ и оригинальныхъ представителей нѣмецкой идеалистической школы, которая развилась подъ непосредственнымъ вліяніемъ Канта, Гегель, опять вернулся къ онтологическому доказательству; онъ пошелъ даже гораздо далѣе Декарта: вся его система, какъ впослѣдствіи увидите, основана на томъ предположеніи, что отъ чистаго понятія, взятаго отвлеченно отъ всякой дѣйствительности, можно перейти къ отвѣчающей этому понятію реальности и даже вывести изъ него необходимость этой реальности во всѣхъ стадіяхъ ея развитія, во всѣхъ ея законахъ и формахъ.

Такимъ путемъ Декартъ приходитъ къ убѣжденію, что бытіе Божіе есть очевидная истина разума. Логически обосновавъ бытіе Божіе, онъ уже изъ него доказываетъ бытіе внѣшняго, матеріальнаго міра. Дѣйствительно, если мы признаемъ, что кромѣ насъ существуетъ Богъ то въ связи съ этимъ неизбѣжно возни-

кает вопросъ. должны ли мы этимъ ограничиться? Вѣдь каждый убѣжденъ въ существованіи безчисленныхъ тѣлесныхъ в й, составляющихъ матеріальный міръ, который простирается вокругъ насъ въ длину, ширину и глубину, который дѣлится на части разнообразной формы, въ которомъ происходятъ движенія въ разныхъ направленіяхъ, который вызываетъ въ насъ ощущенія цвѣтовъ, запаховъ, боли и т.д. Можно ли думать, что этого міра совсѣмъ нѣтъ, и онъ только намъ представляется? Конечно, въ Богѣ достаточно могущества, чтобы вызвать въ насъ иллюзіи, какія угодно. Однако можно сильно сомнѣваться, чтобы вообще было сообразно съ природой Божества преднамѣренно создавать иллюзіи. Мы считаемъ Бога существомъ всесовершеннымъ, не слѣдуетъ ли намъ допустить въ немъ хотя настолько совершенства, что онъ не долженъ желать насъ обманывать? Поэтому вѣра въ реальность внѣшняго міра есть нравственное требованіе, вытекающее изъ нашего пониманія истинной сущности Божества. Но только въ силу этого требованія мы и можемъ смотрѣть на матеріальную дѣйствительность, какъ на что-то несомнѣнное. На самомъ дѣлѣ, непосредственно и прямо мы знаемъ только свою душу и то, что въ ней дѣлается. О матеріальномъ мірѣ мы только умозаключаемъ и вѣримъ въ него, но никогда съ нимъ прямо не соприкасаемся, хотя весьма распространенный предразсудокъ и заставляетъ насъ думать, что именно реальность матеріальной природы есть самая достовѣрная истина въ свѣтѣ.

Итакъ, мы должны вѣрить во внѣшній міръ, потому что Богъ, въ своей вѣчной правдивости, не

могъ допустить, чтобы наши ясныя и отчетливыя понятія о вещественной природѣ, внушаемыя намъ нашимъ естественнымъ разумомъ, были только самообманомъ съ нашей стороны. Но о какихъ же свойствахъ матеріальныхъ предметовъ имѣемъ мы ясное и отчетливое знаніе? Развѣ огромное большинство ходячихъ представленій о внѣшней дѣйствительности не страдаетъ темнотою, смутностью и противорѣчивостью? Въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія, но это зависитъ исключительно отъ того, что мы чувственныя качества вещей принимаемъ за ихъ настоящія, собственныя качества. Мы приписываемъ тѣламъ и цвѣта, и звуки, и запахи, и теплоту, и холодъ, и жесткость и мягкость, - пожалуй, даже готовы приписать имъ ту боль, которую мы испытываемъ неосторожно натыкаясь на нихъ. Все это мы готовы разсматривать, какъ ихъ собственныя свойства. Но именно въ этомъ и лежитъ главный корень ложности нашихъ сужденій о вещественной природѣ. Всѣ эти качества суть только наши ощущенія, зависящія отъ связи нашей души съ организаціей нашего тѣла, - они показываютъ, полезны намъ или вредны предметы, но не выражаютъ никакой ясной идеи о самихъ предметахъ. Оттого всѣ эти свойства вполнѣ могутъ отсутствовать въ вещахъ, и вещи при этомъ нисколько не пострадаютъ, ихъ бытіе останется тѣмъ же. Но есть другія свойства матеріальныхъ предметовъ, которыя доставляютъ совершенно ясное и отчетливое содержаніе для нашихъ размышленій, и которыхъ даже мысленно нельзя отдѣлить отъ вещей, не уничтоживъ или не измѣнивъ этихъ послѣднихъ, - таковы: протяженность, величина, фигура, движеніе. Только

эти свойства и только ихъ одни можно приписать матеріальной природѣ въ ней самой. Но фигура, величина, движеніе суть только различныя проявленія протяженности. итакъ, тѣло или матерія есть субстанція п р о т я ж е н н а я, - въ этомъ вся ея сущность.

Такимъ образомъ Декартомъ устанавливается бытіе въ мірѣ субстанцій двухъ видовъ: субстанціи нематеріальной - духа, и субстанціи матеріальной или протяженной тѣла

Лекція 15-я.

Теперь, когда мы уже ознакомились съ общимъ ходомъ мысли и съ основными построеніями Декарта мы можемъ перейти къ изложенію его системы въ ея цѣломъ. Связь идей теперь будетъ ясна для насъ, потому что мы знаемъ, какимъ путемъ Декартъ до нихъ дошелъ, какъ онѣ въ его умѣ сложились и что они для него значили. По теоріи Декарта, причина всѣхъ вещей лежитъ въ безконечномъ Божествѣ. Ему одному принадлежитъ самобытная, полная, истинная дѣйствительность, поэтому, только одного Бога можно назвать субстанціей въ строгомъ смыслѣ слова. Субстанціей называется то, что существуетъ отъ себя и ни въ чемъ постороннемъ, ни въ какой внѣшней поддержкѣ не нуждается. Такое опредѣленіе субстанціи во всей строгости значенія этого термина можно очевидно дать только Богу. Всѣ другія вещи созданы имъ и, слѣдовательно, во всемъ отъ него зависятъ Однако Декартъ говоритъ, что и сотворенныя вещи могутъ быть названы субстанціями, хотя уже въ другомъ, болѣе широкомъ и не столь стро-

гомъ смыслѣ слова. Дѣло въ томъ, что эти вещи такие до извѣстной степени самостоятельны, но ихъ самостоятельность относительна, потому что для своего существованія онѣ непрерывно нуждаются въ Божественномъ содѣйствіи. Субстанціями въ этомъ смыслѣ являются для Декарта тѣ сотворенныя вещи |творенія|, которыя нуждаются для своего существованія только въ Богѣ, а не другъ въ другѣ. Но субстанціей отнюдь нельзя назвать какого-нибудь свойства.

По ученію Декарта Богъ творитъ міръ конечныхъ вещей актомъ чистой свободы. Онъ существо абсолютно свободное, т.е. его свобода не ограничена ничѣмъ. Для Божественной воли нѣтъ заранѣе поставленныхъ законовъ добра и зла, нѣтъ никакого заранѣе предпочитаемаго идеала, которому Богъ вынужденъ былъ бы слѣдовать; напротивъ Богъ самъ есть совершенно самобытный источникъ всякихъ нормъ добраго и злого. Міръ не потому былъ созданъ, что онъ осуществлялъ идеалъ добра, а потому міръ хорошъ, потому онъ соотвѣтствуетъ законамъ добра, что онъ созданъ. |Въ этой теоріи, по которой воля Бога и ея чистый произволъ ставится основнымъ опредѣленіемъ Божественной сущности, Декартъ расходится съ большинствомъ христіанскихъ мыслителей|.

Въ противоположность чистому раціонализму общая точка зрѣнія философіи Декарта является ясно выраженымъ в о л ю н т а р и з м о м ъ, т.е. признаніемъ самоопредѣляющейся воли за основную стихію Божественной сущности Въ этомъ отношеніи взгляды Декарта напоминаетъ возврѣнія знаменитаго схоластика Дунса Скотта.

Таково ученіе Декарта о Богѣ. Созданный Богомъ міръ состоитъ, по Декарту, изъ сотворенныхъ субстанцій двухъ видовъ: однѣ изъ нихъ души, другія-тѣла. Сущность души заключается въ мышленіи. Душа есть сила мыслящая, или сознающая, и только это, - никакихъ другихъ опредѣленій и признаковъ ей приписать нельзя. Все, что въ ней происходитъ, суть лишь различныя состоянія мыслящей дѣятельности, познаніе, воля, чувство - все это не болѣе, какъ внутреннія измѣненія мыслящаго начала, которыя предполагаютъ сознаніе, какъ условіе своего бытія; внѣ сознанія имъ нигдѣ нѣтъ мѣста. Міру душъ противополагается въ системѣ Декарта міръ тѣлъ. Душа и тѣло, сами по себѣ, не имѣютъ ничего общаго между собою, - только въ человѣкѣ они какъ бы слиты Божественнымъ творческимъ актомъ въ одно существо и находятся въ тѣсной связи и гармоніи. Но по существу своему они представляютъ скорѣе полное взаимное отрицаніе. Сущность тѣла въ его протяженности: каждое тѣло имѣетъ длину, ширину и глубину, каждое тѣло обладаетъ какою-нибудь геометрическою формою, каждое тѣло можетъ двигаться въ различныхъ направленіяхъ. Этимъ природа тѣла вполнѣ исчерпывается - никакихъ иныхъ признаковъ ясная мысль тѣламъ приписать не можетъ.

Изъ такого основного ученія о тѣлесной природѣ вытекаетъ у Декарта цѣлый рядъ необходимыхъ послѣдствій для математической физики вообще. Если вѣрно, что все тѣлесное протяженно и не имѣетъ никакихъ другихъ качествъ, то должно быть справедливымъ и обратное положеніе: все протяженное тѣлесно, такъ какъ протяженность и тѣлесность тогда совершенно совпадаютъ между собою. Поэтому, в

первыхъ, въ природѣ нигдѣ н ѣ т ъ п у с т о т ы: пустоту считаютъ протяженной; но если она протяженна, то она уже есть тѣло, а не пустота, - не можетъ же ничто обладать протяженностью; это значитъ, что всякая протяженность непремѣнно принадлежитъ субстанціи, т.е. тѣлу, и стало быть все пространство міра сплошь наполнено тѣлами. Во-вторыхъ, изъ этого же опредѣленія тѣлесной природы, какъ субстанціи протяженной вытекаетъ е д и н с т в о вещества во вселенной: части міра различаются между собою только величиною, положеніемъ формою, внутренняя сущность ихъ всегда одна, - она состоитъ исключительно въ протяженности; при этомъ во вселенной нигдѣ нѣтъ дѣйствительно пустыхъ пространствъ, - она представляетъ непрерывное цѣлое въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова; итакъ, матерія и по своему внутреннему существу и по своему внѣшнему проявленію есть сущность абсолютно-единая: вещество неба не отличается отъ вещества земли и всѣ безчисленные міры образованы изъ одной и той же матеріи, а не изъ разныхъ стихій, какъ объясняли происхожденіе вещей почти всѣ представители древней мысли. Въ третьихъ, мы должны признать, что вещественная вселенная безгранична въ пространствѣ: нельзя представить границы протяженности, не допустивъ пространства, т.е. чего-нибудь протяженнаго за этою границей; между тѣмъ все протяженное тѣлесно, слѣдовательно, за предѣлами каждаго тѣла должны лежать другія тѣла. Міръ, какъ нѣкоторое ограниченное цѣлое прямо немыслимъ.

Далѣе, изъ природы тѣла, какъ протяженной

субстанціи, съ очевидностью слѣдуетъ, что всякое тѣло дѣлимо до безконечности: все, что состоитъ изъ частей, сложно и можетъ быть раздѣлено; но всякая часть какой-нибудь протяженной вещи сама непремѣнно состоитъ изъ частей и, слѣдовательно, сама можетъ быть раздѣлена, итакъ, ни при какомъ дѣленіи нельзя получить части настолько малой, чтобы она не могла подлежать дальнѣйшему дѣленію. Этимъ принципомъ атомизмъ, какъ окончательное объясненіе явленій міра, совершенно устраняется изъ системы Декарта.

Наконецъ, изъ понятія о тѣлѣ получается чрезвычайно важный результатъ для пониманія внутренней природы всякихъ физическихъ процессовъ, изъ него прямо вытекаетъ, что никакая тѣлесная вещь не можетъ имѣть самопроизвольнаго движенія, а только движеніе, вызванное извнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, каждое тѣло обладаетъ протяженностью, величиною, фигурою, но въ немъ не живетъ никакого внутренняго двигателя, который отъ себя и по своему желанію выводилъ бы его изъ состоянія покоя и сообщалъ бы ему склонность къ движенію; въ тѣлахъ какъ таковыхъ, какъ обособленныхъ субстанціяхъ нѣтъ никакой души или самодѣятельной силы, которая проявлялась бы въ нихъ по собственной иниціативѣ. Поэтому источникъ всякаго движенія тѣлъ во внѣшнемъ толчкѣ; въ природѣ нѣтъ никакихъ другихъ силъ, кромѣ механическаго движенія въ его различныхъ формахъ, общая сумма котораго сохраняется въ ней разъ навсегда неизмѣнной. Въ связи съ этимъ Декартъ рѣшительно устраняетъ телеологическое разсмотрѣніе явленій дѣйствительности, въ самой природѣ все совершает-

ся механически и она не преслѣдуетъ никакихъ цѣлей; что же касается до намѣреній Творца при созданіи міра, то, конечно, было бы смѣшною самонадѣянностью желать въ нихъ проникнуть. Поэтому изысканіе конечныхъ причинъ должно быть совершенно устранено изъ философіи. Въ этомъ отношеніи Декартъ примыкаетъ къ той самой тенденціи, которая получила очень яркое выраженіе у его знаменитаго современника Бекона.

Вообще надо замѣтить, что въ отрицаніи идеальныхъ двигателей въ природѣ Декартъ идетъ очень далеко. Въ связи съ этой тенденціей находится чисто механическое объясненіе имъ всѣхъ процессовъ жизни и отрицаніе души не только у растеній, но даже и у животныхъ. Какъ тѣла нѣтъ безъ протяженія, такъ точно и душа никогда не бываетъ, по Декарту, безъ мышленія. Слѣдовательно, у животныхъ, которыя не мыслятъ, нѣтъ и души; они-только чрезвычайно-тонко устроенныя машины. При такой точкѣ зрѣнія Декартъ естественно старается и всѣмъ проявленіямъ человѣческой души зависящимъ отъ тѣла дать чисто механическое объясненіе. Сюда относится напр. его пониманіе процессовъ чувственнаго ощущенія, памяти, ассоціаціи идей, а также отчасти аффектовъ и страстей.

Являясь такимъ образомъ родоначальникомъ матеріалистически-механическаго направленія въ объясненіи процессовъ органической жизни Декартъ не распространяетъ однако этой точки зрѣнія на болѣе общій вопросъ о взаимодѣйствіи души и тѣла. Будучи непротяженной субстанціей душа согласно основнымъ принципамъ его философіи должна быть по су-

ществу не зависима отъ тѣла. И дѣйствительно, по Декарту она соприкасается съ тѣломъ всего лишь въ однойточкѣ, находящейся въ той части человѣческаго мозга, которая носитъ въ анатоміи названіе шишковидной железы | glandula pinealis | и представляетъ единственную непарную его часть. Правда въ этомъ пунктѣ душа, какъ бы непосредственно воздѣйствуетъ на тѣло, возбуждая въ glandula pinealis своеобразныя движенія и производя черезъ это измѣненія въ развивающихся въ крови "духахъ жизни"; и эти послѣднія въ свою очередь также, повидимому, дѣйствуютъ здѣсь на душу, которая, черезъ ту же железу, воспринимаетъ всѣ малѣйшія измѣненія въ теченіи этихъ духовъ. Такое прямое взаимодѣйствіе между душой и тѣломъ не можетъ однако происходить здѣсь, по Декарту, вполнѣ естественно, т.е. исключительно на основаніи законовъ механическаго дѣйствія; напротивъ, для своего осуществленія оно необходимо предполагаетъ уже нѣкоторое высшее, сверхъестественное содѣйствіе, т.е. помощь Бога | concursus — assistentia Dei |. Это объясненіе, представляющее изъ себя явный компромиссъ между матеріалистически —механической точкой зрѣнія Декарта и его метафизикой, и дало ему возможность провести совершенное различеніе души и тѣла, какъ субстанцій, на ряду съ признаніемъ несомнѣннаго факта ихъ взаимодѣйствія.

Въ этикѣ Декартъ не далъ законченной системы. Но въ общемъ основная тенденція и здѣсь чисто раціоналистическая: отчетливыя и ясныя понятія - основа истинной нравственной жизни. Чтобы осуществить цѣль нравственности - счастье, надо побѣ-

дить страсти мудростью, предпочитающей дѣятельности разума всѣмъ низшимъ удовольствіямъ. Соотвѣтственно этому, воля, въ концѣ концовъ, зависитъ, по Декарту, отъ представленія и, становясь разумной или доброй волей, ведетъ къ добродѣтели и счастью. Этическія взгляды Декарта являются такимъ образомъ весьма родственными аристотелевскимъ и стоическимъ; всего яснѣе они выражены въ двухъ письмахъ Декарта: въ письмѣ къ королевѣ Христинѣ "*de summo bono*" и въ письмѣ къ Шаню о любви.

— Таково міросозерцаніе Декарта въ его цѣломъ. Въ построеніи его онъ не опирался ни на какую традицію, ни на какой внѣшній авторитетъ. Напротивъ, какъ мы уже знаемъ Декартъ былъ искренно убѣжденъ, что во всѣхъ своихъ выводахъ онъ подчиняется исключительно критерію логической очевидности. Свой методъ онъ выражаетъ въ слѣдующихъ четырехъ правилахъ.

1| Никогда не слѣдуетъ принимать за истину то, достовѣрность чего неизвѣстна съ очевидностью. Это значитъ, что нужно тщательно избѣгать всѣхъ поспѣшныхъ и необоснованныхъ сужденій и утверждать только то, что представляется такъ ясно и равдѣльно нашему уму, что не остается никакихъ поводовъ для сомнѣнія.

2| Каждую трудную задачу нужно дѣлить на столько частей, насколько возможно и удобно для ея наилучшаго разрѣшенія.

3| Нужно вести изслѣдованіе въ правильномъ порядкѣ, начиная съ предметовъ наиболѣе простыхъ и доступныхъ для познанія, чтобы возвышаться какъ бы по ступенямъ, до познанія предметовъ наиболѣе

сложныхъ.

4| Надо дѣлать перечисленія столь полныя и столь общія обзоры, чтобы быть увѣреннымъ, что ничего не пропущено.

Вообще, слѣдуетъ замѣтить, что установленію истиннаго метода Декартъ придаетъ столь большое значеніе, что все свое преимущество стремится видѣть въ пользованіи такимъ истиннымъ методомъ. Только при этомъ условіи и возможны по Декарту систематичность и единство нашего знанія, его правильное прогрессивное развитіе и достовѣрность. Стремленіе создать по образцу математики, единую всеобъемлющую науку и единый универсальный методъ-вотъ основныя черты философіи Декарта. Въ такомъ стремленіи къ единству метода и науки обнаруживается согласіе Декарта съ Бекономъ, но здѣсь же сказывается и ихъ глубокое различіе поскольку и методъ и наука понимаются каждымъ изъ нихъ совершенно различно.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНІЕ ДЕКАРТА

Міросозерцаніе Декарта очень скоро пріобрѣло большойуспѣхъ среди его современниковъ; около половины XVII столѣтія оно начинается распространяться вездѣ, проникаетъ во всѣ образованныя страны Европы, привлекаетъ всеобщее вниманіе, прокрадывается въ университеты и вступаетъ въ горячую борьбу съ традиціонными воззрѣніями старой философіи и науки. Въ чемъ заключалась тайна его быстраго успѣха? Я укажу только на два особо важныя условія быстро выросшей популярности картезіанскаго воззрѣнія: она коренится во-первыхъ, въ просто-

тѣ картезіанскихъ идей, во-вторыхъ, въ методѣ Декарта или, лучше сказать - въ той непоколебимой вѣрѣ, которую Декартъ питалъ къ нему. Какъ уже не разъ было сказано Декартъ не только считалъ его за наилучшій способъ изслѣдованія научныхъ вопросовъ, но онъ былъ совершенно серьезноубѣжденъ,что и въ самойприродѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы укрыться отъ ясной, методически работающей мысли. Въ природѣ дано только то, что облекается въ ясныя понятія и математически точныя формулы, все остальное на нее выдумано, - вотъ лозунгъ Декарта, съ которымъ онъ выступилъ навстрѣчу отважнымъ стремленіямъ своей эпохи научнымъ путемъ проникнуть во всѣ секреты мірозданія. Его ясное, чисто геометрическое воззрѣніе на вещи, отмѣнявшее прежній динамическій и качественный взглядъ на существующее во всемъ его составѣ, было тѣмъ,чего желали лучшіе умы его времени, но еще не умѣли отыскать. Декартъ далъ удовлетвореніе самымъ смѣлымъ чаяніямъ, оттого, послѣ кратковременнаго смущенія, ему такъ охотно повѣрили. До какой степени картезіанскія воззрѣнія пріобрѣли права гражданства, видно, наприм., изъ того факта, что одинъ изъ сильнѣйшихъ ударовъ общераспространенной въ XVII вѣкѣ вѣрѣ въ діавола и магію и преслѣдованіямъ вѣдьмъ и колдуновъ, позорно пятнавшимъ жизнь европейскаго человѣчества въ теченіе многихъ столѣтій, былъ нанесенъ картезіанцемъ Бальтазаромъ Беккеромъ, исходившимъ въ своей проповѣди изъ совершенно метафизическихъ соображеній: ни духъ не можетъ дѣйствовать на тѣло, ни тѣло на духъ; поэтому, дьяволъ не можетъ вредить чувственной при-

родѣ человѣка, точно такъ же, какъ человѣкъ не можетъ пользоваться помощью демоническихъ силъ. По этому поводу вообще можно замѣтить, что наши понятія о е с т е с т в е н н о м ъ и с в е р х ъ е с т е с т в е н н о м ъ, до такой степени слившіяся съ нашимъ современнымъ сознаніемъ, что они представляютъ какъ бы неизбѣжныя категоріи, съ точки зрѣнія которыхъ мы все обсуждаемъ, являются въ значительной мѣрѣ наслѣдіемъ Декарта, въ основѣ ихъ лежитъ картезіанскій принципъ физическія дѣйствія могутъ вызываться лишь физическими причинами

Какъ я уже говорилъ Вамъ въ предшествующихъ лекціяхъ, Декарта болѣе чѣмъ кого-либо другого слѣдуетъ назвать творцомъ новаго научнаго и философскаго міросозерцанія. Послѣ Декарта философія стала картезіанскою. Это не значитъ, конечно, что всѣ послѣдующіе за нимъ философы во всемъ раздѣляли его ученіе напротивъ, картезіанская школа, въ ея чистомъ видѣ, скоро пріобрѣла очень сильныхъ противниковъ. Но картезіанство создало чрезвычайно плодотворную почву для развитія самыхъ противоположныхъ направленій мысли; оно очертило кругъ понятій и проблемъ, которыя допускали всевозможныя преобразованія и дополненія, при которыхъ открывался путь для самыхъ разнообразныхъ рѣшеній; оно разъ навсегда отвлекли европейскую мысль отъ вѣками укоренившихся идей старой философіи. Именно вліяніемъ Декарта были вызваны два господствующія теченія, которыя проходятъ черезъ всю послѣдующую исторію философіи: р а ц і о н а л и с т и ч е с к і й

идеализмъ и механическій реализмъ. Сѣмена обоихъ этихъ направленій лежали въ собственной системѣ Декарта. Въ идеѣ Декарта о самосознаніи, какъ исходной точкѣ философіи, въ его признаніи непосредственной достовѣрности нашего духовнаго существа, въ его воззрѣніи на человѣческій умъ, какъ на самобытный источникъ достовѣрнаго знанія и какъ на хранилище прирожденныхъ ему высшихъ истинъ ,въ методѣ, опирающемся на убѣжденіе, что въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ разсудка намъ открывается самая суть вещей, въ строго дедуктивныхъ пріемахъ разсужденія, наконецъ, въ признаніи производнаго характера всѣхъ нашихъ выводовъ о матеріальномъ мірѣ — Декартъ былъ настоящимъ идеалистомъ притомъ однимъ изъ самыхъ смѣлыхъ въ исторіи. Напротивъ, въ своемъ воззрѣніи на вещество, какъ на субстанцію только протяженную и внѣшнюю, въ своей вѣрѣ въ безусловное господство механическихъ отношеній надъ мертвой и живой природой - Декартъ строгій реалистъ. Мыслители, шедшіе по пути, проложенному Декартомъ, обыкновенно примыкали къ какой-нибудь одной изъ этихъ двухъ тенденцій его міросозерцанія и развивали ее дальше, стараясь ограничить или даже совсѣмъ отвергнуть противоположную тенденцію. Послѣдовательное проведеніе реалистическаго взгляда на природу влекло къ важнымъ перемѣнамъ и въ пониманіи процессовъ человѣческаго разума и вообще человѣческой природы: неизбѣжно выступала на первый планъ мысль о зависимости явленій сознанія отъ нашей физической организаціи и отъ переживаемыхъ ею впечатлѣній. Поэтому съ реалистическимъ воззрѣ-

ніемъ на міръ впослѣдствіи тѣсно связывалось эмпирическое и сенсуалистическое воззрѣніе на познавательные процессы и человѣческую душу вообще. Съ другой стороны, строгое развитіе началъ идеализма въ послѣдующіе вѣка нерѣдко приводило къ превращенію познающаго разума не только въ носителя абсолютной истины, но и въ начало всякой дѣйствительности, чего не рѣшался признать самъ Декартъ.

Тѣмъ не менѣе идеалистическая и реалистическая точки зрѣнія въ системѣ Декарта связаны между собою самымъ тѣснымъ образомъ, - онѣ остаются связанными и въ огромномъ большинствѣ послѣдующихъ системъ. Отсюда проистекаютъ многія весьма интересныя особенности въ философскихъ теоріяхъ новаго времени. Рѣзко выраженная двойственность воззрѣній Декарта перешла въ дальнѣйшія стадіи философскаго развитія и облеклась въ самыя разнообразныя формы. Въ новой философіи мы постоянно наблюдаемъ тотъ фактъ, что самые рѣшительные идеалисты всецѣло проникаются чисто-механическими воззрѣніями, какъ скоро вопросъ ставится не только о физической природѣ, но о реальной причинности вообще. Чрезвычайно типичнымъ мыслителемъ въ этомъ отношеніи является напр. Лейбницъ; никто смѣлѣе его не провозглашалъ внутренней духовности всего реальнаго: въ его глазахъ, жизнь и одушевленіе разлиты вездѣ - до мельчайшихъ элементовъ мертвой матеріи, - и тѣмъ не менѣе, для этой всеобщей одушевленности онъ не допускалъ никакихъ реальныхъ проявленій, по его ученію, міръ со всѣми существами, его наполняющими, - только огромная ав-

томатическая машина, все устройство которой направлено исключительно на то, чтобы сдѣлать излишними какія бы то ни было идеальныя или духовныя воздѣйствія на ходъ ея движеній. И подражая Лейбницу, позднѣйшіе спиритуалисты тоже какъ будто прежде всего озабочены тѣмъ, чтобы ихъ взгляды не нанесли ущерба механическому пониманію міра.

Съ другой стороны, механическій реализмъ въ новой философіи замѣтно обнаруживаетъ субъективно-идеалистическую окраску. Въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ принципомъ, странность котораго равняется только его распространенности. Его можно формулировать такъ: всякая причинная связь во всѣхъ вещахъ и явленіяхъ не исключая явленій сознанія сводится къ механизму матеріальныхъ отношеній, но сама матерія есть только наше представленіе. Мы не знаемъ, что такое матерія сама въ себѣ - не знаемъ, какія ея настоящія свойства и законы, - все, что мы о ней утверждаемъ, есть субъективный продуктъ нашихъ познавательныхъ операцій. Эта мысль возвращается у цѣлаго ряда мыслителей реалистическаго направленія, - начиная еще отъ Гоббса и Локка и кончая позитивистами и неокантіанцами 19 столѣтія и нашего времени. У нѣкоторыхъ изъ современныхъ неокантіанцевъ это воззрѣніе получаетъ особенно парадоксальный видъ: они проповѣдуютъ, что наше сознаніе съ своеобразнымъ строемъ своихъ законовъ есть продуктъ эволюціи матеріальной природы; но въ то же время они настойчиво утверждаютъ, что матеріальная природа со всѣми ея законами и свойствами есть продуктъ внутренней эволюціи нашего сознанія съ его необходимыми и

все же только субъективными формами. Казалось бы, если вѣрно одно, никакъ не можетъ быть вѣрнымъ другое; тѣмъ не менѣе обѣ тезиса ставятся рядомъ, какъ равноправныя истины.

Если сила картезіанскихъ традицій постоянно сказывается въ положительномъ содержаніи философскихъ теорій новаго времени, она не менѣе наглядно подтверждается на безуспѣшности попытокъ отъ этихъ традицій совсѣмъ освободиться. Весьма поучительною въ этомъ случаѣ представляется неудача стараній нѣмецкихъ идеалистовъ конца I8 и первой половины I9-го столѣтія - вернуть въ философію затерянную цѣльность античнаго міросозерцанія. Они стремятся къ полному одухотворенію существующаго, въ природѣ и человѣческомъ разумѣ они видятъ лишь послѣдовательныя ступени саморазвитія единаго абсолютнаго духа. На дѣлѣ они съ первыхъ шаговъ оказались вынужденными признать совершенную бевсознательность духа въ природѣ: абсолютный разумъ окаменѣлъ въ природѣ со своими формами и законами, потухъ въ ней, отпалъ отъ самого себя, оттого въ самой природѣ ничего нѣтъ, кромѣ физическихъ силъ и слѣпыхъ физическихъ законовъ. Нѣмецкіе идеалисты хотѣли одухотворить природу, - въ дѣйствительности они матеріализировали духъ, то превращая его въ темную стихійную основу природной жизни, какъ Шеллингъ, то, какъ Гегель, усматривая въ немъ гипостазированную схему законовъ физики и ничего больше.

Итакъ, въ области отвлеченной философіи мы до сихъ поръ принуждены очень считаться съ карте-

зіанскими идеями. Въ естествовѣдѣніи непрерывность картезіанской традиціи, быть можетъ выражается еще рѣшительнѣе, хотя замѣчалась она и рѣже. Не говоря уже о предвосхищеніяхъ Декартомъ великихъ открытій послѣдующей науки, основныя стремленія новѣйшаго естествознанія имѣли несомнѣнно въ немъ своего перваго и чрезвычайно смѣлаго представителя: я разумѣю, во-первыхъ, стремленіе удалить изъ природы качественно обособленныя силы и понять ихъ какъ видоизмѣненія единой міровой энергіи, которая есть д в и ж е н і е; во-вторыхъ, стремленіе изгнать изъ міра всякія силы, дѣйствующія по цѣлямъ |жизненная сила, психическая сила, поскольку она есть источникъ физическихъ процессовъ въ нашемъ организмѣ и т.д.| и замѣнить ихъ чисто механическими двигателями. Едва ли можно спорить, что обѣ эти тенденціи весьма характерны для новой науки. И онѣ не только не падаютъ,- онѣ, напротивъ, постоянно усиливаются. Новѣйшее естествознаніе не удаляется отъ Декарта - оно все болѣе приближается къ нему.

ЛЕКЦІЯ 16-я.

Въ прошлой лекціи я уже обращалъ Ваше вниманіе на то, что 17 вѣкъ вообще представляетъ глубоко знаменательную эпоху въ исторіи философіи. Въ первую его половину мысль до тѣхъ поръ закованная въ произвольныя рамки схоластическихъ теорій, давно пережитыхъ, или терявшихся въ полурціональныхъ, полуповтическихъ фантазіяхъ, которыя сосдала въ такомъ изобиліи эпоха предшествующая, -

выступила, наконецъ, на новый широкій и въ то же время твердый и богатый задатками путь; философія ставитъ себѣ цѣлью быть тѣмъ, чѣмъ она должна быть: связнымъ, во всѣхъ частяхъ яснымъ и доказаннымъ знаніемъ. Родоначальникомъ этого новаго направленія и былъ Декартъ, почему его справедливо называютъ отцомъ новой философіи.

Въ рѣзкой противоположности со схоластиками онъ рѣшительно отрицаетъ авторитетъ школьнаго преданія и единственный критерій достовѣрности полагаетъ въ ясности и очевидности познаній. Поэтому можно сказать, что между европейскими мыслителями онъ первый раціоналистъ въ настоящемъ значеніи этого слова, т.е. первый философъ, стремящійся все построить на основаніи очевидныхъ выводовъ разума и признающій только то, что оправдано разумомъ. Въ этомъ отношеніи, помимо всего другого, заслуга Декарта неоцѣнима. Его метода, въ ея главномъ требованіи - признавать только тѣ истины, достовѣрность которыхъ ясна и очевидна, и останавливаться тамъ, гдѣ очевидность прекращается, навсегда сохранитъ свою цѣну. Безъ этого условія философія перестаетъ быть знаніемъ и обращается въ грезы ума.

Вамъ извѣстенъ общій путь, которымъ шелъ Декартъ въ построеніи своей системы. Философія его исходитъ изъ методическаго сомнѣнія, т.е. такого, которое является не цѣлью его выводовъ, а только средствомъ для достиженія безспорнаго знанія. Главное убѣжденіе Декарта заключалось въ томъ, что разумъ ничего не долженъ принимать на вѣру. И вотъ при построеніи своей системы онъ во всѣхъ

своихъ заключеніяхъ старается слѣдовать поставленному имъ правилу. Онъ начинаетъ съ истины, очевиднѣе которой ничего нельзя себѣ представить,- съ утвержденія собственнаго существованія. Далѣе на основаніи этого, отправляясь отъ того же непосредственнаго и очевиднаго усмотрѣнія, онъ опредѣляетъ себя, какъ существо мыслящее или духъ. Затѣмъ, опираясь на сознаніе своей ограниченности, онъ дѣлаетъ переходъ къ идеѣ существа безконечнаго, вмѣщающаго въ себѣ всѣ совершенства, къ идеѣ Бога, которымъ все конечное произведено, отъ котораго оно зависитъ, и безъ котораго оно было бы непонятно и немыслимо. Наконецъ, раскрывая понятіе о Божествѣ, онъ пытается доказать бытіе матеріи или субстанціи протяженной, изъ которой образованъ внѣшній міръ, воспринимаемый нашими чувствами.

Дѣло не въ томъ, насколько безупречно въ логическомъ отношеніи совершаются всѣ эти выводы. Горячій противникъ схоластики по всему своему направленію Декартъ все же не избѣжалъ ея вліянія; между прочимъ оно отразилось въ искусственности и натянутости многихъ его доказательствъ; достаточно вспомнить его онтологическое доказательство бытія Божія или выведеніе реальнаго существованія вещественной природы изъ правдивости Божества. Главное значеніе Декарта въ томъ совсѣмъ новомъ міросозерцаніи . , которое онъ создалъ, въ томъ общемъ духѣ, который онъ сообщилъ философіи, въ тѣхъ принципіальныхъ требованіяхъ, отъ которыхъ впослѣдствіи она уже никогда не могла уклониться вполнѣ. И прежде всего, какъ я уже неоднократно указывалъ, важенъ методъ, внесенный имъ въ фило-

софію. Но и въ методѣ Декарта по крайней мѣрѣ какъ онъ его прилагалъ къ отдѣльнымъ вопросамъ былъ одинъ существенный недостатокъ: Декартъ былъ не только философъ, онъ былъ въ то же время великимъ математикомъ и, хотя это можетъ показаться страннымъ, это въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ очень повредило его философіи. Онъ перенесъ въ философскую область привычки геометра. Но тогда то и сказалось рѣзкое различіе между этими двумя сферами знанія. Математика по самой своей задачѣ имѣетъ дѣло съ содержаніемъ абстрактнымъ и условнымъ: ея предметъ — отвлеченныя величины и отвлеченныя фигуры. Въ виду общей отвлеченности содержанія основное требованіе математическаго мышленія состоитъ въ отчетливости и раздѣльности понятій. Опредѣленія математики иногда бываютъ очень условны, но они всегда обособляютъ и разграничиваютъ понятія, съ которыми имѣютъ дѣло. А для математики прежде всего нужна именно ихъ простота и совершенная опредѣленность. Совсѣмъ иная задача представляется въ философіи: ея предметъ не условныя понятія, а сама дѣйствительность во всей ея многосторонности и безконечномъ разнообразіи живыхъ отношеній. Идеи, раскрываемыя въ философіи, должны быть непремѣнно и прежде всего содержательны и полны, хотя бы это покупалось цѣной ихъ большей сложности. Слѣдовательно, требованіямъ философіи односторонность и простота математическихъ пріемовъ совершенно не отвѣчаетъ. Это очень ясно можно видѣть на примѣрѣ Декарта. Онъ во всемъ ищетъ простоты, отчетливости, такихъ доказательствъ, которыя сразу давали бы весь предметъ, а между тѣмъ

получаетъ идеи дѣйствительно простыя, но за то и недостаточныя по своему содержанію. Такъ единствен нымъ свойствомъ тѣлъ онъ признавалъ протяженность: этимъ дѣйствительно достигалась совершенная простота опредѣленія, но изъ него оказывалось, что между матеріей и пространствомъ нѣтъ никакого различія. Если однако признать, что во внѣшнемъ мірѣ кромѣ пространства ничего не существуетъ, - возникаетъ цѣлыйрядъ вопросовъ: какъ возможно разнообразіе матеріальныхъ вещей? Какъ мыслимо движеніе, т.е. переходъ тѣла изъ одного пространства въ другое, когда это тѣло ничѣмъ не отличается отъ того пространства, которое оно наполняетъ? - Не меньшая односторонность сказалась въ пониманіи духовнойприроды. По мнѣнію Декарта ея основное свойство въ мышленіи. Духъ есть существо мыслящее- этимъ исчерпывается вся его природа и понятіе о немъ. Но ради этого Декарту пришлось сдѣлать выводъ, что и ощущеніе, и воля, и чувство суть различныя состоянія мышленія, т.е. принять теорію очень неясную, очевидно смѣшивающую вещи разнородныя. Съ другой стороны пришлось сдѣлать выводъ, что тамъ гдѣ нѣтъ мышленія въ человѣческомъ смыслѣ, нѣтъ и никакой души, пришлось отвергнуть душу у животныхъ и признать ихъ за автоматы.

Этотъ общій недостатокъ пріемовъ Декарта имѣетъ очень важное значеніе тѣмъ болѣе, что онъ укоренился въ его школѣ и Декартъ передалъ его не только своимъ непосредственнымъ послѣдователямъ, но и всему первому періоду исторіи европейской философіи новаго времени. Односторонность мысли,

войдя въ плоть и кровь новыхъ системъ, подготовила то отрицаніе положительныхъ философскихъ теорій, которое характеризуетъ конецъ этого періода и создаетъ критическую философію Канта. Указанный недостатокъ былъ не менѣе роковымъ и для собственной системы Декарта. Въ самомъ дѣлѣ тотъ дуализмъ, на который намъ уже не разъ приходилось указывать совершенно лишаетъ ее всякой внутренней цѣльности. По воззрѣнію Декарта, какъ вы знаете, міръ состоитъ изъ сотворенныхъ субстанцій двухъ видовъ: однѣ изъ нихъ суть души, другія тѣла. Сущность души - мысль; при этомъ она не имѣетъ въ себѣ никакихъ внѣшнихъ свойствъ, ничего протяженнаго, даже никакого отношенія къ пространству, т.е. она абсолютно безтѣлесна.

Духъ и матерія признаются Декартомъ за начала, безусловно противоположныя одно другому. Души и тѣла ни въ чемъ не сходны, они, такъ сказать, представляютъ безусловное взаимное отрицаніе. Души имѣютъ бытіе внутреннее, которое все заключается въ мышленіи, но не имѣютъ внѣшняго; онѣ самодѣятельны | т.е. сами себя опредѣляютъ къ измѣненіямъ | и свободны. Тѣла имѣютъ бытіе внѣшнее |въ пространствѣ|, въ нихъ нѣтъ никакой самодѣятельности, въ нихъ все опредѣляется внѣшнею механическою необходимостью. Что же выходитъ? Какъ я уже указывалъ души не существуютъ именно въ томъ отношеніи, въ которомъ существуютъ тѣла и наоборотъ. При такомъ рѣшеніи задачи являлось недоразумѣніе чрезвычайно важное для всей картезіанской |Декартъ подписывался *Cartesius* ; потому и его философія называется картезіанской | системы: какъ

возможны существа духовно-тѣлесныя, т.е. какъ возможенъ человѣкъ? |Рѣчь можетъ итти лишь о человѣкѣ, такъ какъ каждое животное для Декарта не болѣе, какъ машина, искусно устроенный автоматъ|. Почему въ насъ тѣло своими измѣненіями производитъ родъ новыхъ духовныхъ состояній и почему,съ другой стороны, духъ свою волю воплощаетъ въ движеніяхъ? Чѣмъ они связаны между собою? Какъ между ними мыслимо какое нибудь взаимодѣйствіе?

Вопросъ былъ очень труденъ. Нужно однако сказать, что самъ Декартъ не понялъ всей его серьезности. Его теорія собственно только предполагаетъ фактъ,а не ищетъ его объясненія. Декартъ утверждаетъ, что въ человѣкѣ соединены двѣ субстанціи - духовная и тѣлесная - такъ тѣсно, что состоянія одной непосредственно вызываютъ состоянія другой; что сущность человѣческой природы заключается въ гармоніи началъ, ее составляющихъ. Легко, однако, замѣтить, что теорія, въ которой вещи противоположныя по природѣ и ничего общаго не имѣющія, оказываются соединенными и въ полной гармоніи между собою,очевидно несостоятельна и страдаетъ большою неясностью.

Итакъ для Декарта и его послѣдователей во всей силѣ оставался вопросъ: какъ душа можетъ получать впечатлѣніе отъ тѣла и его двигать? Фактъ на лицо, что взаимодѣйствіе постоянно совершается но какъ оно мыслимо? Если духъ и матерія имѣютъ именно ту природу, которую имъ приписываетъ Декартъ, - какъ вещь совершенно непротяженная, и существующая только внутреннимъ бытіемъ, дѣйствуетъ на другую, вся сущность которой въ протяженіи,

которая имѣетъ только внѣшнее бытіе и никакого внутренняго? Какъ то, чего совсѣмъ нѣтъ въ пространствѣ, воспринимаетъ воздѣйствіе отъ того, что всецѣло въ пространствѣ?

Несомнѣнно, что этотъ вопросъ былъ очень опасенъ для всего картезіанскаго міросозерцанія. Ему не было никакого разрѣшенія въ идеяхъ Декарта, а между тѣмъ философія, заявившая притязанія на познаніе самой сущности вещей, а вѣдь Декартъ всецѣло стоялъ именно на этой точкѣ зрѣнія, не могла отговориться просто непониманіемъ взаимныхъ отношеній духа и тѣла. Она утверждала, что знаетъ, подлинную природу этихъ началъ, слѣдовательно, должна была знать и то, что для нихъ возможно или невозможно. Въ чемъ же картезіанская школа нашла выходъ изъ этого затрудненія? Этотъ выходъ явился для нея въ понятіи чуда Возникла такая теорія: дѣйствительно, духъ не можетъ оказать вліянія на тѣло и, обратно, тѣло не можетъ прямо воздѣйствовать на духъ, это безспорно вытекаетъ изъ самой ихъ сущности. Но съ другой стороны фактъ ихъ взаимнаго вліянія существуетъ. Итакъ, остается лишь одно возможное предположеніе: самъ Богъ является постояннымъ посредникомъ между противоположными субстанціями, онъ дѣлаетъ то, что по поводу движеній души происходятъ движенія тѣла, по поводу измѣненій тѣла получаетъ впечатлѣнія душа. Тѣло не есть реальная причина душевныхъ состояній, какъ душа не есть причина тѣлесныхъ движеній. Подлинная причина всѣхъ мельчайшихъ актовъ человѣческой жизни - прямо и непосредственно самъ Богъ. Измѣненія духовной и тѣлесной субстанціи только пово-

ды, случаи для дѣйствія Божія на противоположныя начала.

Эта теорія, получившая названіе окказіоналистической возникла уже довольно рано въ картезіанской школѣ. Первыми представителями ея были Герольдъ-де-Кордемуа и Люи-де-ла-Форжъ во Франціи, знаменитый противникъ религіозныхъ суевѣрій Балтазаръ Беккеръ въ Голландіи и Іоганъ Клаубергъ въ Германіи. Но наиболѣе законченное и послѣдовательное выраженіе окказіоналистическая система получила въ Нидерландахъ у Арнольда Гейлинкса, родившагося въ Антверпенѣ въ 1624 г. Онъ былъ ученикомъ профессора Вильгельма Филиппи въ Левенѣ и съ 1641-1643 г. изучалъ здѣсь картезіанскую философію повидимому не безъ вліянія со стороны янсенистовъ. Впослѣдствіи именно съ 1646 г. онъ самъ былъ профессоромъ въ педагогическомъ институтѣ въ Левенѣ, пока въ 1658 г. не былъ вынужденъ оставить это мѣсто изъ за непріязненнаго отношенія, которое онъ навлекъ на себя своей враждой къ средневѣковой наукѣ. Съ этихъ поръ мы видимъ его въ Лейденѣ, гдѣ онъ, чтобы вступить въ бракъ, переходитъ въ кальвинизмъ и послѣ многихъ жизненныхъ разочарованій получаетъ въ этомъ городѣ въ 1665 году профессору. Въ этой должности онъ и остается до самой своей смерти, послѣдовавшей въ 1669 г.x)

---

x) Изъ сочиненій Гейлинкса самыми выдающимися являются: Логика (Logica suis fundamentis restituta 1662 г.), этика (Tractatus ethicus primus de virtute et primis eius proprietatibus 1665, вышедшій вторымъ, дополненнымъ изданіемъ въ 1676 г. подъ заглавіемъ: „Ἠθικὴ Βιβλίον τὸ δεύτερον. Ethica") и вышедшія уже послѣ его смерти: Метафизика (1695 г.) и Физика (1698 г.)

Исходнымъ положеніемъ философіи Гейлинкса является слѣдующее утвержденіе: "Quod nescis, quomodo fiat, id non facis" . Это значитъ, что если про что-нибудь неизвѣстно, какъ оно приводится въ дѣйствіе, то оно и не приводится въ дѣйствіе. Прилагая это положеніе къ вопросу объ отношеніи души и тѣла Гейлинксъ настаиваетъ, что прямого и реальнаго взаимодѣйствія между душой и тѣломъ допустить нельзя. Вѣдь сущность души состоитъ въ мышленіи, въ сознаніи, поэтому духовная субстанція дѣйствительно совершаетъ только то, что она создаетъ въ себѣ посредствомъ ясной и отчетливой мысли, т.е. только то, что она понимаетъ, то же, что ея усмотрѣнію не поддежитъ , не можетъ быть и ея дѣйствіемъ. Слѣдовательно и мы сами поскольку мы существа духовныя дѣйствительно совершаемъ лишь то, что понимаемъ какъ вызываемое нами. Но мы совсѣмъ не знаемъ почему происходитъ то или другое движеніе, когда положимъ, мы пишемъ, ходимъ или говоримъ, наша душа только подмѣчаетъ эти дѣйствія, какъ несомнѣнные факты, совершенно не будучи въ состояніи отдать себѣ отчетъ о ихъ происхожденіи. А если это такъ, то значитъ ни одно изъ этихъ дѣйствій не находится въ реальной зависимости отъ нашихъ внутреннихъ актовъ и всѣ они порождены какой-нибудь другой субстанціей совершенно отличной отъ нашей души. Съ другой стороны нельзя однако предположить, чтобы движенія тѣла могли вызывать тѣ или другія состоянія духа. Признать это значило бы допустить influxus physicus , т.е. непосредственно воздѣйствіе тѣла на душу, что по убѣжденію Гейлинкса опять таки противорѣчило бы тому основному принципу, что нѣтъ дѣйствія тамъ, гдѣ со стороны дѣйствующаго нѣтъ знанія о томъ, какъ оно дѣйствуетъ [вѣдь тѣло не мыслитъ и слѣдовательно не можетъ обладать никакимъ знаніемъ].

Итакъ не только душа не дѣйствуетъ на тѣло, но и обратно тѣло не дѣйствуетъ на душу. Въ чемъ же заключается подлинный источникъ взаимодѣйствія духа и тѣла? Состоянія души и явленія тѣлеснаго міра образуютъ не прямую причину, а скорѣе только поводъ другъ для друга. Они не дѣйствующія причины | causae efficientes |, но лишь побудительные случаи | causae occasionales |. События тѣлеснаго міра - движенія съ одной стороны, и ощущенія и рѣшенія воли - съ другой суть одинаково дѣйствія высшей силы - безконечнаго духа или Бога. По случаю какого-либо движенія или процесса въ мірѣ тѣлъ Богъ порождаетъ въ душахъ соотвѣтствующія ощущенія или представленія и, наоборотъ, желанія и рѣшенія воли суть только поводы, на основаніи которыхъ Онъ приводитъ въ движеніе тѣлесный міръ. Душа, непосредственно, столь же мало способна воздѣйствовать на тѣло, какъ и тѣло на душу.

Таковы основанія этой системы, получившей уже у современниковъ Гейлинкса названіе о к к а з і о н а л и з м а. Какъ же собственно понять эту теорію. Въ чемъ слѣдуетъ полагать истинный смыслъ ея утвержденій и какъ опредѣлить ея основную тенденцію? Наиболѣе общераспространенное пониманіе, освященное авторитетомъ Лейбница, на основаніи котораго послѣдній рѣшительно осуждалъ окказіонализмъ Гейлинкса и его послѣдователей, состоитъ въ томъ, что взаимодѣйствіе между матеріальнымъ и духовнымъ міромъ и въ связи съ этимъ вся человѣческая жизнь въ ея развитіи объясняются, съ точки зрѣнія окказіоналистической теоріи, какъ непрерывное чудо. До извѣстной степени это пониманіе, повидимому, дѣйствительно

справедливо, т. к. несомнѣнно, что "постоянное посредничество Бога между духовнымъ и тѣлеснымъ мірами сначала понималось Гейлинксомъ и другими окказіоналистами, какъ рядъ отдѣльныхъ актовъ, въ силу которыхъ каждый разъ при наступленіи явленія въ одномъ изъ этихъ міровъ Богъ вызываетъ соотвѣтствующее явленіе въ другомъ. Однако такое представленіе, объясняя все всякое взаимодѣйствіе между двумя мірами постояннымъ вмѣшательствомъ Бога, т.е. чудомъ неизбѣжно сталкивалось съ весьма значительными затрудненіями, главнымъ образомъ теологическаго характера. Такъ напр., съ этой точки зрѣнія Бога, какъ единственную дѣйствующую причину, пришлось бы сдѣлать отвѣтственнымъ за всѣ грѣховныя дѣянія людей и, стало быть, отрицать за Нимъ полноту нравственнаго совершенства. Подобныя затрудненія не могли, конечно, остаться безъ вліянія на дальнѣйшее развитіе окказіоналистической теоріи. Поэтому мы видимъ, что уже у Гейлинкса въ болѣе позднихъ его сочиненіяхъ на мѣсто допущенія постояннаго вмѣшательства Бога для осуществленія взаимодѣйствія между духовнымъ и матеріальнымъ міромъ становится признаніе длящагося мірового порядка, сущность котораго состоитъ въ томъ, что явленія одного міра связываются съ соотвѣтствующими явленіями другого по законамъ установленнымъ для нихъ Богомъ разъ навсегда. Самъ Гейлинксъ наглядно поясняетъ это отношеніе на весьма распространенномъ въ его время примѣрѣ двухъ часовъ равномѣрный ходъ которыхъ можетъ объясняться вовсе не взаимодѣйствіемъ или

зависимостью ихъ другъ отъ друга, а просто тѣмъ, что какъ тѣ, такъ и другія устроены съ равнымъ совершенствомъ и съ самаго начала поставлены одинаково. Понятое въ такомъ смыслѣ ученіе окказіоналистовъ несомнѣнно освобождается отъ многихъ существенныхъ затрудненій и противорѣчій и вполнѣ избѣгаетъ упрека Лейбница, который видѣлъ въ немъ признаніе возможности постояннаго нарушенія мірового порядка сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ Бога.

Вообще нельзя не признать, что въ той болѣе развитойформѣ, въ какой отстаивали свое ученіе Гейлинксъ и нѣкоторые другіе окказіоналисты, оно гораздо ближе подходитъ къ ученію Лейбница, чѣмъ это предполагалъ онъ самъ. Въ самомъ дѣлѣ краткое выраженіе основного положенія окказіонализма въ позднѣйшей стадіи его развитія получаетъ приблизительно слѣдующій видъ: "Богъ далъ матеріи такіе законы, что она во всѣхъ своихъ движеніяхъ и процессахъ строго согласуется со столь же закономѣрными, но въ тоже время совершенно независимыми отъ нея проявленіями духа".

Такимъ образомъ вопросъ о взаимодѣйствіи души и тѣла постепенно расширяется у Гейлинкса и его послѣдователей въ гораздо болѣе общую проблему о взаимномъ отношеніи между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ. Въ связи съ этимъ измѣняется также и понятіе причинности, получающее теперь широкое метафизическое значеніе. На мѣсто прежняго затрудненія относительно вліянія однойсубстанціи на другую неоднородную съ ней, выдвигается вопросъ о возможности воздѣйствія другъ на друга конечныхъ субстанцій вообще. И такъ какъ изъ понятія какой-нибудь вещи отнюдь не слѣдуетъ,

чтобы она могла быть причиной какого-нибудь измѣненія въ другой, то возникаетъ вопросъ о правомѣрности самого понятія причинности.

Вотъ именно въ разрѣшеніи этихъ вопросовъ Гейлинксъ весьма существенно приближается къ лейбницевской теоріи предустановленной гармоніи, съ тѣмъ, однако, различіемъ, что у него гораздо рѣзче выступаетъ пантеистическая тенденція, такъ какъ единственной истинно-дѣйствующей и независимой причиной является для Гейлинкса Богъ, конечныя же вещи оказываются совершенно лишенными всякой субстаціальной самостоятельности. Нашъ духъ также относится къ Богу, какъ единичное тѣло къ всеобщему пространству, онъ есть какъ бы вырѣзокъ Божественнаго безконечнаго духа, и, устраняя мысленно его границы, мы какъ бы сливаемся съ Божествомъ, находимъ Его въ себѣ и насъ самихъ въ немъ. Такова основная пантеистическая тенденція философіи Гейлинкса. Нѣкоторыя гносеологическія сомнѣнія высказываемыя Гейлинксомъ особенно поясняютъ эту мысль, сближая его теорію не только съ идеями Мальбранша, но даже и съ ученіемъ Спинозы.

Соотвѣтственно этой общей мистико-пантеистической тенденціи философіи Гейлинкса развиваются и его этическія воззрѣнія. Основное положеніе его этики таково: "ubi nihil vales, ibi nihil velis", - гдѣ ты ничего не можешь, тамъ ничего и не желай. Поэтому въ тѣлесномъ мірѣ, гдѣ наша душа безсильна, намъ не къ чему и стремиться. Единственною истинной добродѣтелью является самоотреченіе и самоуглубленіе разума. "Нравственная жизнь должна обращаться отъ всякой внѣшней дѣятельности къ чисто внутренней дѣя-

ятельности разума, и здѣсь, въ этомъ самопознаніи, которое есть въ то же время и Богопознаніе, искать и обрѣтать миръ души и высшее благо". Слѣдствіемъ этого настроенія должно быть смиреніе и терпѣливая твердость человѣка въ перенесеніи горя и бѣдствій жизни. Нравственную цѣну имѣютъ собственно только намѣренія человѣка, а не его дѣла, ибо успѣхъ и осуществленіе нашихъ желаній не зависитъ отъ нашей воли. - Въ концѣ концовъ это основное этическое настроеніе характеризуется Гейлинксомъ, какъ преданная и въ то же время дѣятельная любовь къ Богу и разуму - *amor dei ac rationis*. Покорность Божеству равняется для Гейлинкса высшему закону правды и добра. Высшая добродѣтель есть поэтому сознательное смиреніе, преклоненіе передъ Божественнымъ міровымъ порядкомъ, напротивъ источникомъ всякихъ золъ надо считать самолюбіе и эгоизмъ. Отношеніе добродѣтели къ счастью понимается Гейлинксомъ, какъ зависимость послѣдняго отъ первой. Счастье не цѣль, а только возможное слѣдствіе добродѣтельной жизни. Люди несчастны именно потому, что хотятъ быть счастливыми. Между тѣмъ "счастье есть какъ бы тѣнь: оно бѣжитъ отъ тебя, если ты преслѣдуешь его, слѣдуетъ за тобой, если ты бѣжишь отъ него". Эти этическія воззрѣнія Гейлинкса представляются весьма замѣчательными и во многомъ напоминаютъ позднѣйшія болѣе совершенныя теоріи. Такъ принципъ любви къ Богу, презрѣніе къ состраданію, какъ эгоистичному побужденію, и нѣкоторыя другія менѣе важныя черты сближаютъ этическое міровоззрѣніе Гейлинкса съ ученіемъ Спинозы, а признаніе безусловнаго значенія чувства долга предвосхищаетъ основную идею этики Канта.

Что касается общаго характера этическихъ взгля-

довъ Гейлинкса, то нельзя не замѣтить, что на нихъ какъ и на всемъ его міросозерцаніи, лежитъ та же явно мистическая и даже аскетическая окраска.

ЛЕКЦІЯ 17-я.

МАЛЬБРАНШЪ. Ко всему строю того міросозерцанія, типическимъ представителемъ котораго является Арнольдъ Гейлинксъ, примыкаетъ еще одинъ очень важный выводъ, именно, что вся наша жизнь содержится въ Богѣ и совершается черезъ Бога. Но если это такъ, то у насъ нѣтъ идей своихъ, они всѣ Божьи, потому что прямо изъ Божества почерпаются. Богъ удѣляетъ намъ свойразумъ, дѣлаетъ насъ его причастниками, потому что безъ его прямого содѣйствія мы не имѣли бы никакихъ идей и ничего не могли бы мыслить. Итакъ, нельзя разсматривать человѣческій духъ, какъ что-то существующее внѣ Божества; напротивъ, онъ постоянно живетъ въ Богѣ, онъ находится въ постоянномъ и нерасторжимомъ общеніи съ Нимъ. Богъ есть мѣсто душъ, какъ пространство мѣсто тѣлъ. Такова основная мысль, которую усвоилъ себѣ одинъ изъ самыхъ знаменитыхъ представителей Картезіанской школы во Франціи - Николай Мальбраншъ.

Мальбраншъ родился въ Парижѣ въ 1638 году, черезъ годъ послѣ появленія въ свѣтъ знаменитаго сочиненія Декарта "О методѣ". Чрезвычайно слабый здоровьемъ онъ съ раннихъ лѣтъ предназначался къ духовному званію. Достигнувъ совершеннолѣтія, онъ вступилъ въ конгрегацію ораторіи Іисуса, отличавшуюся философскимъ направленіемъ и стремившуюся примирить ученіе церкви съ философіей Декарта. Люди, принявшіе

руководство надъ нимъ, сначала не поняли его способностей; изъ него хотѣли сдѣлать или церковнаго историка или филолога. Но ни къ тому, ни къ другому занятію душа его не лежала; онъ вообще не любилъ наукъ, которыя связаны съ упражненіями памяти. Онъ занимался усердно, но большихъ талантовъ не проявлялъ. Такъ продолжалось до тѣхъ поръ, пока въ 1664 г. въ его руки не попало одно сочиненіе Декарта. Съ этого момента въ его жизни происходитъ огромный внутренній переворотъ. Это сочиненіе произвело необычайное впечатлѣніе на его умъ. Свобода изслѣдованія, ясность метода, независимость мысли такъ поразили его, что онъ долженъ былъ нѣсколько разъ прерывать чтеніе, чтобы остановить болѣзненное біеніе сердца. Съ этихъ поръ судьба его была рѣшена, онъ навсегда посвятилъ себя философіи, сдѣлался однимъ изъ самыхъ выдающихся ея представителей и явился образцовымъ писателемъ французской философской литературы.

Главное сочиненіе Мальбранша "De la recherche de la vérité"[1] выдвало къ себѣ большое вниманіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ вовлекло его въ продолжительную и горячую полемику съ настоящими картезіанцами, особенно съ Арнольдомъ,

---

1| Это главное сочиненіе носитъ у Мальбранша слѣдующее подробное и весьма характерное заглавіе: "Nic Malebranche, de la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences". Paris 1675. Изъ другихъ довольно многочисленныхъ сочиненій Мальбранша здѣсь слѣдуетъ еще упомянуть его "Conversations métaphysiques et chrétiennes" 1677 г.-діалогическое изложеніе основныхъ вопросовъ теологіи и философіи; "Traité de la nature et de la grâce" |Amst. 1680|, гдѣ онъ старается дать

наиболѣе выдающимся въ то время представителемъ чисто раціоналистическаго пониманія ученія Декарта. Этотъ споръ съ картезіанцами школы Port Royal'я былъ единственнымъ внѣшнимъ событіемъ, нарушившимъ тихую и уединенную жизнь философа. Литературнымъ результатомъ этого спора было обнародованіе Мальбраншемъ всѣхъ его возраженій Арнольду, впервые появившихся въ печати въ четвертомъ томѣ собранія сочиненій Мальбранша, сдѣланнаго еще при его жизни въ 1709 г. Несмотря на весьма слабое здоровье Мальбраншъ достигъ, благодаря своей умѣренности и строгости образа жизни, преклоннаго возраста и умеръ въ 1715 г., какъ говоритъ вслѣдствіе возбужденія, въ которое онъ пришелъ отъ разговора съ англійскимъ философомъ Берклі, во многихъ отношеніяхъ приближавшагося къ нему по своему общему міросозерцанію, но въ то же время рѣшительно расходившагося съ нимъ въ нѣкоторыхъ важныхъ метафизическихъ вопросахъ.

Мальбраншъ признавалъ только одну философію Декарта, къ умозрительнымъ системамъ древняго міра и къ теоріямъ схоластиковъ онъ относился съ рѣшительнымъ пренебреженіемъ. Но въ то же время онъ былъ замѣчательнымъ знатокомъ твореній отцовъ церкви. Изъ нихъ особенно сильное вліяніе на него оказали сочиненія блаженнаго Августина, безспорно мыслителя первой величины, по своимъ воззрѣніямъ на внутреннее существо духа и на его отношеніе къ матеріальной природѣ наиболѣе близкаго къ Декарту между всѣми философами патристической эпохи.

болѣе популярное изложеніе и обоснованіе основной идеи своей философіи о единствѣ и примиримости картезіанской философіи съ христіанствомъ, и, наконецъ, „Entretiens sur la métaphysique et sur la religion" 1688 – краткій общій обзоръ всего ученія.

То, что Блаженный Августинъ и Декартъ были главными авторитетами для Мальбранша - въ значительной степени объясняетъ направленіе его философіи. Еще болѣе оно объясняется изъ особаго склада его ума.

Погруженный въ себя, проникнутый глубокимъ равнодушіемъ ко всему чувственному и внѣшнему, мечтательный, - Мальбраншъ удивительнымъ образомъ соединялъ въ себѣ восторженный мистицизмъ съ холоднымъ сдержаннымъ раціонализмомъ и съ тонкой наблюдательностью замѣчательнаго психолога, - смѣлое сомнѣніе во всѣхъ недоказанныхъ утвержденіяхъ знанія, съ покорною вѣрой во всѣ постановленія католической церкви. Этотъ оригинальный строй его души сказался и въ стилѣ его сочиненій. Онъ то пускается въ подробное, отвлеченное, математически отчетливое объясненіе каждаго шага въ своихъ заключеніяхъ, то переходитъ въ декламацію церковнаго проповѣдника, не столько желающаго убѣдить, сколько растрогать, заставить почувствовать истину своихъ идей.

Эти особенности ума Мальбранша и это своеобразное направленіе его мысли побудили его обратить все свое вниманіе именно на ту сторону картезіанской философіи которая наименѣе была разработана, - на ея отношеніе къ ученію церкви. Въ системѣ самого Декарта понятія о душѣ, о Богѣ о человѣческой свободѣ оставались при опредѣленіяхъ довольно общихъ. Лично самого Декарта болѣе всего интересовала надежда - отправляясь отъ своихъ основныхъ началъ, построить связное, во всѣхъ частяхъ очевидное знаніе процессовъ матеріальной природы. Это у него стояло на первомъ планѣ и представлялось ему наиболѣе важнымъ. Для Мальбранша, напротивъ, на первый планъ стали именно вопросы о Богѣ, о душѣ, объ ея отношеніи къ тѣлесному и духовному міру, объ ея свободѣ, объ отношеніи человѣческой свободы къ благодати. Самою дорогою

для него задачей было примиреніе христіанскаго вѣроученія съ основными положеніями картезіанской школы. - Разсмотримъ теперь ходъ его мыслей, слѣдуя которому онъ старался достигнуть своей цѣли

Мальбраншъ постоянно обращается къ тому вопросу, важность котораго для всей картезіанской философіи я уже указывалъ какъ объяснить взаимоотношеніе духа и матеріи какъ возможна связь души съ тѣломъ? И прежде всего, какъ возникаетъ наше чувственное воспріятіе вещей? Можно ли сказать, что мы воспринимаемъ самые внѣшніе предметы, существующіе внѣ насъ и независимо отъ насъ. Положимъ, мы видимъ солнце, звѣзды и другіе безчисленные предметы внѣ насъ: сообразно ли съ разумомъ думать, что душа наша, оставивъ тѣло, отправляется созерцать все это безконечное множество вещей, иногда чрезвычайно отъ насъ отдаленныхъ и какъ-то непосредственно съ ними соприкасается? Очевидно, душа не воспринимаетъ ихъ самихъ а только ихъ подобія, такъ сказать, только ихъ копіи, которыя существуютъ лишь въ ней и для нея. Напримѣръ, когда мы смотримъ на солнце, то, что содержится въ актѣ нашего зрѣнія, не есть само солнце - громадное небесное тѣло, гораздо больше земли, отдѣленное отъ нея невообразимыми пространствами; - непосредственный предметъ воспріятія нашего духа есть только и д е я с о л н ц а, его образъ въ насъ, внутренно присущій духу и нигдѣ внѣ его не существующій. Душа никогда не созерцаетъ матеріальнаго міра въ немъ самомъ, какъ онъ есть въ себѣ; между ней и міромъ посредствуютъ идеи, которыя изображаютъ для нея то, что находится внѣ ея и съ нею не соприкасается.

Итакъ, мы знаемъ міръ не прямо, а посредствомъ идей. Откуда же душа получаетъ свои идеи? Вызываются ли онѣ въ ней дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ на органы

нашего тѣла? Такъ полагаютъ обыкновенно. Но мыслимо ли такое дѣйствіе? Въ самомъ дѣлѣ, какъ то, что не имѣетъ никакого протяженія и никакого отношенія къ пространству |а таковъ духъ| можетъ потерпѣть измѣненіе отъ того, бытіе чего выражается только въ пространствѣ и ни къ чему другому никакого отношенія не имѣетъ |какова матерія|. Съ другой стороны, какъ тѣло, для котораго мыслимо только измѣненіе формы, движенія, разстоянія между частями - породитъ вдругъ чувственныя воспріятія страданія и радости, страсти, мысли? Очевидно, что такое предположеніе противорѣчитъ истинному понятію о духѣ и тѣлѣ - слѣдовательно оно невозможно и должно быть отвергнуто.

Къ какому же объясненію взаимоотношенія души и тѣла слѣдуетъ намъ обратиться? Остановиться ли на той теоріи, что Богъ въ каждый моментъ, для каждой отдѣльной души творитъ новыя идеи, представляющія для нея внѣшнюю дѣйствительность? Но такое объясненіе противорѣчитъ совершенству Божественныхъ актовъ; пути Божественнаго творчества должны отличаться |и дѣйствительно отличаются| простотою и единствомъ; въ немъ нельзя предполагать ненужнаго и безплоднаго осложненія дѣйствій. Зачѣмъ Божественному Разуму создавать безчисленное множество идей, повторяя это для каждаго духа въ отдѣльности, когда Онъ просто можетъ раскрывать то, что въ немъ содержится для непосредственнаго и прямого созерцанія всѣхъ духовныхъ существъ? Божественный Разумъ, и въ этомъ одно изъ самыхъ главныхъ предположеній метафизики Мальбранша, заключаетъ въ себѣ идеи или первообразы, архетипы всѣхъ вещей; ему нѣтъ цѣли безъ конца творить ихъ новыя копіи для души. Мы всѣ вещи созерцаемъ непосредственно въ Богѣ, слѣдовательно, непрерывно созерцаемъ Бога, - таково предположеніе, на которомъ должна остановиться философія.-

Богъ мѣсто душъ, какъ пространство мѣсто тѣлъ. Мы въ немъ живемъ, движемся и существуемъ какъ сказалъ апостолъ.

ЛЕКЦІЯ 18-я.

Въ прошлой лекціи мы остановились на теоріи Мальбранша, по которой мы сознаемъ всѣ вещи непосредственно въ Богѣ и сами не соприкасаемся ни съ чѣмъ внѣшнимъ. Матерія не можетъ дѣйствовать на духъ такъ же, какъ и духъ на матерію, - въ этомъ основное убѣжденіе окказіоналистовъ, къ которому Мальбраншъ всецѣло примыкаетъ. Нашъ духъ не можетъ выйти изъ чисто духовной сферы. Изъ этого Мальбраншъ и дѣлаетъ свой знаменитый выводъ: Богъ есть мѣсто душъ, подобно тому какъ пространство есть мѣсто тѣлъ. Вся наша жизнь находится въ постоянной связи съ Божественнымъ совершеніемъ всѣхъ вещей, потому что сущность души въ мышленіи, а никакое мышленіе не было бы возможнымъ, если бы для него не было объекта, между тѣмъ такой объектъ можетъ быть данъ только въ Божественномъ разумѣ, которому все открыто, потому что все имъ создано. Всѣ души живутъ въ Богѣ, и все прямо получаетъ отъ него.

Но если мы все совершаемъ непосредственно въ Богѣ, почему наше знаніе не безконечно, какъ безконечно Божественное знаніе? Почему мы такъ часто заблуждаемся? Почему наше представленіе о мірѣ окрашивается разными чувственными свойствами которыхъ въ самыхъ вещахъ нѣтъ? Тому причина двоякая: 1| въ ограниченности и 2| въ грѣховности человѣческой природы: а| Духъ конечный не можетъ вмѣстить въ себѣ всего содержанія разума абсолютнаго в| Первородный грѣхъ внесъ разстройство въ наше существо и подчинилъ насъ власти нашего тѣла. Это не зна-

читъ, что само тѣло можетъ стѣснять нашъ духъ или покорить его себѣ, у тѣла, какъ такого, власти вообще нѣтъ; но Богомъ устроено такъ, что по поводу измѣненій въ нашемъ тѣлѣ вызываются страдательныя состоянія, аффекты нашей души, - по поводу рѣшеній души происходятъ соотвѣтствующія движенія въ нашемъ тѣлѣ. Отъ этой, Богомъ установленной связи зависитъ, что мы никогда не созерцаемъ божественныхъ первообразовъ въ ихъ идеальной чистотѣ: они всегда смѣшиваются для насъ съ чувственными качествами. Напримѣръ, какъ Божественный Разумъ созерцаетъ матеріальную вселенную? Онъ не усматриваетъ въ ней никакихъ чувственныхъ свойствъ; Онъ созерцаетъ ее просто въ чистой идеѣ пространства или протяженности, такъ какъ въ ней заключается сущность матеріи. Для насъ напротивъ, матеріальный міръ является наполненнымъ цвѣтами, звуками и другими чувственными свойствами, которыхъ въ самой природѣ нѣтъ, которыя только представляются намъ въ силу особаго устройства нашей организаціи. Пока между нашимъ духомъ и Божественнымъ Разумомъ существовало полное единство, - чувственные призраки не могли обманывать насъ. Но когда наша злая воля удалила насъ отъ источника истины и жизни, мы стали жертвою всякихъ ошибокъ.

Итакъ окончательное объясненіе заблужденій человѣка заключается въ мысли о его грѣхопаденіи. Какъ же, однако, было возможно грѣхопаденіе, какъ мыслима въ насъ свободная воля, когда вся наша жизнь такъ тѣсно слита съ внутренней жизнью Божества, такъ глубоко отъ нея зависитъ? Въ этомъ пунктѣ одно изъ важнѣйшихъ затрудненій философіи Мальбранша и онъ дѣлаетъ чрезвычайное усиліе, чтобы выйти изъ него. Вотъ вкратцѣ его теорія.

Справедливо, что, если въ Божествѣ источникъ нашего познанія, въ немъ должно быть точно также и начало нашей воли. Воля всегда направляется какою нибудь идеею, безъ идеи она не имѣла бы предмета, ей не на чемъ было бы проявиться, а между тѣмъ всѣ идеи мы почерпаемъ изъ созерцанія Божества. Далѣе, воля по своей сущности есть непремѣнно стремленіе къ чему нибудь, иначе сказать, в о л я е с т ь л ю б о в ь и любовь къ тому, что расширяетъ наше бытіе, что даетъ ему большую реальность, потому что мы не можемъ желать своего уничтоженія. Между тѣмъ все живетъ въ Богѣ, все въ немъ находитъ полноту своей реальности. Слѣдовательно, основная сила, которая одушевляетъ всѣ существа, которая движетъ всѣмъ, есть любовь къ Богу. Поэтому мы не только созерцаемъ все въ Богѣ, не только живемъ въ Немъ, но и постоянно стремимся къ Нему, любимъ Его - въ этомъ корень нашей природы.

Тѣмъ не менѣе наше ограниченное сознаніе не можетъ вмѣстить всего Божественнаго Разума. Мы только частью постигаемъ то, что заключено въ немъ. Мы ясно созерцаемъ только отдѣльныя идеи этого Высшаго Разума, а не само Божество, которое есть совокупный единящій центръ всѣхъ идей |которое поэтому мы могли бы отчетливо созерцать лишь въ томъ случаѣ, если бы одинаково ясно созерцали всѣ идеи|. Божество даетъ намъ знать себя только въ своихъ частныхъ проявленіяхъ, отдѣльныхъ вещахъ, имъ созданныхъ, иначе сказать, въ отдѣльныхъ идеяхъ своего Разума, а не въ полнотѣ своей внутренней дѣйствительности. И всетаки Бога мы познаемъ не черезъ какую-нибудь опредѣленную идею, какъ мы познаемъ міръ намъ внѣшній. Никакая идея не можетъ Его вмѣстить, никакой образъ не стоитъ между Нимъ и нашимъ сознаніемъ. Мы Его непосредственно созерцаемъ, мы его

прямо видимъ. Но при нашей ограниченности мы не можемъ Его созерцать такъ, какъ Онъ Самъ Себя созерцаетъ - въ Его внутренней всецѣлости.

Поэтому Мальбраншъ различаетъ 4 вида познанія соответственно столькимъ же родамъ объектовъ. 1| Непосредственное интеллектуальное созерцаніе, которымъ мы познаемъ Бога какъ существо необходимое и неограниченное, какъ всеобщую и безконечную сущность. 2| Внутреннее чувство, раскрывающее намъ наше собственное существо, т.е. нашу душу, какъ она сознается нами въ своихъ разнообразныхъ состояніяхъ. 3| Заключеніе по аналогіи, дающее намъ возможность, по крайней мѣрѣ предположительно, познать чужую душу, и, наконецъ, 4| Познаніе черезъ посредство идей, какъ первообразовъ предметовъ внѣшняго міра: такъ мы познаемъ всю матеріальную природу. Эти идеи, находясь, въ Высшемъ Разумѣ, являются причинами всѣхъ представленій въ нашей душѣ и только черезъ нихъ мы познаемъ отдѣльныя протяженныя тѣла и ихъ взаимныя отношенія.

При такихъ условіяхъ наша любовь можетъ получить ложное направленіе: въ насъ можетъ возникнуть большая привязанность къ благамъ земнымъ, конечнымъ, нежели къ безконечному благу. Ради этого стремленія къ конечному человѣкъ отклоняется отъ истиннаго пути и впадаетъ въ грѣхъ. Онъ можетъ допустить побѣду грѣха въ себѣ, но можетъ и не допустить ея, - въ этомъ, и единственно въ этомъ, заключается его нравственная свобода. Она есть свобода грѣха, возможность грѣшить по собственному произволенію, - не болѣе.

Слишкомъ ясно, однако же, что такое понятіе о свободѣ страдаетъ противорѣчивостью и очень плохо вяжется съ общею системою Мальбранша. Въ самомъ дѣлѣ, трудно

найти другого мыслителя, который до такой степени былъ бы всецѣло охваченъ сознаніемъ зависимости человѣка въ самыхъ незначительныхъ своихъ поступкахъ отъ непосредственныхъ воздѣйствій Божества. Мальбраншъ говоритъ: "Человѣкъ не можетъ самъ отъ себя ни двинуть рукой, ни перемѣнить мѣсто или положеніе: онъ не можетъ сдѣлать другимъ людямъ ни добра, ни зла; онъ не въ состояніи произвести самую ничтожную перемѣну во вселенной. Если бы Богъ не являлся ежеминутно къ нему на помощь, онъ тщетно дѣлалъ бы усилія, онъ во всемъ оставался бы при однихъ безплодныхъ желаніяхъ. Человѣкъ стоитъ въ мірѣ, не имѣя ни надъ чѣмъ власти, неподвижный, какъ скала, безсмысленный какъ дерево."

Итакъ, въ мірѣ духовномъ Божество есть начало всѣхъ измѣненій и всякой дѣятельности. Подобно этому Богъ есть источникъ всѣхъ явленій въ мірѣ вещественномъ. Во первыхъ, Онъ создаетъ матеріальную вселенную слѣдовательно, онъ источникъ бытія матеріальныхъ вещей. Но въ то же время Онъ постоянный и единственный двигатель матеріи: только творецъ тѣлъ можетъ ихъ двигать. |Никакая другая движущая сила въ мірѣ не мыслима; вещество само по себѣ пассивно, точно такъ же и человѣческій духъ|. Всякое движеніе матеріи должна получать извнѣ, поэтому, должна существовать нѣкоторая первая невещественная причина движенія внѣ ея. Такой причиной можетъ быть только само Божество. Кромѣ того, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ передачи движенія отъ одного тѣла другому передаваемая сила также сообщается Божествомъ; тѣла имѣютъ совершенно пассивную природу, слѣдовательно, сами по себѣ они никогда не могутъ произвести никакой силы, а движеніе безъ силы не мыслимо.

Итакъ, все существующее есть непрерывное проявле-

ніе Божественной силы. Дѣйствуетъ одинъ Богъ. Остальныя существа міра могутъ только казаться дѣйствующими: они все воспринимаютъ отъ Бога и ничего не прибавляютъ отъ себя къ воспринятому, никакой активности ни въ какихъ вещахъ нѣтъ. „Существуетъ, говоритъ Мальбраншъ, только одна причина, которая есть причина воистину, и не должно воображать себѣ, что вещь, предшествующая какому нибудь явленію, есть его дѣйствительная причина. Б о г ъ д а ж е н е м о ж е т ъ сообщить свою силу тварямъ. Онъ не можетъ ихъ сдѣлать настоящими причинами - не можетъ обратить ихъ въ боговъ. Тѣла, души, чистые духи - все это не имѣетъ въ себѣ никакой силы."

Таково въ общихъ чертахъ философское міросозерцаніе Мальбранша. Изъ религіозныхъ мыслей Мальбранша упомяну его оригинальное воззрѣніе на воплощеніе Христа - воззрѣніе вызвавшее противъ себя горячую полемику знаменитыхъ богослововъ. Мальбраншъ думалъ, что воплощеніе не есть чудесный актъ находящійся въ зависимости отъ грѣхопаденія перваго человѣка, - въ воплощеніи высшая цѣль и необходимое у с л о в і е созданія вселенной. Богъ долженъ творить согласно своему совершенству; произведеніе его творчества должно носить совершенство въ самомъ себѣ. Но это невозможно, если въ мірѣ нѣтъ ничего Божественнаго. Чтобы быть достойнымъ предметомъ любви Божіей, міръ долженъ воспринять въ себя Божественное лицо. Если бы человѣкъ никогда не согрѣшилъ, Божественное лицо все-таки соединилось бы со Вселенной, чтобы ее освѣтить, чтобы возвысить ее надъ ничтожествомъ, чтобы сдѣлать ее Божественной. Міръ возрожденный Христомъ дороже того-же міра при его первомъ созданіи. Основное предначертаніе Бога, [Отца творенія], есть воплощеніе его Сына.

Изъ всего вышеизложеннаго очевидно, что Мальбранш гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ Декартъ или кто бы то ни было изъ другихъ его предшественниковъ, принадлежавшихъ къ картезіанской школѣ, всю реальность міра положилъ въ одномъ Богѣ. Въ Богѣ заключается подлинная жизнь всѣхъ вещей и духовныхъ и матеріальныхъ. Собственная не зависимая жизнь конечныхъ субстанцій есть въ сущности явленіе кажущееся дѣйствуетъ въ нихъ одно Божество. Этимъ предположеніемъ Мальбранш надѣялся побѣдить тотъ дуализмъ матеріи и духа, на которомъ держится все картезіанское міросозерцаніе, - побѣдить, одинаково уничтоживъ самостоятельность и духовныхъ и матеріальныхъ вещей. Достигъ ли онъ, однако, своей цѣли? Этотъ дуализмъ, который онъ устранялъ по вопросу о взаимодѣйствіи души и тѣла не повторялся ли при объясненіи отношеній Бога къ міру? Въ самомъ дѣлѣ, картезіанцы считали Бога за существо духовное (въ этомъ они строго держались теологической традиціи и всякіе другіе признаки они отъ него отбрасывали.) Между тѣмъ сущность духа они полагали только въ мышленіи. Если съ этой точки врѣнія мы признаемъ, что Богъ есть только духъ, - окажется, что въ немъ не содержится ничего, кромѣ мышленія, хотя бы и безконечнаго и абсолютно отчетливаго по своему характеру. Но въ такомъ случаѣ основное противорѣчіе картезіанскаго міровоззрѣнія сохраняетъ все свое значеніе и всю свою силу и для идеи Божества. Вѣдь подобно тому, какъ въ вопросѣ о взаимодѣйствіи души и тѣла, остается совершенно непостижимымъ, почему духъ, хотя бы и безконечный, можетъ стать творцомъ матеріи и началомъ движенія въ ней? Картезіанцы, отвѣчая на этотъ вопросъ, указывали на Всемогущество, присущее Божеству. Но именно Всемогущество, почитаемое въ этомъ смыслѣ способно-

сти творить рѣшительно все, съ точки зрѣнія картезіанской школы, вызывало законныя сомнѣнія. Если духъ только мыслящее существо, если Богъ только духъ, то матеріальная вселенная не можетъ быть его созданіемъ. Чистая мысль творитъ только идеальное. Какъ же можетъ она облечься въ внѣшнюю вещественную форму?

Итакъ, для картезіанской школы во всей силѣ стоялъ вопросъ: какимъ образомъ мыслимо Божество, какъ основа міра матеріальнаго? И на него, повидимому, оставался только одинъ отвѣтъ: Богъ есть полнота всякой реальности и стало быть имѣетъ не только духовную, но и матеріальную природу, иначе изъ него всей дѣйствительности вывести нельзя. Его аттрибуты не только мышленіе, которое устанавливаетъ сущность духа, но непремѣнно и протяженіе, которое устанавливаетъ сущность матеріи. А если такъ, то абсолютное начало есть безконечный разумъ, на сколько оно отражаетъ міровой процессъ - въ формѣ идей; но въ то же время оно есть безконечная матерія насколько оно движется въ этомъ процессѣ и совершаетъ его. Такой отвѣтъ далъ Спиноза, и можно сказать, что въ его лицѣ картезіанская школа отреклась отъ самой себя въ самыхъ существенныхъ пунктахъ.

Какъ же относится Мальбраншъ къ этому вопросу? Его положеніе въ немъ шатко и неопредѣленно. Во всякомъ случаѣ онъ невольно склонялся къ воззрѣнію Спинозы, хотя и старался по возможности ограничить его. Напримѣръ онъ утверждаетъ, что мы потому только приписываемъ Божеству чистую духовность, что не знаемъ для него опредѣленія болѣе совершеннаго. На самомъ дѣлѣ оно болѣе отличается по своей природѣ отъ духовныхъ существъ, извѣ-

стныхъ намъ, нежели эти существа отличаются отъ тѣлъ. Богъ вмѣщаетъ въ себѣ всѣ совершенства, силу всякой реальности; его поэтому приличнѣе всего называть просто сущимъ или бытіемъ въ самомъ неопредѣленномъ смыслѣ этого слова. [Положительныхъ свойствъ его мы не знаемъ] Еще яснѣе пантеистическая тенденція Мальбранша сказывается въ его разсужденіяхъ о неизмѣримости Божіей. Онъ понимаетъ это свойство такъ, что Богъ всецѣло присутствуетъ въ каждой вещи, хотя бы самой ничтожной, въ каждомъ пространствѣ, и не только присутствуетъ своимъ дѣйствіемъ, но всѣмъ своимъ существомъ, своею субстанціей. Отъ этого взгляда очень недалеко до того положенія, что Богъ есть единственная субстанція всѣхъ вещей, какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ. Тѣмъ не менѣе не смотря на такое сходство со Спинозой, Мальбраншъ относился къ нему съ ужасомъ и даже отвращеніемъ; онъ старался всячески подчеркнуть свое различіе отъ Спинозы и сводилъ его къ той остроумной формулѣ, что по его ученію, „вселенная заключается въ Богѣ, а по Спинозѣ, наоборотъ, Богъ - во вселенной". Чувства, которыя онъ питалъ къ Спинозѣ становятся, однако, понятными, если мы обратимъ вниманіе на то, что въ системѣ Спинозы содержалось послѣднее слово его собственной философіи. Спинозѣ только подчинился тому неизбѣжному теченію идей, съ которымъ всю жизнь боролся Мальбраншъ, потому что оно глубоко претило всему его нравственному строю. Но если бы Мальбраншъ предпочелъ требованія логики признанныхъ имъ началъ требованіямъ чувства, онъ скоро долженъ былъ бы убѣдиться, что его Божество, о которомъ онъ не могъ говорить безъ задушевнаго благочестиваго восторга и въ которомъ онъ видѣлъ оправданіе чисто теистическаго представленія о Божественной силѣ, правящей міромъ, обращается въ слѣпую природную силу, равнодушно смѣняющую

бевчисленныя и одинаково ничтожныя формы бытія, - обращается въ того совершенно мертваго и безличнаго Бога, котораго создала абстрактная и холодная мысль Спинозы.

Уже изъ этого можно видѣть, что въ системѣ Спинозы нашли себѣ разрѣшеніе и развитіе наиболѣе глубокія тенденціи картезіанской школы. Но прежде чѣмъ перейти къ Спиновѣ, мы остановимся на ученіи мыслителя, взгляды котораго во многомъ отразились на міросозерцаніи Спинозы, и который явился выразителемъ очень важной стороны картезіанскаго направленія. До сихъ поръ мы останавливались на дуализмѣ картезіанскаго міровоззрѣнія и на тѣхъ усиліяхъ мысли, которыя дѣлались, чтобы примирить и объяснить его. Съ дуализмомъ часто приходится встрѣчаться въ исторіи философіи. Это несомнѣнно одна изъ самыхъ близкихъ для природы человѣческаго ума формъ толкованія дѣйствительности. Но дуализмъ Декарта и его послѣдователей, какъ мнѣ уже приходилось указывать, имѣетъ одну оригинальную черту, которая раньше замѣчается только въ очень немногихъ дуалистическихъ системахъ: это дуализмъ въ значительной степени окрашенный матеріалистически. Въ воззрѣніи на внѣшній міръ и его процессы, на вещество и его законы, Декарта можно назвать не только строгимъ реалистомъ, но даже рѣшительнымъ матеріалистомъ. Всю вселенную онъ строитъ и объясняетъ чисто механически, идя въ этомъ направленіи гораздо дальше всѣхъ своихъ предшественниковъ; онъ съ убѣжденіемъ доказываетъ, что при объясненіи процессовъ природы должна быть совсѣмъ отвинута мысль о конечныхъ причинахъ вещей, т.е. о какихъ нибудь цѣляхъ, которыя вещи въ себѣ осуществляютъ. Эти цѣли мы все равно понять не можемъ; мы должны спрашивать только почему что нибудь происходитъ [т.е. по какой причинѣ], а не зачѣмъ [ради какой цѣли]? Мы должны смотрѣть на міръ, какъ на м е х у

въ которой отъ вѣка дѣйствуетъ одно и тоже количество движенія по однимъ и тѣмъ же механическимъ законамъ. Идеальный моментъ въ пониманіи природы [столь замѣтный и важный въ эпоху предшествующую, напр., у Дж. Бруно] тѣмъ самымъ изгонялся совершенно изъ философіи и изъ науки. Правда, рядомъ съ міромъ матеріальнымъ Декартъ признавалъ духовный. Но мы уже знаемъ, съ какою безпощадной строгостью онъ ограничилъ и сузилъ его предѣлы. Достаточно напомнить, что въ виду своего взгляда на мышленіе, какъ неизмѣнное и основное свойство всего духовнаго онъ, напримѣръ, совсѣмъ отрицалъ душу у животныхъ, считалъ ихъ за простыя безчувственныя машины, признавалъ ихъ только за искусно устроенные автоматы. Въ видимой вселенной духъ оказывался достояніемъ только однихъ людей; онъ являлся въ ней какимъ то непостижимымъ исключеніемъ изъ общаго порядка. Стоило сдѣлать одинъ шагъ еще дальше, стоило только признать, что и душа человѣка есть продуктъ матеріи, чтобы картезіанскій дуализмъ обратился въ открытый матеріализмъ. Этотъ шагъ и сдѣлалъ старшій современникъ Декарта - Томасъ Гоббесъ, одинъ изъ важнѣйшихъ представителей англійской философіи въ это время.

Можно ли Гоббса считать представителемъ картезіанскихъ идей? - Онъ самъ себя картезіанцемъ не признавалъ; его разногласія съ Декартомъ во многихъ пунктахъ были очень велики и онъ дѣлалъ противъ общаго міросозерцанія Декарта возраженія весьма энергическія. По склонностямъ своего ума онъ ближе стоитъ къ эмпирику Бэкону и почти одинаково съ нимъ смотритъ на задачи знанія. И все таки самъ онъ былъ менѣе всего эмпирикъ. Не смотря на сочувствіе его къ Бэкону, онъ является представителемъ тенденціи совершенно противоположной. Въ своей филосо-

фіи онъ исходитъ изъ чисто отвлеченнаго, дедуктивнаго построенія міра|методъ, противъ котораго была направлена вся философія Бэкона|. Въ математикѣ, подобно Декарту и въ полную противоположность Бэкону, онъ видитъ высшій образецъ настоящей науки, и наиболѣе мощное вспомогательное орудіе при познаніи дѣйствительности. Очень близкое къ картезіанскому понятіе о веществѣ служитъ для него исходною точкою всѣхъ его выводовъ. Такимъ образомъ, можно сказать, что онъ былъ картезіанцемъ и въ своемъ методѣ |т.е. въ тѣхъ чисто отвлеченныхъ,дедуктивныхъ пріемахъ построенія, которыя всегда составляли отличительную особенность картезіанцевъ|,и даже въ содержаніи своей философіи | потому что въ воззрѣніи на вещество онъ вполнѣ сходится съ Декартомъ|. Но въ то же время онъ картезіанецъ не полный, а только на половину, согласный съ Декартомъ, только въ его воззрѣніяхъ на матеріальную природу, но во всемъ остальномъ представляющій совершенную противоположность его взглядамъ.

Въ исторіи научной литературы Гоббесъ болѣе всего знаменитъ, какъ мыслитель политическій. Но его политическіе взгляды такъ тѣсно связаны съ общими философскими утвержденіями, что очень трудно отдѣлить одно отъ другого. Главная черта въ умѣ Гоббеса - его смѣлая, ни передъ чѣмъ не останавливающаяся послѣдовательность мысли. Его міровоззрѣніе представляетъ не расторжимое, внутреннее единство; надъ всѣми частями его міросозерцанія всецѣло господствуетъ одна общая идея, на которую у него все опирается и отъ которой онъ ни разу не отклонился, къ какимъ бы страннымъ и крайнимъ выводамъ она его ни приводила.

ЛЕКЦІЯ 19-я.

ГОББЕСЪ. Томасъ Гоббесъ родился въ 1588 году въ Мальмесбери. Онъ окончилъ курсъ наукъ въ Оксфордѣ и потомъ много путешествовалъ во Франціи и въ Италіи, причемъ познакомился съ знаменитыми представителями тогдашней философіи и науки Гассенди, Галилеемъ и Декартомъ. По возвращеніи своемъ въ Англію онъ познакомился съ Бэкономъ и здѣсь въ продолженіи долгаго времени находился подъ вліяніемъ его философіи. Разсказываютъ, что онъ даже помогалъ Бэкону переводить на латинскій языкъ его сочиненія. Философскія идеи Декарта| преимущественно его понятіе о душѣ|, напротивъ, вызвали со стороны Гоббеса горячую полемику. Но его литературная дѣятельность этимъ не ограничилась. Онъ сдѣлался знаменитъ не только какъ мыслитель, но и какъ политическій писатель, защищавшій неограниченныя права монархической власти. Въ это время партія короля въ Англіи потерпѣла пораженіе и Гоббесъ выступилъ теоретическимъ проповѣдникомъ тѣхъ началъ, которыя она не успѣла провести въ жизнь. Защищая дѣло короля, Гоббесъ составилъ свою знаменитую теорію неограниченнаго государственнаго деспотизма, которая оказала немалое вліяніе на философскія теоріи государства, возникшія послѣ Гоббеса, даже на тѣ изъ нихъ которыя по своему духу выражаютъ направленіе прямо противоположное тенденціямъ Гоббеса. Во время своего вторичнаго посѣщенія Парижа Гоббесъ завязалъ близкое знакомство съ Гассенди, а также съ Мерсенномъ, другомъ Декарта, и благодаря ихъ вліянію впервые созналъ важное значеніе математики для философіи. Ученіе Гассенди и картезіанцевъ отразилось также и на развитіи его естественно-научныхъ воззрѣній. Впослѣдствіи, во вторую половину

своей жизни, Гоббесъ жилъ попеременно то въ Англіи, то въ Парижѣ, часто принуждаемый покидать свою родину, изъ за господствовавшихъ тамъ революціонныхъ смутъ и неспрорѣженія того государственнаго порядка, котораго онъ былъ ревностнымъ сторонникомъ. Гоббесъ умеръ въ глубокой старости въ Гердвикѣ въ 1679 году.[x]

Переходя теперь къ изложенію общихъ философскихъ взглядовъ Гоббеса мы слѣдующимъ образомъ можемъ формулировать его основное положеніе: мыслить и познавать можно только тѣла. Мыслить что-нибудь о чемъ нибудь, значитъ внутренне соединять или разъединять что нибудь. Но соединять и разлагать можно только тѣла, - слѣдовательно, о нихъ только и можно знать, только они и могутъ подлежать анализу нашей мысли, - все другое совершенно недоступно для познанія и даже немыслимо. Духи, ангелы, Богъ - вещи немыслимыя, потому что они почитаются безтѣлесными. Эти идеи должна вѣдать теологія, - философія не можетъ имѣть съ ними дѣла.

Основное метафизическое положеніе Гоббеса поэтому таково. Въ дѣйствительности существуютъ и могутъ существовать только тѣла; понятіе т ѣ л а и понятіе с у б с т а н ц і и, т.е. какой-бы то ни было вещи, какого-бы то ни было существа, означаетъ рѣшительно одно и тоже. Что не есть тѣло - то и не субстанція, т.е. того совсѣмъ нѣтъ и быть не можетъ. Понятія пространства и времени также неотдѣлимы отъ нашего представленія о тѣлахъ. Пространство есть признакъ образа вещи,

x| Изъ сочиненій Гоббеса важнѣйшія суть: Политика, изданная подъ заглавіемъ "Leviathan" | London |1651г. и Elementa philosophiae въ трехъ частяхъ; изъ этихъ частей третья - de cive вышла въ свѣтъ раньше другихъ, именно уже въ 1642 г. | Paris |, затѣмъ появилась первая - de corpore въ 1655 | London | и наконецъ вторая - de homine въ 1658

существующій, поскольку она существуетъ, т.е. поскольку мы отвлекли отъ нея всѣ частные и случайные признаки. Время есть движеніе тѣла. Совокупность опредѣленій такихъ основныхъ понятій какъ пространство, время, вещь, качество , причина и дѣйствіе составляютъ по Гоббесу, первую философію - *philosophia prima* . - Что касается тѣлъ, то они бываютъ или естественные или искуственные. Къ разряду послѣднихъ принадлежатъ тѣла политическія, т.е. государства. Поэтому истинная философія раздѣляется на естественную, изучающую природу такъ, какъ она есть, и политическую, разсматривающую то, что вносится въ міръ человѣкомъ.къ первой принадлежатъ физика и антропологія, ко второй - политика. Оба эти отдѣла должны быть изучаемы путемъ экспериментальнымъ, т.е. орудіемъ ихъ изученія долженъ быть опытъ внѣшній и внутренній. |Въ этомъ требованіи выразилось вліяніе Бэкона на Гоббеса. Впрочемъ, у Гоббеса оно и осталось только требованіемъ. Основные тезисы своей философіи особенно политической Гоббесъ выводитъ чисто дедуктивно, т. е. отправляясь отъ общихъ положеній и раскрывая ихъ во всѣхъ ихъ послѣдствіяхъ|.

Въ своемъ понятіи о веществѣ Гоббесъ стоитъ очень близко къ Декарту; матерія, какъ это вытекаетъ изъ приведеннаго опредѣленія пространства,есть субстанція, основное свойство которой протяженность. Все тѣлесное сложно, т.е. состоитъ изъ частей, поэтому нѣтъ такихъ мелкихъ частицъ вещества, к[illegible] бы [illegible] абсолютно не

|London | Изъ другихъ сочиненій Гоббеса здѣсь слѣдует упомянуть еще его сочиненіе о свободѣ, необходимости и случаѣ, - "*Questiones de Libertate, necessitate et casu* 1656 |London|.

дѣлимы; атомовъ [въ смыслѣ древнихъ атомистовъ] нѣтъ . материя дѣлима до безконечности. [Въ этомъ тезисѣ Гоббесъ представляетъ рѣдкій типъ матеріалиста, который отрицаетъ атомистическую теорію.] Всякія измѣненія въ матеріи сводятся къ движенію. Движеніе есть перемѣна мѣста, занятаго какимъ-нибудь тѣломъ. Такая перемѣна должна быть неизбѣжно вызвана и з в н ѣ, другимъ т ѣ л о м ъ, которое также движется, и вызвано не иначе, какъ черезъ прямое соприкосновеніе или т о л ч е к ъ. Безъ толчка нѣтъ движенія; тѣла не могутъ дѣйствовать одно на другое на разстояніи. Здѣсь мы снова встрѣчаемся съ картиной объясненія міра совершенно подобной той, которую устанавливалъ Декартъ, съ тѣмъ, однако, существеннымъ различіемъ, что Гоббесъ принципіально отрицаетъ всякую самостоятельность духовной жизни.

Съ точки зрѣнія Гоббеса всякая жизнь должна быть объясняема изъ матеріи и ея движеній, - никакихъ другихъ источниковъ для ея объясненія предполагать не слѣдуетъ . Явленія нашего духа не представляютъ исключенія въ этомъ случаѣ; человѣкъ очень близокъ къ животнымъ по своимъ внутреннимъ процессамъ и не долженъ отдѣляться отъ нихъ какою то непроходимою пропастью, какъ отдѣлялъ его Декартъ. Животныя и люди ощущаютъ, потому что внѣшнія движенія воздѣйствуютъ на ихъ органы извнѣ. Возбужденное въ нихъ движеніе направляется къ мозгу и затѣмъ далѣе къ сердцу. Отсюда оно получаетъ противодѣйствіе, возвратный толчокъ. Въ этомъ возвратномъ движеніи по мнѣнію Гоббеса, и состоитъ ощущеніе. Итакъ, ощущеніе есть матеріальное движеніе и только. Никакого особаго безтѣлеснаго начала духовныхъ актовъ не существуетъ. Душа есть нервная субстанція: другими словами она есть физическое тѣло, лишь очень тонкое и поэтому недоступное для чувствъ.

Подобнымъ же образомъ выводятся и объясняются у Гоббеса и всѣ активныя состоянія нашей души. Человѣкъ получаетъ возбужденіе извнѣ; эти возбужденія или благопріятствуютъ тому жизненному движенію, которое совершается въ сердцѣ, или, напротивъ, препятствуетъ ему, являются по отношенію къ нему какъ бы нѣкоторою задержкой. Изъ этого вытекаетъ различіе удовольствій и страданій, пріятно для насъ все то, что содѣйствуетъ жизненному процессу, непріятно то, что этотъ процессъ какъ-либо останавливаетъ и разрушаетъ. Изъ этого основного различія въ движеніяхъ нашего внутренняго существа объясняется далѣе различіе между желаніемъ и отвращеніемъ или страхомъ| какъ извѣстной формой отвращенія|. Желаніе въ насъ возникаетъ тогда, когда въ нашемъ умѣ является идея предмета, содѣйствующаго возвышенію нашего жизненнаго движенія. Наоборотъ, если дѣйствіе предмета, представляемаго нами, имѣетъ для насъ| какъ мы знаемъ это изъ предшествующаго опыта| вредныя послѣдствія, - въ насъ рождается отвращеніе къ нему, страхъ въ насъ возникаетъ тогда, когда мы ожидаемъ вредныхъ для насъ дѣйствій въ будущемъ. Съ этими основными положеніями тѣсно связана и теорія воли Гоббеса.

Воля въ каждый моментъ своего проявленія есть не болѣе, какъ механическій результатъ взаимной борьбы нашихъ желаній и страховъ. Воля это то послѣднее желаніе или тотъ послѣдній страхъ, который побѣждаетъ всѣ другія и который поэтому воплощается въ дѣйствіи. Итакъ въ корнѣ своемъ желаніе и воля составляютъ совсѣмъ одно и то же. Между тѣмъ желанія вызываются въ силу чисто механическихъ процессовъ въ нашей душѣ съ безусловной необходимостью. Ничего случайнаго или произвольнаго въ возникновеніи нашихъ желаній быть не можетъ. Итакъ, свобода воли немыслима, предположеніе свободы

есть величайшее заблужденіе, находящееся въ прямомъ противорѣчіи съ самими основными свойствами и законами не только человѣческой природы, но и вещей вообще. Воля у человѣка свободна никакъ не болѣе, чѣмъ у животнаго, - между тѣмъ у животнаго ни то не станетъ искать свободы. Между прочимъ Гоббесъ приводитъ здѣсь противъ свободы воли возраженіе и чисто теологическаго характера: если Богъ есть существо всемогущее, то не можетъ быть въ мірѣ ничего, что не было бы непосредственнымъ результатомъ его воли; поэтому Богъ есть одинаково основа и добра, и зла, и преступленій, и святыхъ дѣлъ, всѣ они совершаются прямо по его рѣшенію. Никакой свободной воли, слѣдовательно, быть не можетъ.

Нельзя было высказать основную мысль матеріализма яснѣе и строже. Но тѣмъ самымъ Гоббесъ отважнѣе, чѣмъ многіе другіе матеріалисты, вызвалъ противъ своей системы тѣ противорѣчія, которыя заключаются въ основныхъ положеніяхъ всякаго матеріализма вообще. Если матерія есть только протяженная субстанція, безо всякихъ другихъ качествъ, если ей свойственна только одна дѣятельность - внѣшнее движеніе, а ощущеніе могло возникнуть гдѣ бы то ни было? Не слѣдовало ли непротивъ съ математической очевидностью, что въ мірѣ кромѣ слѣпой и совершенно безсознательной матеріи и ея передвиженій, въ такомъ случаѣ ничего быть не можетъ, что ощущеніе, мысль, воля суть такіе факты, которымъ нѣтъ мѣста въ машинѣ вселенной, - что Декартъ правильно признавалъ бездушность с оихъ автоматовъ животныхъ, принимая ихъ за вещи только [illegible] женныя? Эти выводы дѣйствительно вытекали с неи ѣжностью, но согласившись съ нимъ, приходи ось б [illegible] знавать: или

что духовныхъ явленій просто не существуетъ, или что матерія не есть сущность только протяженная, или что рядомъ съ матеріей имѣетъ бытіе другое нематеріальное начало. Однако предположить первое, значило бы уничтожить фактъ, самый несомнѣнный изъ всѣхъ. Можно сомнѣваться во всемъ, но не въ существованіи психическихъ явленій, которыя мы переживаемъ непосредственно. Два послѣднія предположенія уничтожали бы основныя посылки системы. Понятно поэтому, что Гоббесъ уклонился отъ всякихъ предположеній и умолчалъ о самомъ затрудненіи.

Теорія познанія Гоббеса также отличается своимъ матеріалистическимъ направленіемъ. По его мнѣнію, ощущеніе есть основа всякой интеллектуальной дѣятельности и не только основа, но оно же есть и ея сущность. Мыслить всегда значитъ чувствовать, процессы познанія всецѣло сводятся къ складыванію и раздѣленію ощущеній, наконецъ память, какъ способность усматривающая всѣ умственныя операціи есть также только продолжающееся ощущеніе. Что же касается самого ощущенія, то мы уже знаемъ, что оно есть просто матеріальное движеніе въ нашемъ тѣлѣ, производимое внѣшними раздраженіями . Къ этимъ опредѣленіямъ Гоббесъ присоединялъ то соображеніе, что матеріальное движеніе можетъ совсѣмъ не походить на причину, его вызвавшую, т.е. что ощущеніе можетъ не имѣть никакого подобія съ ощущаемымъ предметомъ. Изъ этого вытекаетъ возможность обмана въ нашихъ познаніяхъ. Многія качества, указываемыя нашими чувствами вовсе не принадлежатъ вещамъ. Такъ, напр. цвѣта, звуки и другія чувственныя свойства вещей въ самой вселенной не существуютъ они только наши ощущенія. Отсюда субъективно-идеалистическая тенденція Гоббеса, столь ясно

расходящаяся съ общимъ матеріалистическимъ тономъ его міросозерцанія. Даже протяженность и непроницаемость иногда признаются имъ за чисто субъективныя восприятія. Быть можетъ въ этомъ былъ главный мотивъ примирявшій для самого Гоббеса логическія противорѣчія въ его ученіи о происхожденіи душевныхъ явленій изъ физическихъ процессовъ. мы не знаемъ, что такое матерія на самомъ дѣлѣ; а то что мы о ней знаемъ, - намъ только кажется. Впослѣдствіи вы увидите, какую важность имѣлъ этотъ выводъ для послѣдующихъ англійскихъ философовъ и какъ изъ него постепенно выработалось направленіе противоположное матеріалистическому - субъективный идеализмъ.

Сообразно съ основными взглядами на духъ объясняется и отвлеченное мышленіе. Мы воображаемъ себѣ, что мыслимъ обо всемъ помощію общихъ понятій; но на самомъ дѣлѣ общихъ понятій, въ собственномъ смыслѣ этого слова, въ нашемъ умѣ нѣтъ, общность мысли зависитъ только отъ одинаковости названій, прилагаемыхъ къ единичнымъ вещамъ. Въ самой мысли всегда содержится только частное, только идеи какихъ нибудь опредѣленныхъ ощущеній. Общность мысли даютъ слова, а не ея собственное содержаніе. Къ наиболѣе отвлеченнымъ выводамъ приходимъ мы, просто прилагая къ частному содержанію отдѣльныхъ ощущеній названія болѣе и болѣе общія. Такимъ образомъ, процессъ абстрактныхъ умозаключеній у Гоббеса сводится къ перемѣнѣ именъ предметовъ. Мышленіе есть сложеніе и вычитаніе словесныхъ знаковъ.

Такая теорія есть номиналиэмъ, доведенный до самыхъ крайнихъ и абсурдныхъ выводовъ. Въ немъ все мышленіе буквально призчается простой игрою въ слова. Вся теорія познанія Гоббеса въ ея цѣломъ представ-

ляетъ сенсуализмъ, т.е. сведеніе познавательной дѣятельности къ осложненнымъ процессамъ чувственнаго воспріятія. Впослѣдствіи намъ станетъ еще яснѣе, какъ тѣсно связанъ матеріализмъ съ сенсуализмомъ и номинализмомъ въ теоріи познанія.

Политика Гоббеса вполнѣ соотвѣтствуетъ его общимъ философскимъ убѣжденіямъ. Самая оригинальная черта въ ней состоитъ въ томъ, что она вся основывается на предположеніи исключительно эгоистической природы людей. Такое предположеніе дѣйствительно находится въ тѣсной связи съ общей матеріалистической доктриной и понятно, что Гоббесъ такъ ревностно его отстаивалъ. Двѣ мысли необходимо содержатся во всякомъ матеріализмѣ: 1) реальность принадлежитъ только индивидуальному, отдѣльному. Все, что въ пространствѣ, то раздѣлено на части, другъ друга исключающія, именно таковъ матерія. Слѣдовательно, для матеріалиста не можетъ быть рѣчи о реальномъ, всеобщемъ, внутренно объединяющемъ то, что раздѣлено по внѣшности. Но эгоизмъ есть именно чувство своей индивидуальности, стремленіе къ ея исключительному утвержденію. Понятно, что для матеріалиста оно самое нормальное, основное чувство. И дѣйствительно, Гоббесъ утверждаетъ, что всѣ даже самыя лучшія наши чувства представляютъ только видоизмѣненный эгоизмъ, напр. благочестіе есть только видоизмѣненіе страха, расположеніе къ ближнимъ есть сознаніе своей силы помочь имъ, жалость есть отвращеніе къ чужому страданію, потому что такое страданіе можетъ постигнуть насъ самихъ и т.п. - 2) Матеріализмъ необходимо приписываетъ человѣку исключительно чувственную природу. Но самыя рѣзкія проявленія эгоизма коренятся именно въ нашей чувственности. Чувственная

природа въ насъ по преимуществу эгоистична. Слѣдовательно и съ этой точки зрѣнія эгоизмъ долженъ показаться основной страстью въ людяхъ. Поэтому, отъ такого предположенія матеріализмъ никогда не можетъ вполнѣ отдѣлаться.

Итакъ Гоббесъ считаетъ эгоизмъ основною силою въ людяхъ. Теорія возникновенія государства у Гоббеса находится въ тѣсной связи съ этой идеей. Въ состояніи предшествующемъ образованію государства, въ состояніи природномъ, человѣкъ является е с т е с т в е н н ы м ъ в р а г о м ъ своихъ ближнихъ. Естественное отношеніе людей между собою - борьба, - *homo homini lupus est*. Всякій хочетъ для себя всего, не обращая вниманія на другихъ. И такъ какъ всѣ желаютъ одного и того же, - неограниченнаго пользованія всѣми благами жизни, то люди вступаютъ въ непрерывную - в о й н у м е ж д у с о б о ю. Естественное состояніе людей есть война всѣхъ противъ всѣхъ | *bellum omnium contra omnes* |, всеобщее непрерывное бѣдствіе. Въ этой борьбѣ побѣждаетъ сильнѣйшій. Такая побѣда сообразна съ законами природы, она вполнѣ нормальна и логична, - слѣдовательно вполнѣ справедлива. Истинное природное право, право, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ другихъ есть п р а в о с и л ь н а г о. Въ естественномъ состояніи человѣкъ ни къ чему не обязанъ. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому, что онъ свое благо предпочитаетъ чужому.

Состояніе всеобщей борьбы вполнѣ естественно; это не мѣшаетъ ему быть очень б ѣ д с т в е н н ы м ъ. Оно соотвѣтствуетъ естественному праву; но оно не отвѣчаетъ е с т е с т в е н н о м у з а к о н у, который побуждаетъ человѣка искать наибольшаго счастья.

Естественное право и естественный законъ сталкиваются между собой. Результатомъ этого столкновенія является исканіе мира. "Должно искать мира" это логическое слѣдствіе естественнаго закона. Но миръ невозможенъ, когда каждый хочетъ имѣть все, итакъ, „должно отказаться отъ своего абсолютнаго права на всѣ вещи". Такое самоотреченіе можетъ имѣть логическій смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если оно взаимно со стороны борющихся. Каждый долженъ обѣщать другому только то, что и другой ему обѣщаетъ. Такая взаимная уступка правъ есть д о г о в о р ъ. Слѣдовательно "должно соблюдать договоръ."

Таковы естественные законы, вытекающіе изъ самого положенія человѣка въ мірѣ. Эти законы неизбѣжно влекутъ къ основанію государства. Люди безусловно отказываются отъ своей воли и безусловно подчиняются государству. Обратившись въ гражданъ, они становятся полными рабами государственной власти, - иначе государство существовать не можетъ, такъ какъ воля человѣка зла въ самомъ своемъ существѣ. Власть тѣмъ лучше устроена, чѣмъ она болѣе сосредоточена и чѣмъ менѣе связана въ своихъ дѣйствіяхъ. Поэтому наилучшая форма правленія - неограниченная монархія. Государю всецѣло принадлежитъ и личность и имущество его подданныхъ Только въ государствѣ начинаются различія между добромъ и зломъ, справедливостью и несправедливостью, въ естественномъ состояніи ничто не есть ни зло, ни добро. То, что государь повелѣваетъ, то благо, что запрещаетъ, то зло, никакой другой мѣрки для оцѣнки человѣческихъ дѣйствій не существуетъ. Изъ этого нѣтъ исключенія правда и неправда зависятъ отъ того, какъ смотритъ на нихъ государственная власть. Гоббесъ идетъ въ своихъ выводахъ еще далѣе.

у него государственная власть даже опредѣля т въ чемъ состоитъ религіозная ис ина. Что она признала, въ то надо вѣрить, что отвергла, то суевѣріе. Подданный, не повинующійся въ этомъ случаѣ власти, такой же преступникъ, какъ и при нарушеніи всякаго др гого закона.

У Гоббеса такимъ образомъ впервые религія признана только произ ольнымъ политическимъ учрежденіемъ. Какъ въ поли икѣ такъ и о всѣхъ остальныхъ ч стяхъ своей философі Г ббесъ впо ѣ ьѣ енъ самому с бѣ; онъ первый матеріалист между европейскими ілософами, и, какъ это часто бываетъ, когда какая нибудь идея является внов , матеріалистъ т ровенный и не останавливающій ни пе ед чѣмъ. Можно сказать, что матеріализмъ воплотил я въ немъ со всею безпощадностью своихъ в ід ч ній, со всею нетерпимостью, въ оцѣнкѣ я леній, съ нимъ несогласныхъ, - нетерп ло стью, торая в мя ра удочныхъ построеній ни ло что не ставитъ дѣ тьительную жизнь.

Лекція 20 я.

Въ пр л кц и м разсмотрѣли философскія и поли ическія о ѣ ія Г беса. Теперь ы при е ѣ ко орыя х р гн я ли изъ его политическихъ сочиненій. О прир дномъ состояніи человѣчества до об ра з ія общ ст а онъ го орить слѣдующее:-"Въ п и р ост ян о къ в ленъ дѣлать все что е нравится. Ни т в того, чт человѣкъ можетъ с е г т не л о самомъ себѣ. Стре л ле і вредить природ н о всѣмъ людямъ въ ихъ п -

родномъ состояніи".

"Нѣтъ ничего пріятнѣе, при обладаніи нашими благами, какъ думать, что они выше благъ нашего ближняго. Животныя достигнувъ своего благополучія, не чувствуютъ зависти къ существамъ того же рода. Напротивъ, человѣкъ именно тогда особенно враждебенъ къ ближнимъ, когда у него много свободнаго времени и когда онъ богатъ".

О возникновеніи общества Гоббесъ говоритъ такимъ образомъ "Какъ бы велико ни было число тѣхъ, которые соединяются для общей защиты |а въ этомъ цѣль государственнаго соединенія|, они не будутъ имѣть успѣха, если не согласятся относительно средствъ защиты, если каждый по собственной прихоти будетъ употреблять свои силы. Необходимо, чтобы существовала одна общая воля всѣхъ, для распоряженія тѣмъ, что нужно, для поддержанія мира и для общей защиты".

„Отдѣльное лицо или собраніе, волѣ которой всѣ граждане подчинили свою, имѣетъ высшее могущество, обладаетъ всею властью, имѣетъ верховное господство Каждый частный гражданинъ уступаетъ всю свою силу этому человѣку или этому учрежденію, которое держитъ бразды правленія. Это возможно только при совершенномъ отказѣ отъ права сопротивляться". Опредѣляя положеніе высшей власти въ обществѣ, Гоббесъ выражается такъ: "Душа даетъ человѣку способность хотѣть; точно также верховный повелитель есть тотъ, отъ котораго зависитъ воля всего государства. Перваго министра я сравнилъ бы съ головою, потому что голова должна давать совѣты, душа должна рѣшать". |Такимъ образомъ,по воззрѣнію Гоббеса, всѣ остальные граждане, не облеченные высшею властью и не стоящіе къ ней близко, оказываются только тѣломъ, не имѣющимъ никакой соб-

ственной воли и никакихъ собственныхъ дѣйствій; они безусловно, во всемъ подчинены произволу верховнаго властителя|.

Гоббесъ оказалъ многообразное вліяніе на послѣдующую философію. Его идеи о человѣческой природѣ,о познаніи, о задачахъ философіи во многомъ послужили прототипомъ и исходной точкой для воззрѣній на эти предметы знаменитѣйшихъ англійскихъ философовъ позднѣйшаго времени, хотя, какъ я уже сказалъ, они и старались по возможности смягчить рѣзкость и крайность его положеній. Но и на континентальную философію Гоббесъ не остался безъ вліянія. Одинъ изъ самыхъ великихъ представителей философской мысли въ XVII в. Спиноза, сошелся съ нимъ во многихъ своихъ выводахъ. Это можно сказать, не только о политическомъ міросозерцаніи Спинозы; вліяніе Гоббеса отразилось и на нѣкоторыхъ особенностяхъ его метафизическихъ теорій. Тотъ матеріалистическій оттѣнокъ, которымъ отличается натурализмъ Спинозы, какъ увидимъ, очень сближаетъ его взгляды на природу и человѣка съ понятіями Гоббеса. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Спиноза пошелъ даже дальше Гоббеса.Такъ Гоббесъ никогда не отрицалъ традиціонныхъ религіозныхъ вѣрованій;Спиноза,напротивъ,совершенно отрицалъ личнаго Бога.Его Богъ до извѣстной степени оказывается просто міровой матеріей.Тѣмъ не менѣе Спинозу далеко нельзя назвать матеріалистомъ. Въ общемъ характерѣ его міровоззрѣнія можно усмотрѣть даже совершенную противоположность чистому матеріализму.Спиноза былъ величайшій и самый независимый между послѣдователями Декарта.Онъ сдѣлалъ наиболѣе оригинальную попытку примирить противорѣчія картезіанской философіи,—вотъ почему для оцѣнки его историческаго значенія въ философіи,мы снова должны вспомнить тѣ неразрѣшимые вопросы,передъ которыми безпомощно остановились самые глубокомысленные картезіанцы.

ы у е в ае о о ое противорѣчіе картезіанской теоріи вакючалось въ признаніи двухъ началъ бытія, ничего общаго между собою не представляющихъ Духъ и матерія въ философіи Декарта имѣютъ не только противоположную природу, - въ самомъ существованіи своемъ они являютъ всецѣлое взаимное отрицаніе. въ томъ отношеніи, въ какомъ существуетъ духъ, совершенно не существуетъ матерія, и наоборотъ духъ совсѣмъ ни въ чемъ всего того, что составляетъ тѣлесную реальность и что давало бы возможность ему въ ней проявиться. При такой постановкѣ основныхъ понятій, какъ мы уже знаемъ, прежде всего связь души съ тѣломъ оказывалась необъяснимою и немыслимою. Но этимъ дѣло не ограничивалось непримиримый дуализмъ, положенный въ основу міросозерцанія, отозвался во всѣхъ его частностяхъ. Между прочимъ очень важный вопросъ объ отношеніи Бога и міра являлся съ точки зрѣнія картезіанскихъ идей не менѣе затруднительнымъ, нежели отношеніе души и матеріальнаго организма. Божество и вселенная |на что я уже указывалъ| представляли въ міросозерцаніи Декарта сущности одинаково противоположныя. Поэтому Декартъ вынужденъ былъ утверждать полную трансцендентность Божества, т е. его чистую внѣшность міру, отдѣльность и удаленность отъ него. По Декарту выходило, что Богъ создалъ вещи, далъ имъ законы и потомъ всецѣло предоставилъ ихъ собственному теченію. Этотъ взглядъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, составляетъ первое умозрительное проявленіе того пониманія Божественной сущности, которое получило названіе деизма и первымъ проповѣдникомъ котораго былъ Гербертъ Шербюри |1581-1648|. Деизмъ, въ самомъ дѣлѣ, коренится въ самомъ строѣ міросозерцанія Декарта, не смотря на то, что

онъ лично всѣми силами старался смягчить его неизбѣжныя послѣдствія, и между прочимъ въ своей теоріи непрерывнаго творенія старался показать, что сохраненіе міра и его первое созданіе ничѣмъ между собой не различаются. Къ исключительному и одностороннему пониманію трансцендентности Бога во первыхъ влекло Декарта его признаніе чистой духовности Божества, тогда какъ природа въ его главахъ въ наибольшей своей долѣ оказывалась бытіемъ чисто матеріальнымъ. Другое побужденіе для трансцендентнаго пониманія вытекало изъ того представленія о субстанціи, которое установилось въ школѣ Декарта.

По картезіанскому опредѣленію субстанція есть то, что существуетъ отъ себя, не нуждаясь ни въ чьей поддержкѣ. Между тѣмъ духи и тѣла были опредѣлены Декартомъ, какъ субстанціи. Чрезъ это вселенная являлась въ самомъ строгомъ смыслѣ слова субстанціонально отдѣльною отъ Бога и какъ бы отъ него независимою. |Это прямо вытекало изъ того представленія, что субстанція не нуждается ни въ какой поддержкѣ|. Несообразность такого пониманія была замѣчена самимъ Декартомъ. Онъ долженъ былъ признать, что души и тѣла суть субстанціи не въ собственномъ значеніи этого термина, что они непрерывно нуждаются въ содѣйствіи Божества для своего существованія, что субстанція въ настоящемъ смыслѣ этого слова - Одинъ Богъ, что душа и тѣло субстанціи лишь въ томъ смыслѣ, что они для своего бытія не нуждаются ни въ чемъ кромѣ Бога. Но черезъ это все міровоззрѣніе Декарта получило колоритъ довольно двусмысленный. Выходило одно изъ двухъ: или конечныя вещи вовсе не субстанціи, не существа, не вещи, а только явленія, - тогда какъ под-

линная и независимая дѣйствительность принадлежитъ Одному Богу; или міръ въ самомъ дѣлѣ с у б с т а н ц і а л ь н о отличенъ отъ Бога, и Богъ только субстанція среди другихъ субстанцій. Декартъ, повидимому болѣе склоняется ко второму взгляду. Но на немъ нельзя было остановиться надолго. Принять его во всей строгости значило утверждать ограниченность Божества. Понятіе Божества чрезъ это дѣлалось логически противорѣчивымъ и ненужнымъ. А между тѣмъ система Декарта не могла безъ него обойтись: съ развитіемъ картезіанской школы это становилось все болѣе и болѣе очевиднымъ. Мы уже знаемъ, какую важность приписывали непосредственному Божественному содѣйствію въ окказіоналистической теоріи, а эта теорія неизбѣжно вытекала изъ основныхъ посылокъ картезіанизма. Поэтому первое предположеніе, что единственная субстанція во вселенной - Богъ, что конечныя вещи не имѣютъ самобытности, что ихъ жизнь и дѣятельность кажущіяся, что въ дѣйствительности самъ Богъ въ нихъ живетъ и дѣйствуетъ, - понемногу начинаетъ проникать въ сознаніе школы. Мальбраншъ почти всецѣло стоитъ на этой точкѣ врѣнія. Онъ полагаетъ, что жизнь души въ каждое мгновеніе безусловно зависитъ отъ Бога, что въ Богѣ единственный и непосредственный источникъ нашего познанія и нашей воли. Онъ утверждаетъ кромѣ того, что и въ матеріальномъ мірѣ Богъ единственный и постоянный двигатель, безъ его прямого ежеминутнаго воздѣйствія природа была бы пуста и мертва, даже можно сказать болѣе, - она совсѣмъ не имѣла бы никакой реальности.

Но Мальбраншъ не довелъ своихъ предположеній до послѣднихъ выводовъ. Ему помѣшала въ этомъ случаѣ искренность его христіанскихъ убѣжденій. Онъ училъ, что

душа не имѣетъ никакой собственной жизни, что она существо чисто страдательное, все получающее извнѣ;но всетаки сохраняетъ за нею видимость самостоятельности и признаваетъ ее за субстанцію отличную отъ Бога.Далѣе онъ утверждаетъ, что Богъ источникъ всякой жизни, матеріальной и духовной. Но въ Богѣ онъ видѣлъ только всемогущаго духа |по крайней мѣрѣ другихъ опредѣленій онъ на первый планъ не выдвигалъ, хотя у него иногда и высказывается, что Богъ не только духъ, что называя Его духомъ, мы пользуемся такимъ понятіемъ, которое наиболѣе для насъ доступно|. Но мы уже знаемъ, какъ это представленіе о всемогущемъ духѣ мало гармонировало съ общимъ понятіемъ картезіанцевъ о духѣ, какъ существѣ только мыслящемъ. Невольно являлся вопросъ: какъ чистое мышленіе, вѣчно погруженное въ себя движетъ и создаетъ протяженный міръ? Если душа не можетъ оказать вліяніе на тѣло, какъ Богъ воздѣйствуетъ на матеріальную вселенную, творитъ ее и устраиваетъ? Выходъ изъ этого затрудненія представляется только одинъ: приходилось признать, что Богъ не только духовное существо: Онъ основа духовной и матеріальной жизни. Итакъ, Онъ имѣетъ природу духовно-матеріальную.

Такимъ образомъ разрѣшеніе общихъ противорѣчій картезіанской системы при сохраненіи ея основныхъ понятій о бытіи субстанціи вообще и о матеріи и духѣ въ частности могло заключаться въ двухъ утвержденіяхъ: 1| дѣйствительно существуетъ только одно Божество;все остальное имѣетъ бытіе лишь мнимое. 2| Богъ, какъ единственная истинная субстанція, не только духъ или субстанція мыслящая; Онъ одинаково — м а т е р і я, т.е. субстанція протяженная; мышленіе и протяженіе его равноправныя свойства. Изъ этихъ утвержденій вытекало міросозерцаніе, всѣхъ поразившее своею смѣлостью и

ор г наи ностью. Оно сводилось к лѣду щему: множественность и отдѣльность вещей только кажущееся явленіе. Міра, какъ его привыкли понима ь, дробнаго и распавшагося на части, нѣтъ совсѣ . Подлинно существуетъ только одинъ Богъ, - и Онъ есть всеобщая субстанція, основа всѣхъ явленій. Прир да съ ея разнообразными процессами - осуществленная жизнь внутренно-единаго Божества. В с е есть Б о г ъ , и наоборотъ, Б о г ъ есть в с е. Б жествен ая субстанція имѣетъ два основныхъ свойства' протяженность и мышленіе.Протяженность, принимая различныя формы роизводитъ тѣла. Мышленіе, видоизмѣняясь, порождаетъ души. Къ этому сводится все, что мы знаемъ о природѣ

Такое ученіе провозносилъ Спинова. Его философія представляетъ наиболѣе рѣшительную форму пантеизма, которая когда либо являлась,п крайней мѣрѣ въ новое время. Этой рѣшительностью въ проведеніи пантеистической идеи объясняется великая роль Спиновы въ исторіи философіи и его огромное вліяніе на послѣдующихъ мыслителей. Изъ философовъ до Канта Спинова и для современной мысли по многимъ общимъ вопросамъ является наиболѣе авторитетнымъ.|Напримѣръ въ рѣшеніи вопроса о взаимномъ отношеніи психическихъ и физическихъ явленій|. Такое значеніе Спиновы объясняется отчасти и его личностью. Спинова былъ еврей это очень многое объясняетъ въ общемъ строѣ его философскихъ воззрѣній. Природному европейцу, воспитанному въ христіанствѣ, его идеи можетъ быть совсѣмъ не могли бы придти въ голову, или по крайней мѣрѣ онъ не могъ бы раскрыть ихъ съ такою безпощадною строгостью |Лучшее тому доказательство видимъ въ Мальбраншѣ,ко-
р й въ общихъ началахъ своей философіи очень близ-

ко подошелъ къ Спиновѣ, но тотчасъ же остановился, когда увидѣлъ къ чему эти начала въ послѣднемъ результатѣ могли привести его|. Но Спинова выросъ въ иныхъ религіозныхъ преданіяхъ, чѣмъ другіе мыслители и для него никакихъ преградъ въ этомъ смыслѣ не существовало. Строгій даже исключительный монотеизмъ всегда отличалъ еврейскую религію во всѣ эпохи ея внутренняго роста. Она всегда была запечатлѣна глубокимъ чувствомъ ничтожества всего конечнаго и сотвореннаго передъ единымъ, безконечнымъ Богомъ. Въ эпоху паденія еврейства, когда образовалось и развилось талмудическое міросозерцаніе, къ этому присоединился еще другой не менѣе важный элементъ: религіозныя представленія евреевъ постепенно получили окраску въ значительной степени матеріалистическую. Даже Богу стали приписывать вещественное тѣло,|и при томъ не символически, а въ самомъ буквальномъ смыслѣ слова|,- отличающееся отъ другихъ только своими огромными размѣрами, и много усилій было потрачено, чтобы вычислить величину его членовъ, разстояніе между его глазами и т. п. Рядомъ съ этимъ замѣчаемъ и еще одно представленіе также отразившееся въ отвлеченной формѣ въ философіи Спинозы Въ европейскомъ міросозерцаніи признавалась одушевленность всего природнаго, всѣхъ стихій и всѣхъ тварей. Народная фантазія евреевъ весь міръ наполняла духами. Воззрѣніе на нихъ было весьма оригинально. Ничтожество тварнаго міра въ еврействѣ признавалось для всѣхъ его сферъ. Въ христіанской философіи навсегда установилось такое понятіе, что духъ есть существо безсмертное, что однажды возникнувъ онъ уже никогда не исчезаетъ - его судьба можетъ мѣняться, но онъ никогда не обращается въ ничто. Въ народныхъ преданіяхъ евреевъ господству-

етъ другой взглядъ: не только матеріальныя существа, но и духи ежеминутно рождаются, ежеминутно погибаютъ въ огромномъ количествѣ. Во всѣхъ этихъ идеяхъ лежатъ несомнѣнно задатки того, что обыкновенно называется пантеизмомъ. И дѣйствительно пантеизмъ есть существенная особенность еврейской мистической философіи Каббалы, въ которой почерпали свое вдохновеніе и идеи не только еврейскіе мыслители, но и многіе выдающіеся философы христіанской Европы, - особенно въ эпоху возрожденія. Общее содержаніе этой философіи сводится къ слѣдующему Богъ - безграничная абсолютно неопредѣленная и въ себѣ замкнутая сущность. Эта сущность въ Каббалѣ называется Энъ-Софъ. Божество до проявленія въ мірѣ не имѣетъ въ себѣ совсѣмъ никакихъ опредѣленій, никакихъ выраженныхъ качествъ, оно есть н и ч т о. Бога въ этомъ первобытномъ состояніи можно сравнить съ безконечнымъ свѣтомъ, который наполняетъ все пространство міра съ одинаковой равномѣрностью во всѣхъ точкахъ и потому ничего не позволяетъ различить въ мірѣ |вѣдь мы все различаемъ лишь черезъ сочетаніе свѣта съ тѣнью|. Чтобы проявиться или реализовать себя Энъ Софъ собрался въ одной части пространства, внѣ его образовалась пустота, которая наполнялась постепенно убывающимъ свѣтомъ, исходящимъ изъ этого сосредоточеннаго центра. Черезъ это возникла цѣлая іерархія проявленій, цѣлая градація равнообразныхъ существъ, отъ самыхъ высшихъ до самыхъ низшихъ, смотря по степени убыванія той свѣтлой, основной реальности, изъ которой все возникло. Первая манифестація |проявленіе| Божества есть творческая сила или творческій разумъ, то, что въ Каббалѣ называется, Адамъ Кадмонъ. Это есть Первочеловѣкъ, въ смыслѣ идеальнаго первообраза всего творенія| чело-

вѣкъ самая совершенная изъ всѣхъ тварей|, это внутренняя полнота всѣхъ возможныхъ проявленій, соединяющая въ себѣ силы всѣхъ вещей |именно изъ Каббалы происходитъ первое понятіе микрокосма|. Адамъ Кадмонъ соединяетъ въ себѣ силы всѣхъ вещей, которыя слиты и скрыты въ немъ и сначала раскрываются въ десяти зефиротахъ, которые занимаютъ какъ бы середину между міромъ чисто идеальнымъ и міромъ реальнымъ. Въ дальнѣйшемъ процессѣ божественная сила осуществляется въ мірѣ духовъ и, наконецъ, въ мірѣ матеріальномъ. Вдумавшись въ общій смыслъ каббалистическаго ученія, нельзя не замѣтить, что воззрѣнія, въ немъ содержащіяся представляютъ значительное сходство съ міросозерцаніемъ античнаго неоплатонизма и образовались подъ несомнѣннымъ вліяніемъ послѣдняго. То же самое міросозерцаніе, возникшее отчасти подъ вліяніемъ неоплатонической философіи развиваютъ и позднѣйшіе средневѣковые представители еврейскаго мышленія. У всѣхъ у нихъ мы видимъ одну и ту же общую мысль, что міръ есть раскрытіе единой божественной сущности. И вотъ Спиноза выступаетъ съ развитіемъ той же идеи. Правда, его воззрѣнія во многомъ различаются отъ подобныхъ взглядовъ: въ міросозерцаніи Спинозы нѣтъ никакихъ слѣдовъ теоріи эманаціи, т.е. ученія объ изліяніи всѣхъ вещей изъ Бога чрезъ постепенное убываніе его силы. Это различіе объясняется главнымъ образомъ тѣмъ, что философская мысль Спинозы воспиталась на идеяхъ Декарта, у котораго для какого-нибудь предположенія о процессахъ эманаціи не оказывалось никакого матеріала. Тѣмъ не менѣе самое важное въ системѣ Спинозы главный двигатель его міросозерцанія конечно не картезіанскаго происхожденія. Чтобы вполнѣ понять Спинозу, нужно постоянно помнить,

что его система есть какъ бы результатъ столкновенія пантеистическихъ тенденцій еврейства съ картезіанскими понятіями, нѣкоторыми схоластическими традиціями, а также съ матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ Гоббеса. И высшая оригинальность Спинозы заключается именно въ синтезѣ этихъ весьма разнообразныхъ ученій.

ЛЕКЦІЯ 21.

СПИНОЗА. Барухъ или въ латинскомъ переименованіи Бенедиктъ Спиноза родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ. Онъ происходилъ изъ еврейской семьи бѣжавшей въ Нидерланды изъ Португаліи или Испаніи отъ тамошнихъ преслѣдованій. Въ ранней молодости Спиноза изучалъ подъ руководствомъ знаменитаго въ то время талмудиста Саула Леви Мортейра геологію евреевъ, такъ какъ отецъ его хотѣлъ сдѣлать изъ него раввина. Съ этою цѣлью ему вообще давалось самое тщательное образованіе такъ, напр., латинскій языкъ Спиноза изучалъ у извѣстнаго тогда своей ученостью врача Франца ванъ-деръ Энде и благодаря этому уже рано получилъ возможность познакомиться съ главнѣйшими сочиненіями схоластической философіи, слѣды вліянія которой замѣтны и на его собственной философской системѣ. Изъ мыслителей временъ схоластики Спиноза болѣе другихъ былъ, повидимому, знакомъ съ Ѳомой Аквинскимъ, Бургерсдійкомъ, Гербордомъ, и Суарецомъ. Вѣроятно подъ вліяніемъ ванъ-деръ-Энде Спиноза сталъ интересоваться также великими пріобрѣтеніями и успѣхами въ области естественныхъ наукъ и, еще молодымъ человѣкомъ, вошелъ въ соприкосновеніе съ нѣкоторыми христіанскими мыслителями картезіанской школы напр. Людвигомъ Мейеромъ и Ольденбургомъ, съ которыми онъ

впослѣдствіи велъ оживленную переписку. Несомнѣнно также, что приблизительно въ это время, Спиноза усердно занимался сочиненіями Дж. Бруно и еще болѣе произведеніями Бекона, Декарта и Гоббеса съ живымъ интересомъ обсуждавшимися тогда въ обществѣ христіанскихъ ученыхъ. Сначала эти научныя занятія Спинозы не вліяли, какъ кажется, замѣтнымъ образомъ на его отношеніе къ еврейской религіи и синагогѣ. Но такъ благополучно дѣло обстояло недолго: въ убѣжденіяхъ Спинозы скоро обнаружились глубокія несогласія съ обще-принятыми воззрѣніями тогдашняго еврейства. Между прочимъ онъ доказывалъ, что изъ Священнаго Писанія нельзя вывести безсмертія души и духовности Бога. Эти и другіе подобные еретическіе взгляды вызвали противъ него страшную ненависть среди той общины, въ которой онъ жилъ. Вражда противъ него со стороны правовѣрнаго еврейства была такъ сильна, что дѣлалось даже покушеніе на его жизнь. Недовѣріе къ нему его учителей изъ раввиновъ также увеличивалось вслѣдствіе все большей и большей самостоятельности, которую проявлялъ Спиноза въ разнаго рода важныхъ вопросахъ религіознаго міросозерцанія. Къ этому присоединилось, наконецъ, и недоброжелательство нѣкоторыхъ сверстниковъ, завидовавшихъ необыкновенно быстрымъ успѣхамъ Спинозы въ области его умственнаго развитія и образованія. Въ такихъ то обстоятельствахъ чуждый всѣмъ и окруженный всеобщею враждою и ненавистью, будучи при томъ еще совсѣмъ молодымъ человѣкомъ, жилъ Спиноза, пока замѣченное уклоненіе его отъ посѣщенія синагоги не привело сперва къ религіозному суду надъ нимъ, а затѣмъ, когда всѣ попытки вразумить его оказались тщетными, и къ отлученію. Въ 1656 году 6-го августа Спиноза вслѣдствіе

"ужасныхъ заблужденій" былъ совершенно исключенъ изъ еврейской общины, и надъ нимъ произнесено проклятіе. Отлученный синагогою онъ вынужденъ былъ удалиться теперь изъ своего роднаго города и сперва поселился у одного свободомыслящаго пріятеля недалеко отъ Амстердама. Затѣмъ въ теченіе почти 20 лѣтъ Спиноза жилъ въ различныхъ городахъ въ полномъ одиночествѣ, и, отвергнутый своимъ народомъ, не чувствовалъ потребности примкнуть къ какой-нибудь другой религіозной общинѣ. Въ 1673 году Спиноза по приказанію либерального курфюрста Карла Людвига Пфальцскаго былъ приглашенъ занять кафедру философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ, при чемъ ему была обѣщана совершенная свобода преподаванія. Однако, дорожа своею полною независимостью и предвидя неизбѣжныя стѣсненія и столкновенія, Спиноза не рѣшился воспользоваться этимъ выгоднымъ для него предложеніемъ. Послѣдніе годы своей жизни Спиноза проживалъ въ Гагѣ, добывая себѣ средства къ существованію шлифованіемъ оптическихъ стеколъ, и умеръ въ бѣдности въ 1677 году отъ чахотки въ домѣ художника ванъ-деръ-Спика.

Спиноза былъ не только мыслителемъ - теоретикомъ, и въ жизни своей онъ былъ настоящій мудрецъ. Всегда ровный въ своемъ настроеніи, чрезвычайно воздержанный въ своихъ желаніяхъ, мягкій и полный доброжелательства въ обращеніи со всѣми, онъ являлъ въ себѣ самый примѣръ того, что требовалъ отъ идеальнаго человѣка. Поэтому на всей его жизни лежитъ колоритъ глубокаго спокойствія, и это не смотря на ту тяжелую болѣзнь, которая рано свела его въ могилу, спокойно и безстрастно смотрѣлъ онъ на всѣ житейскія невзгоды и былъ всецѣло проникнутъ своеобразнымъ религіознымъ

чувствомъ, которое выражалось въ покорномъ сознаніи неизбѣжности законовъ, правящихъ природою. Отличительную черту его душевнаго состоянія составляетъ своеобразная любовь ко всему міру, ко всѣмъ тварямъ, и въ этой любви онъ полагаетъ высшую задачу жизни и высшую добродѣтель человѣчества. По цѣльности своей натуры, по безусловной послѣдовательности въ осуществленіи однажды поставленнаго идеала Спинозу нельзя сравнить ни съ однимъ изъ знаменитыхъ мыслителей новаго времени, въ этомъ отношеніи онъ гораздо болѣе напоминаетъ намъ лучшіе типы философовъ древности.

Главное сочиненіе Спинозы, на изложеніи котораго намъ придется остановиться подробнѣе носитъ названіе "ЭТИКИ"[x], хотя содержаніе его имѣетъ по преимуществу характеръ обще-философскій и даже метафизическій;

---

x| Кромѣ "Этики" (*Ethica, ordine geometrico demonstrata*) впервые появившейся въ печати въ 1677 г. уже послѣ смерти ея автора, изъ сочиненій Спинозы наибольшаго вниманія заслуживаютъ слѣдующія: 1|Такъ называемый "Краткій Трактатъ" |*Tractatus brevis de deo et homine ejusque felicitate*|, открытый около половины XIX столѣтія въ двухъ спискахъ въ голландскомъ переводѣ,-юношеское произведеніе Спинозы, содержащее въ себѣ первый очеркъ его системы и написанное, вѣроятно, подъ вліяніемъ Дж.Бруно; 2|„Трактатъ объ усовершенствованіи разума "|*Tractatus de intellectus emendatione*|, относящійся, быть можетъ, уже къ 1655 и написанный во всякомъ случаѣ не позднѣе 1662 г. Это сочиненіе осталось неоконченнымъ и имѣетъ своимъ содержаніемъ развитіе основныхъ взглядовъ Спинозы на методъ метафизическаго познанія. 3|„Богословско- политическій

только въ послѣднихъ частяхъ этого сочиненія Спиноза приходитъ къ выводамъ, которые соприкасаются съ основными вопросами человѣческой нравственности. Въ этомъ главномъ сочиненіи Спинозы прежде всего поражаетъ трактатъ | *Tractatus theologico-politicus* |, обработанный для печати между 1665 - 70 г. но возникшій значительно ранѣе, приблизительно въ промежутокъ времени отъ 1657 - 61 г. Здѣсь Спиноза весьма рѣшительно высказывается за свободу мысли и слова въ области религіозныхъ вопросовъ и настаиваетъ на правѣ независимаго, строго-научнаго изслѣдованія Библіи. Именно это сочиненіе было тѣмъ,, которое возстановило противъ Спинозы представителей самыхъ разнообразныхъ партій и поселило сомнѣнія и колебанія даже въ его друзьяхъ. 4| Изложеніе по геометрическому методу первой и второй частей - "Принциповъ философіи" Декарта | *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae etc* | съ приложеніемъ "Метафизическихъ размышленій" | *Cogitata metaphysica etc.* | Оба эти сочиненія относятся къ 1662-63 г. изъ нихъ послѣднее имѣетъ своимъ предметомъ самостоятельное обсужденіе труднѣйшихъ вопросовъ метафизики и теоріи познанія. - Остальныя сочиненія Спинозы, по большей части неоконченныя, для пониманія его философіи существеннаго значенія не имѣютъ. Изъ нихъ здѣсь можно упомянуть развѣ только "Политическій Трактатъ", | *Tractatus politicus* | написанный не безъ вліянія со стороны Гоббеса и содержащій въ себѣ подробное изложеніе взглядовъ Спинозы на назначеніе и смыслъ государства. Гораздо большее значеніе для выясненія нѣкоторыхъ пунктовъ ученія Спинозы имѣютъ его письма къ разнымъ лицамъ, особенно къ Л.Мейеру Ольденбургу, Чиренгаузену и Лейбницу.

етъ тотъ въ высшей степени оригинальный методъ, который онъ примѣняетъ къ развитію своихъ философскихъ идей. Какъ это дѣлаютъ при изложеніи истинъ геометрическихъ, онъ отправляется отъ опредѣленій, потомъ переходитъ къ аксіомамъ и наконецъ строитъ теоремы, сопровождая ихъ кромѣ доказательствъ различными дополненіями |корольяріи|, поясненіями и разсужденіями |схоліи|. Такой пріемъ дѣлаетъ его изложеніе нѣсколько утомительнымъ и по внѣшности искусственнымъ. Тѣмъ не менѣе въ избраніи такого метода Спиноза былъ пожалуй правъ; въ этомъ отношеніи онъ являлся только вѣрнымъ и вполнѣ послѣдовательнымъ ученикомъ Декарта Какъ Декартъ, такъ и Спиноза искали въ философіи математической ясности понятій. Спиноза довелъ это картезіанское требованіе до конца: онъ исходитъ изъ убѣжденія, что въ философіи все должно быть доказано и отчетливо выведено; для этого математическій пріемъ построенія заключеній - наилучшее средство. Изложеніе Спинозы нерѣдко тяжело, но оно чрезвычайно строго и логично. Правда, нельзя сказать, чтобы построенія Спинозы были совершенно свободны отъ ошибокъ, но послѣднихъ надо искать, главнымъ образомъ въ опредѣленіяхъ и аксіомахъ, а не въ доказательствахъ и выводахъ, и вообще въ сочиненіяхъ Спинозы быть можетъ менѣе, чѣмъ у какого-нибудь другого мыслителя сказывается вліяніе предвзятыхъ субъективныхъ воззрѣній.

Основныя понятія философіи Спинозы слѣдующія: с у б с т а н ц і я, а т т р и б у т ъ, м о д у с ъ Съ опредѣленія этихъ понятій и начинается Этика Спинозы. Субстанцію онъ опредѣляетъ такъ: „подъ субстанціей я разумѣю то, что существуетъ само по себѣ и понимается черезъ себя; т.е. то, понятіе чего не

нуждается въ понятіи другой вещи отъ котораго его слѣдовало бы образовывать". | Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat |. Далѣе аттрибутъ -одно изъ самыхъ важныхъ и въ тоже время самыхъ неясныхъ понятій въ системѣ Спиновы, - опредѣляется имъ въ-слѣдующихъ словахъ: "подъ аттрибутомъ я понимаю то, что разумъ познаетъ о субстанціи, какъ составляющее ея сущность" |т.е. необходимый признакъ ея|. | Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eius dem essentiam constituens |. Наконецъ модусъ опредѣляется такимъ образомъ "подъ модусомъ я понимаю состоянія субстанціи, т.е. то, что существуетъ въ другомъ и понимается черезъ это другое". | Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur |. Рядомъ съ этими опредѣленіями приходится упомянуть еще о первомъ опредѣленіи относящимся къ понятію п р и ч и н ы с а м о г о с е б я. "подъ причиною самого себя я разумѣю то, сущность чего заключаетъ въ себѣ существованіе, или то, природа чего можетъ быть понята лишь существующею." | Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens |.

Къ этимъ опредѣленіямъ присоединяются затѣмъ аксіомы, изъ которыхъ я приведу только двѣ самыя главныя I| "Все что есть, есть или въ себѣ или въ дру-

гомъ". | *Omnia quae sunt vel in se . vel in alio sunt.* |. Важное значеніе этой первой аксіомы состоитъ въ томъ, что если мы сопоставимъ ее съ только что приведенными опредѣленіями, мы необходимо придемъ къ тому убѣжденію, что они представляютъ собой нѣчто гораздо большее чѣмъ простое опредѣленіе терминовъ, - въ нихъ уже заключалась программа всей будущей системы. Въ самомъ дѣлѣ: въ этихъ опредѣленіяхъ уже предполагалось, что въ мірѣ ничего не можетъ быть кромѣ субстанцій, существующихъ только въ себѣ и ни въ чемъ постороннемъ не нуждающихся, и состояній, не имѣющихъ никакого самостоятельнаго бытія и существующихъ только въ другомъ, или, какъ въ духѣ Спинозы можно было бы кратко формулировать ту же самую мысль, - ничего, кромѣ причины самого себя, и ея свойствъ и состояній. - Но какъ разъ въ этомъ и заключался предвзятый взглядъ всей системы Спинозы: эту мысль надо было доказать, а не принимать какъ что-то непосредственно очевидное. Вѣдь взятая сама по себѣ эта мысль - вовсе не аксіома; она нуждается въ подробномъ доказательствѣ. Спиноза, повидимому, совсѣмъ упустилъ здѣсь изъ виду третью возможность, - что, въ извѣстномъ смыслѣ, можно существовать и въ себѣ и въ другомъ. Между тѣмъ именно такъ, въ обыкновенномъ пониманіи объясняется бытіе всѣхъ конечныхъ существъ. Каждая конечная вещь зависитъ отъ другихъ вещей, отъ окружающаго ее міра, - въ этомъ смыслѣ она существуетъ въ другомъ. Но наряду съ этимъ каждое отдѣльное существо обладаетъ также нѣкоторою собственною силою, самоопредѣленіемъ и инициативой, въ этомъ смыслѣ оно существуетъ [illegible]

Поэтомъ, Спиноз прежде все о слѣдовало доказать, что такія существа представляю ъ въ себя нѣчто совершенно немыслимое. Однако никакого нам а на подобное доказательство мы у Спиноз не находи ъ. - Вообще надо замѣтить, что эта первая а сі а Спинозы представляетъ въ се я резул атъ логи еской о лб и, чень часто стрѣчающейся и въ те ріи, и въ равсужденіяхъ о преды тахъ практич ской жив и О ибка эта мож тъ быть формулирована такъ: законъ сключен аго трет яго примѣняется здѣсь не къ противорѣчащимъ с жденіямъ, какъ это слѣдовало бы, а къ сужденіямъ пр тивоположнымъ Но ничего средняго не можетъ быть только между утвержденіями противорѣчащихъ сужденій а не противоположныхъ. Въ данномъ же случаѣ несомнѣнно имѣетъ мѣсто и нѣчто третье, ибо существованіе въ с бѣ на с - момъ дѣлѣ вовсе не исключаетъ существованія вмѣстѣ съ этимъ и въ другомъ.

Не менѣе важною по св ему логическому смыслу и значенію для построенія всей системы, является также слѣдующая аксіома, въ порядкѣ изложенія помѣщенная четвертой: 2| "знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины и заключается въ немъ". | *Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit* |. Въ этой аксіомѣ Спинова выставилъ правило весьма существенное для его систе- ы и в обще чрезвычайно важное въ философіи. Въ приведенномъ сейчасъ тезисѣ Спиноза высказалъ принципъ об ужденія, которому невольно подчиняются всѣ филосфы, думающіе, что они знаютъ вещи в, ихъ подлин ой йствительности. Дѣйств е вещи есть только реал з ія ея природы. Если мы вещь знае ъ, мы н обходимо ъ и ея возможныя дѣйствія. Въ силу этого са со-

чевиднаго правила логическая мыслимость признанныхъ философовъ началъ въ качествѣ причинъ данной дѣйствительности, является неизбѣжнымъ мѣриломъ всякой отвлеченно-философской теоріи.

Изъ приведенныхъ сейчасъ опредѣленій и сопровождающихъ ихъ аксіомъ вытекали основныя положенія мысли Спинозы облеченные въ форму теоремъ. Самое первое положеніе въ которомъ уже заключается вся доктрина его, сводится къ тому, что субстанція существуетъ только одна и что эта субстанція безконечна. Доказывалось оно такимъ образомъ: субстанція есть причина самой себя, - слѣдовательно, она безконечна, потому что если бы она была конечна, ее нельзя бы было назвать причиной самой себя. Что конечно, то обусловлено тѣмъ, что его ограничиваетъ, - слѣдовательно, зависитъ отъ него по бытію. Точно также субстанція едина, потому что, если бы ихъ было много, онѣ неизбѣжно имѣли бы какое нибудь отношеніе другъ къ другу и взаимно ограничивали бы одна другую, т.е. не были бы субстанціями въ строгомъ смыслѣ этого слова. Итакъ есть только одна безконечная субстанція. Эту единую безконечную субстанцію Спиноза и называетъ Богомъ, т.е. существомъ во всѣхъ отношеніяхъ безусловно безконечнымъ и заключающимъ въ себѣ всю полноту реальности.

Богъ есть причина самого себя; но онъ не могъ бы быть ею, еслибъ его сущность не включала бытія, какъ своего неизбѣжнаго признака; итакъ его бытіе абсолютно необходимо и вѣчно, ибо оно обусловлено самымъ его опредѣленіемъ, вытекаетъ изъ понятія о немъ. А если бытіе его необходимо, то необходимы и всѣ его акты, въ которыхъ его бытіе реализуется; Божество можетъ быть названо свободнымъ лишь въ томъ смыслѣ, что оно существуетъ единственно по необходимости сво-

ственной природы и ею только понуждается къ проявленіямъ, но именно поэтому все совершающееся во вселенной н е о б х о д и м о, потому что вытекаетъ изъ сущности Божества съ математическою неизбѣжностью. Богъ дѣйствуетъ такъ, и не иначе потому же, почему 2 х 2 - 4, а не 5. Изъ безконечной сущности Божества необходимо вытекаетъ безконечно многое, безконечно разнообразными путями, - всегда одинаково, съ одинаковою необходимостью, совершенно такъ же, какъ изъ природы треугольника вѣчно слѣдуетъ, что сумма его угловъ равняется двумъ прямымъ. Ибо всемогущество Божіе отъ вѣка было въ дѣйствіи и будетъ осуществляться во вѣки. Все существуетъ въ Богѣ, и все происходящее совершается единственно по законамъ его природы и слѣдуетъ изъ необходимости его сущности Единственно изъ необходимости Божественной природы, или | что то же самое |, изъ законовъ этой природы безконечно многое безусловно полагается

А если такъ, то въ мірѣ совсѣмъ нѣтъ нигдѣ и ни въ чемъ случайности. Наша идея о свободѣ, въ которой мы полагаемъ наше главное отличіе отъ другихъ живыхъ существъ, есть простой результатъ нашего собственнаго невѣжества, нашей иллюзіи. Мы считаемъ себя свободными единственно потому, что мы, хорошо зная свою волю, т е. то, чего мы хотимъ, не знаемъ тѣхъ причинъ, которыми она вызывается къ дѣйствію, т.е. не знаемъ почему мы хотимъ, и думаемъ, что мы сами безъ всякихъ предшествующихъ побужденій направляемъ свою волю такъ или иначе. Если бы камень имѣлъ сознаніе онъ также, вѣроятно, думалъ бы, что по собственному произволу и по собственной охотѣ падаетъ на зем-

лю, когда нѣтъ препятствій, ибо, въ такомъ случаѣ, и онъ испытывалъ бы паденіе и внутреннее побужденіе къ нему, не сознавая въ то же время причинъ такого своего состоянія. Съ идеей свободной воли въ нашемъ умѣ связано и другое убѣжденіе, которое также глубоко искажаетъ истину въ нашихъ глазахъ, и представляетъ намъ вселенную въ совершенно превратномъ видѣ. По аналогіи нашихъ собственныхъ дѣйствій мы вездѣ ищемъ цѣлесообразности въ событіяхъ, разумности въ ихъ ходѣ и предполагаемъ цѣлесообразную дѣятельность не только въ существахъ намъ подобныхъ, но и въ Богѣ и во всей природѣ. Мы думаемъ, что вся жизнь и всякое Божественное творчество въ ней направляются по опредѣленнымъ цѣлямъ. Такая вѣра есть источникъ великихъ заблужденій. Въ дѣятельности Божества она можетъ быть никакой цѣлесообразности потому уже, что для него немыслимы никакіе идеалы, къ осуществленію которыхъ оно стремилось бы. Стремиться къ чему нибудь, осуществлять какой нибудь опредѣленный планъ можетъ лишь такое существо, которое имѣетъ въ чемъ нибудь нужду. Но Божество ни въ чемъ не нуждается. - Оно есть полнота всей дѣйствительности. Итакъ говорить о сознательно-поставленныхъ задачахъ Божественнаго творчества, не имѣетъ никакого смысла. А между тѣмъ мы привыкли думать, что все въ мірѣ совершается для насъ, ради нашей пользы и выгоды и что человѣкъ есть послѣдняя цѣль всего творенія. Такъ мы смотримъ на себя потому, что оцѣниваемъ природу исключительно съ нашей личной точки зрѣнія, по отношенію къ нашимъ интересамъ и нашимъ безотчетнымъ страстямъ. Напротивъ, для яснаго разумѣнія достаточно всмотрѣться во всю безпощадность и безпорядочность съ нашей личной точки

зрѣнія| того, что происходитъ въ природѣ, чтобы убѣдиться разъ навсегда, что законы, въ ней господствующіе, не имѣютъ ничего общаго съ нашими понятіями о добрѣ и злѣ, о красотѣ и безобразіи. Побуждаемые нашими темными инстинктами мы приписываемъ природѣ,какъ ея собственное свойство,то, что сами же внесли въ нее. Вотъ почему ни одинъ философъ не могъ провести до конца того воззрѣнія, что все въ мірѣ устроено хорошо, что добро есть высшій законъ бытія. Истинная философія, которая дѣйствительно возвысилась надъ страстями и предразсудками человѣка, должна совершенно отбросить эти понятія о добрѣ и красотѣ, какъ высшихъ нормахъ дѣйствительности. Она должна сознать, что эти понятія являются только случайнымъ отраженіемъ субъективныхъ настроеній мнѣній и оцѣнокъ людей. Это не значитъ однако, чтобы міръ можно было считать дурнымъ и отрицать за нимъ внутреннее совершенство. Такой пессимизмъ противорѣчилъ бы основной пантеистической идеѣ философіи Спиновы.Скорѣе, напротивъ, Спинозу по общему настроенію и духу его системы слѣдуетъ причислить къ самымъ рѣшительнымъ оптимистамъ вѣдь весь міръ есть для него, въ концѣ концовъ, прямое воплощеніе Божества Міръ, въ которомъ мы живемъ, совершенъ, потому что въ немъ реализуется Божественное совершенство, но это совершенство не подчиняется условнымъ человѣческимъ мѣркамъ, все что является въ мірѣ для Бога одинаково совершенно, ибо оно не можетъ быть иначе

ЛЕКЦІЯ 22-я.

Въ прошлой лекціи мы остановились на изложеніи ученія Спинозы о Богѣ. Мы видѣли, что Богъ есть для него единственная въ мірѣ субстанція. Единство и безконечность вытекаютъ изъ самой сущности Бога. Одинаково изъ Его природы вытекаютъ необходимость Его бытія и всѣхъ Его дѣйствій и проявленій. Система Спинозы представляетъ ярко выраженный д е т е р м и н и з м ъ. А изъ этого далѣе выводится отрицаніе какихъ бы то ни было цѣлей и идеаловъ въ Божественномъ творчествѣ. Міръ совершенен, но его совершенство не имѣетъ ничего общаго съ нашими понятіями о добрѣ и злѣ. Такое отрицаніе разумной цѣлесообразности въ природной жизни у Спинозы тѣсно примыкаетъ къ общему воззрѣнію на отношеніе міра и Бога. Какое же отношеніе къ міру этого Бога? По ученію Спинозы все существующее есть или субстанція, или аттрибутъ, или модусъ. Но субстанція только одна: это самъ Богъ; слѣдовательно, міръ только чреда состояній Божества въ его различныхъ аттрибутахъ. Богъ субстратъ міра; онъ относится къ вселенной не какъ Творецъ къ своему созданію, а к а к ъ п р е д м е т ъ к ъ с в о и м ъ с в о й с т в а м ъ. Богъ имманентная, а не транзіентная причина вещей. Онъ та сущность, или та совокупность вѣчныхъ законовъ, которая неудержимо осуществляется во всемъ реальномъ. Божество это сама природа, поскольку мы ее разсматриваемъ, какъ самобытное начало ея собственныхъ явленій, какъ природу п р о и з в о д я щ у ю | natura naturans |. Съ другой стороны, природа нами постигается, какъ п р о -

изведенная, |natura naturata|, какъ міръ, поскольку мы въ ней видимъ необходимое слѣдствіе вѣчныхъ свойствъ абсолютной сущности.

Богъ есть существо абсолютно безконечное. Поэтому сущность абсолютнаго не выражается вполнѣ ни однимъ опредѣленнымъ свойствомъ. Опредѣленность бытія есть его ограниченіе, а послѣднее неизбѣжно предполагаетъ въ себѣ моментъ отрицанія - omnis determinatio est negatio. Богъ, напротивъ, подразумѣваетъ безусловную полноту реальности, онъ совокупность всякаго бытія, поэтому Божество не исчерпывается тѣмъ или другимъ его свойствомъ, или употребляя терминологію Спиновы, атрибутомъ, у него не одинъ и не два аттрибута, не какое нибудь опредѣленное число ихъ, у него ихъ безконечное множество; иначе оно было бы ограничено ихъ количествомъ. Но человѣческій умъ знаетъ ихъ только два. Для Спиновы Богъ не раздичается отъ природы въ ея всецѣлости, а природа является намъ подъ двумя основными признаками міръ внѣшній предстаавляется намъ, какъ протяженіе въ его различныхъ формахъ, міръ внутренній является намъ какъ мышленіе въ его многообразныхъ состояніяхъ. Все реальное мы мыслимъ или духовнымъ или тѣлеснымъ, кромѣ душъ и тѣлъ. мы ничего не знаемъ и ничего вообразить не можемъ. Это значитъ, что намъ доступны только два аттрибута Божества - протяженность и мышленіе. Богъ есть вещь протяженная и вещь мыслящая Ему должны быть присущи и безчисленные другіе аттрибуты, но о нихъ мы не въ силахъ составить себѣ никакого понятія.

Изъ этого видно, что, для Спиновы не всякое свойство Божества можетъ быть названо его аттрибутомъ. Вѣдь у Бога очевидно существуютъ признаки и помимо мышленія и протяженія, которые тѣмъ не менѣе намъ из-

вѣстны, - таковы безконечность, вѣчность, самопричинность и т.д. Аттрибутами Божественной субстанціи Спиноза считаетъ только тѣ признаки, которые въ системѣ Декарта были существенными свойствами конечныхъ субстанцій. Разсматривая ученіе Спинозы въ цѣломъ, аттрибутами оказываются такія формы реализаціи Божественной сущности, каждая изъ которыхъ довлѣетъ себѣ и исключаетъ всѣ другія|мышленіе исключаетъ протяженіе и обратно| и видоизмѣненія которыхъ не могутъ оказывать взаимнаго вліянія и другъ друга ограничивать |тѣло не можетъ ограничиваться мыслью или мысл тѣломъ|. Изъ этого ясно, что опредѣленіе аттрибута, данное въ началѣ "Этики" оказывается слишкомъ общимъ и широкимъ. Изъ этого можно видѣть съ другой стороны что главное возраженіе противъ системы Спинозы заключается въ вопросѣ: почему единая субстанція должна обладать аттрибутами |въ спинозовскомъ смыслѣ этого термина|?

Богъ не остается въ своей неопредѣленной безпредѣльности его жизнь безпрерывно осуществляется въ порожденіи конечныхъ формъ, т.е. въ возникновеніи и исчезновеніи того, что мы называемъ отдѣльными вещами. Эти вещи, которыя мы привыкли разсматривать, какъ что-то самостоятельное и раздѣленное въ самой дѣйствительности, не таковы въ своей истинѣ. На дѣлѣ существуетъ лишь о д н а вещь, о д н а субстанція; и ея не можетъ коснуться никакая множественность, никакая дробность частей. Что мы считаемъ вещами, только измѣненія, состоянія, виды бытія, модусы Божественной сущности; ихъ отношеніе къ Богу такое же, какъ у волнъ къ морю. Міровая субстанція съ роковою необходимостью, вытекающею изъ ея понятія, проходитъ че-

резъ безконечные ряды перемѣнъ и въ этомъ заключается ея существованіе.

Правда, эти перемѣны не вытекаютъ изъ Божественнаго существа прямо все единичное и конечное можетъ опредѣляться къ существованію и дѣйствію только посредствомъ конечной же причины, безконечная дѣятельность Божества выражается только въ безконечномъ и вѣчномъ |2 вида модусовъ|. Всѣ конечныя формы бытія являются результатомъ вѣчныхъ законовъ природы съ одной стороны, предшествующихъ временныхъ причинъ - съ другой. И это вѣрно обо всемъ конечномъ.Спиноза не замѣчалъ, какое важное ограниченіе ставится этимъ допущеніемъ его основной мысли, что міръ во всемъ его составѣ есть математически необходимое слѣдствіе сущности Божіей. У конечныхъ вещей оказывается 2 источника не сводимыхъ другъ на друга: Божественная субстанція и предшествующій безконечный процессъ измѣненій.

Итакъ Богъ есть сущность протяженная и мыслящая,сообразно съ этимъ и модусы его относятся или къ протяженію или къ мышленію. Модусы протяженія суть тѣла съ ихъ разнообразными движеніями, - модусы мышленія - различныя формы бытія духовнаго, т.е. различныя идеи. Иначе сказать, Богъ, насколько онъ протяженъ есть мировая матерія въ потокѣ физическихъ измѣненій, хотя это вовсе не значитъ, по Спинозѣ, чтобы Божество въ вещахъ распадалось на части, какъ мы обыкновенно представляемъ себѣ матерію. Божество есть сущность абсолютно единая, и простая, поэтому дѣлимость вещей,съ точки зрѣнія Спинозы, не есть что нибудь существенное въ нихъ, а только способъ ихъ проявленія; насколько Богъ мыслитъ, онъ есть верховный, вѣчный разумъ, содержащій въ себѣ все, что есть духовнаго во вселен-

ной, говоря современнымъ языкомъ, онъ есть абсолютный духъ.

Итакъ духъ и матерія двѣ стороны или два проявленія одной общей основы [этимъ Спиноза старался возвыситься надъ дуализмомъ Декарта и всецѣло его устранить]. Но хотя-проявленія одного начала тѣмъ не менѣе они суть выраженія его различныхъ аттрибутовъ. Сущность матеріи протяженіе, сущность духа - мышленіе. Мышленіе и протяженіе различны по своей природѣ, понятіе объ одномъ не предполагаетъ понятія о другомъ, а стало-быть одно не можетъ воздѣйствовать на другое и его ограничивать; такое воздѣйствіе немыслимо, и причинная зависимость возникаетъ только тамъ, гдѣ она съ необходимостью мыслится въ вещахъ. Итакъ матерія не можетъ оказывать вліянія на духъ, такъ же какъ и духъ на матерію. Духовное можетъ дѣйствовать только на духовное, тѣлесное только на тѣлесное. Тѣлесныя движенія вызываютъ лишь одни тѣлесныя движенія ; духовныя состоянія могутъ переходить въ измѣненія также лишь духовнаго порядка. Такимъ образомъ, тезисъ картезіанской школы, что духъ не имѣетъ прямой связи съ тѣломъ, остался во всей своей силѣ и для Спинозы. Какъ же онъ вышелъ изъ затрудненія, которое соединяется съ этимъ утвержденіемъ? Какъ объяснилъ онъ соотвѣтствіе духовнаго и тѣлеснаго порядка явленій?

Разгадка вопроса для Спинозы лежитъ въ единствѣ первой субстанціи И въ тѣлесныхъ движеніяхъ и въ различныхъ духовныхъ измѣненіяхъ движется и живетъ одна и та же сущность. Эта сущность раскрывается съ одинаковой необходимостью въ обѣихъ областяхъ бытія.

Поэтому порядокъ духовный во всемъ согласуется съ порядкомъ тѣлеснымъ. Порядокъ и связь идей тотъ же самый, какъ и порядокъ и связь вещей. *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.* Они параллельны между собою, хотя каждый изъ нихъ развивается вполнѣ самостоятельно.

Мы уже знаемъ, изъ чего состоитъ матеріальная область бытія. Она обнимаетъ собою тѣла, постоянно движущіяся, потому что движеніе есть самое основное ихъ свойство. Въ чемъ раскрывается жизнь духовной области? Какъ тѣла суть видоизмѣненія протяженія, такъ и жизнь духовной сферы состоитъ въ видоизмѣненіяхъ мышленія, т.е. въ и д е я х ъ. Что же такое идеи? Идеи представляютъ въ духовной области повтореніе того, что происходитъ въ мірѣ тѣлесномъ. Каждое тѣло имѣетъ свою идею въ Божественномъ умѣ, она появляется и исчезаетъ одновременно съ нимъ. И д е я т ѣ л а е с т ь п о э т о м у е г о д у ш а | изъ этого видно, что Спиноза давалъ слову идея смыслъ совершенно оригинальный. Вообще его возврѣніе на идеи - самый темный пунктъ его метафизики. Признавъ, что существуетъ одно только мыслящее существо во вселенной, и что это существо есть Самъ Богъ, Спиноза послѣдовательно вынужденъ былъ утверждать, что отдѣльныя души не самостоятельныя существа, а только состоянія, идеи души космической, міровой. Но черезъ это слово идея невольно теряла сколько нибудь опредѣленное значеніе |.

Изъ этого вытекаетъ дальнѣйшій выводъ: такъ какъ все тѣлесное имѣетъ соотвѣтствующую ему идею, то все въ природѣ о д у ш е в л е н о. Не должно быть дѣленія на природу разумную и неразумную, мертвую и живую. Души существуютъ въ каждомъ тѣлѣ, только сте-

пени совершенства ихъ различны. Чѣмъ сложнѣе тѣло, чѣмъ оно воспріимчивѣе къ внѣшнимъ движеніямъ, тѣмъ совершеннѣе его душа, потому что тѣмъ болѣе появляется въ ней частныхъ идей, соотвѣтствующихъ отдѣльнымъ тѣлеснымъ состояніямъ. Вообще у Спинозы выходило такъ, что душа есть идея всего тѣла, а каждое отдѣльное ощущеніе - идея какого нибудь частнаго движенія въ немъ. Душа человѣка наиболѣе совершенна, потому что организмъ человѣческій сложнѣе и тоньше устроенъ, чѣмъ другіе организмы.

Таковы общія начала философіи Спинозы. Теперь мы можемъ перейти къ тому, какъ онъ исходя изъ этихъ началъ опредѣлялъ высшую нравственную цѣль и задачу человѣческой жизни. Исходнымъ пунктомъ въ вопросахъ этого рода является для него понятіе модуса. Каждый модусъ дѣйствительности, то есть каждая вещь, потому что, по воззрѣнію Спинозы, каждая изъ вещей непосредственно наблюдаемыхъ нами, есть только состояніе единой абсолютной Божественной сущности| кажд ая вещь возникаетъ черезъ то, что божественная субстанція въ ней себя утверждаетъ подъ нѣкоторою особою, ограниченной по своимъ опредѣленіямъ формою. Итакъ, в н у т р е н н я я с и л а б ы т і я к а ж д о й о т д ѣ л ь н о й в е щ и заключается въ ея самоутвержденіи или самоположеніи; лучше сказать, эта сила с о с т о и т ъ в ъ с а м о у т в е р ж д е н і и Б о г а в ъ е я о б р а з ѣ. Такое самоутвержденіе вещи есть ея с т р е м л е н і е къ сохраненію и расширенію своего бытія. Спиноза такъ выражаетъ эту истину: каждая вещь стремится къ тому, чтобы, насколько это въ ея силахъ, утвердить себя въ своемъ бытіи. Это стремленіе присуще всѣмъ существамъ

во вселенной безъ изъятія. Оно существуетъ неизбѣжно и въ человѣкѣ, и для человѣка оно является источни к ъ его с т р а с т е й, т.е. тѣхъ безотчетныхъ движеній, которыми обыкновенно направляется и опредѣляется е о ежедневная дѣятельность. Съ этой точки зрѣнія основныхъ состояній человѣческаго существа можно указать д а: или обусловливается характеръ всѣхъ страстей, которыми человѣкъ движется . I| Радость,которая заключается въ переходѣ человѣческаго существа отъ состоянія меньшаго совершенства къ совершенству большему, отъ бытія стѣсненнаго къ бытію уже не встрѣчающему препятствій 2| Печаль, представляющая переходъ отъ большого совершенства къ меньшему, отъ бытія, болѣе соотвѣтственнаго человѣческой природѣ, къ бытію, менѣе соотвѣтственному. Изъ этихъ двухъ основныхъ состояній человѣческой души развивается третье, которое носитъ названіе ж е л а н і я. Радость,т.е. большее совершенство, является предметомъ желаній; напротивъ печаль, совершенство меньшее, вызываетъ въ насъ отвращеніе. Всѣ страсти, и сложныя и простыя возникаютъ изъ этихъ основныхъ движеній человѣческой души. Большинство людей въ своей обыденной дѣятельности движутся именно этими непосредственными побужденіями, которыя вызываются внѣшними впечатлѣніями и воздѣйствіемъ окружающей среды на человѣческую природу Однако во всѣхъ своихъ страстныхъ движеніяхъ,какова бы ни былъ ихъ характеръ, являются ли они выраженіемъ стѣсненнаго, или, напротивъ, совершеннаго состоянія человѣческой души, человѣкъ въ сущности есть рабъ всего того, что его окружаетъ. Человѣкъ въ своемъ взаимодѣйствіи съ внѣшней природой есть только ограниченное явленіе, есть одинъ изъ безчисленныхъ

модусовъ вселенной; темныя волненія его души, которыя имъ движутъ и направляютъ его поступки вызываются извнѣ помимо его воли. Между тѣмъ природа безпощадна въ своихъ дѣйствіяхъ; какихъ нибудь цѣлей, какого нибудь предпочтенія однѣхъ вещей другимъ она не знаетъ, поэтому человѣкъ, по скольку онъ подчиняется своимъ страстямъ, не только рабъ, онъ въ то же время и страдалецъ. Этимъ опредѣляется з а д а ч а д о б р о д ѣ т е л и: добродѣтель есть то, что освобождаетъ человѣка отъ рабства внѣшней средѣ и отъ страданія, которое является непосредственнымъ результатомъ этого рабства. Добродѣтель есть переходъ отъ страдательнаго состоянія къ дѣятельности, которая обусловливается уже исключительно самимъ человѣкомъ и отъ него только зависитъ. Между тѣмъ душа человѣческая имѣетъ и д е а л ь н у ю, иначе сказать, и н т е л л е к т у а л ь н у ю природу (потому что для Спинозы духъ и мышленіе представляютъ одно и то же, какъ и для Декарта.) Итакъ, высшая дѣятельность человѣка заключается въ его р а з у м ѣ.

ЛЕКЦІЯ 28-я.

Въ прошлой лекціи мы ознакомились съ основными этическими воззрѣніями Спинозы. Теперь мы остановимся на нихъ подробнѣе.-Спиноза безспорно одинъ изъ величайшихъ представителей теоріи, отождествляющей нравственное совершенство или добродѣтель съ разумностью съ яснымъ, адекватнымъ пониманіемъ истинной природы

вещей. Только могущество мысли освобождаетъ человѣка отъ случайностей и страданій жизни. Человѣкъ въ своемъ непосредственномъ состояніи - безсильный рабъ окружающаго міра. Онъ только часть природы и притомъ безконечно малая часть. Въ своихъ безотчетныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ, онъ гораздо больше подчиняется внѣшнимъ вліяніямъ, нежели нормальнымъ требованіямъ своего существа. Между тѣмъ природа въ ея стихійномъ ходѣ не знаетъ цѣли и идеаловъ, не знаетъ жалости и милосердія. Ея власть надъ человѣкомъ безпощадна и въ то же время не ограничена, потому что природа въ ея совокупности конечно сильнѣе своего отдѣльнаго явленія. Подчиняясь безотчетнымъ возбужденіямъ или аффектамъ, человѣкъ ничтожная игрушка силъ, ему чуждыхъ и къ нему равнодушныхъ. Гдѣ же спасеніе отъ этого печальнаго рабства предъ внѣшними впечатлѣніями? Какъ возможна свобода человѣка? Она дается только познаніемъ. Сущность души въ мысли и ни въ чемъ другомъ |Душа - идея тѣла| Человѣкъ тогда только дѣйствительно владѣетъ собой, когда разумъ его ясенъ, когда онъ дѣйствуетъ не по темнымъ ощущеніямъ |характеръ которыхъ зависитъ столько же отъ него, сколько отъ внѣшнихъ впечатлѣній|, но по я с н о м у о т ч е т л и в о м у с о з н а н і ю пригодности своихъ поступковъ. Тогда уже не внѣшняя сила его толкаетъ, а онъ самъ свободно осуществляетъ то, что отвѣчаетъ ясно сознаннымъ требованіямъ его природы. Онъ уже не частичная, а полная причина своихъ дѣйствій, сознательный ихъ виновникъ. И только тогда ему можно приписать дѣйствительную д о б р о д ѣ т е л ь Ибо что такое добро и зло? Это понятія совершенно относительныя, ничто не хорошо и не дурно само по себѣ. - все зависитъ отъ отношенія вещей къ человѣчес-

кимъ стремленіямъ. Добро то, что намъ полезно, - зло все то, что вредитъ и мѣшаетъ нашему совершенству, а самое высшее совершенство принадлежитъ человѣку лишь тогда, когда онъ полный господинъ своихъ дѣйствій, когда ничто внѣшнее надъ нимъ не властвуетъ, т.е. когда онъ живетъ по разуму. Слѣдовательно тогда только его и можно назвать добродѣтельнымъ. "Подъ д о б р о д ѣ т е л ь ю |virtus| и с и л о ю я разумѣю одно и то же. Добродѣтель есть самая сущность или природа человѣка поскольку она имѣетъ мощь порождать дѣйствія, которыя объяснимы исключительно изъ законовъ этой природы." И прежде всего разумъ разрушаетъ нашъ безсмысленный эгоизмъ, влеченіямъ котораго порабощена наша чувственная природа. Онъ научаетъ насъ, что мы только мимолетныя явленія единой Божественной сущности и мы на все начинаемъ смотрѣть подъ угломъ вѣчности |sub specie aeternitatis|. Мы возвышаемся надъ своею самостью и отдѣльностью, аффекты теряютъ надъ нами свою силу, наше сознаніе дѣлается вѣрнымъ отраженіемъ Божественнаго мышленія. Истина вещей открывается передъ нами и становится единственнымъ двигателемъ нашей воли.

Человѣкъ лишь постольку дѣятеленъ во истину, поскольку слѣдуетъ исключительно своему разуму, и тогда про него можно сказать, что онъ свободенъ. Пока человѣкъ подчиняется страстямъ, онъ только отчасти причина своихъ дѣйствій: охваченный страстью онъ не владѣетъ собою, - въ его поступкахъ тогда столько же выражается его собственная природа, какъ и природа тѣхъ вещей, которыя вызываютъ въ немъ страстныя движенія. Только въ разумной дѣятельности человѣкъ под-

ная причина того, что совершаетъ; только при ней внѣшняя среда уже не имѣетъ надъ нимъ никакой власти. Разумъ познаетъ вещи въ ихъ истинѣ, т.е. такъ, какъ онѣ существуютъ на самомъ дѣлѣ, - въ Богѣ. Поскольку человѣкъ разуменъ, онъ совершененъ, т.е. въ его мышленіи раскрывается Божественная жизнь, не знающая ограниченій и безпомощнаго рабства.

Высшее состояніе жизни-заключается въ свободѣ, а свобода состоитъ въ познаніи и разумной волѣ, т.е. такой волѣ, которая направляется не безотчетными влеченіями, а ясными идеями о предметахъ, - яснымъ и полнымъ пониманіемъ міра. Противоположность разумной воли представляетъ и н с т и н к т ъ, т.е. совокупность слѣпыхъ влеченій, руководимыхъ идеями темными, которыя порождаются не разумомъ а воображеніемъ. П о н и м а н і е в е щ е й е с т ь о с в о б о ж д е н і е о т ъ и х ъ в л а с т ь Путь для освобожденія только одинъ: освободиться отъ идей темныхъ и фантастическихъ можно только ч е р е з ъ п о з н а н і е, черезъ пріобрѣтеніе идей разумныхъ, адекватныхъ, или соотвѣтствующихъ своему предмету. Въ самомъ дѣлѣ, общій опытъ подтверждаетъ ту истину, что если мы поймемъ нашу страсть, отнесемся къ ней съ полною объективностью, узнаемъ ея источникъ, мысленно прослѣди ея ра в т і е, мы тѣмъ самымъ возвысимся надъ нею, он потеряетъ надъ нами прежнюю безусловную вл ть, а если мы упорно на ней сосредоточимъ свою

дѣйстви тельно овладѣемъ ею, она совсѣмъ ис- е т . Порвать со - значитъ стать безусловно своб д ѣ, ав ться надъ всѣмъ. Источникъ всякаго зла, хо - ит т я испытать человѣку, заключается въ с в Ѣ въ исключительномъ стремленіи

къ своему собственному личному благу, въ признаніи себя за единственный центръ всей жизни. Истинное познаніе освобождаетъ человѣка отъ такого заблужденія; оно показываетъ ему, что все существуетъ только въ Богѣ и составляетъ это мимолетное проявленіе, что наша отдѣльность отъ Бога есть вещь мнимая, призрачная, что эгоизмъ есть стремленіе тщетное, ложное, неосуществимое, потому что въ каждомъ актѣ бытія эгоистическія цѣли постоянно нарушаются. Истинный философъ возвышается надъ эгоизмомъ и всецѣло отдается познанію или чистому созерцанію Божества въ Немъ самомъ и всѣхъ вещей въ Немъ; тогда вмѣсто прежнихъ измѣнчивыхъ, смутныхъ аффектовъ онъ достигаетъ чистаго, безстрастнаго блаженства, самаго высшаго, какое только доступно для живого существа. Когда человѣкъ достигнетъ этой высшей ступени нравственнаго развитія,- сознательнаго отношенія ко всему существующему,тогда уже никакія страстныя движенія не могутъ къ нему приблизиться. Добродѣтельнаго человѣка не сокрушаетъ зрѣлище бѣдствій жизни. Онъ знаетъ, что все исходитъ отъ Бога по необходимымъ, роковымъ законамъ. Проникнутый этимъ убѣжденіемъ, онъ стоитъ выше страха и злобы, выше смѣха и презрѣнія, даже выше раскаянія и жалости. Всѣ эти чувства, даже когда они кажутся намъ симпатичными, вытекаютъ изъ страстныхъ движеній души, а всякая страсть противоположна добродѣтели | т.е. тому высшему блаженству , которое человѣкъ долженъ себѣ поставить цѣлью|. Изъ этого нѣтъ исключенія даже для с о с т р а д а н і я. Добродѣтельный человѣкъ не знаетъ его, хотя и оказываетъ постоянную помощь ближнему, но онъ дѣлаетъ это не по безотчетному движенію чувства, а по высшему внушенію разума. Въ осо-

бенности Спинова возстаетъ противъ признанія р а с-
к а я н і я за добродѣтель. Раскаяніе есть состояніе
внутренней муки и неудовлетворенности, поэтому оно
не только не добродѣтель, а напротивъ порокъ, потому
что въ немъ сказывается душевное безсиліе и внутрен-
ній разладъ. Это порокъ - потому что вездѣ, гдѣ до-
бродѣтель, тамъ и сила. | Poenitentia virtus
. non est, sive ex ratione non oritur, sed is,
quem facti poenitet, bis miser seu impotens est |
Между тѣмъ кающійся несчастливъ, т.е. безсиленъ
вдвойнѣ.

Нравственное настроеніе добродѣтельнаго человѣ-
ка выражается въ чувствѣ безкорыстной любви къ приро-
дѣ, въ полномъ внутреннемъ примиреніи съ ея законами.
Такое примиреніе есть философская любовь человѣка къ
Богу, которую нужно отличать отъ любви религіозной.
Ея главная особенность - безусловное б е з к о р ы-
с т і е. Человѣкъ истинно добродѣтельный и понимаю-
щій природу въ ея дѣйствительныхъ законахъ, въ ея
подлинной сущности, не ждетъ отъ Бога никакихъ мило-
стей. Для него Богъ только естественно-необходимый
порядокъ вещей, совокупность законовъ природы, а при-
рода въ своемъ творчествѣ не знаетъ сострадания и
милосердія. Человѣкъ любитъ Бога ради Него Самого,
въ этой любви различіе между Богомъ и человѣческой
душой сглаживается совершенно, въ ней человѣкъ теря-
етъ свою индивидуальность, совсѣмъ сливается съ той
Божественной сущностью, которая составляетъ внутрен-
ній корень всѣхъ вещей. Можно сказать что любовь че-
ловѣка къ Богу есть въ то же самое время любовь Бога
къ Самому Себѣ; это будетъ совершенно понятно, если

вспомнимъ, что въ человѣкѣ живетъ Богъ въ нѣкоторой ограниченной формѣ. Любовь человѣка есть поэтому любовь самого Бога, поскольку Онъ въ немъ осуществляется.

Съ этимъ общимъ взглядомъ на человѣческую природу у Спинозы связано весьма оригинальное ученіе о б е з с м е р т і и человѣческой д у ш и. По возврѣнію Спинозы душу можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія: 1| душа, какъ мы уже видѣли въ прошлой лекціи, есть идея, даннаго тѣла, которая возникла вмѣстѣ съ нимъ и должна вмѣстѣ съ нимъ исчезнуть; душа, разсматриваемая въ этомъ отношеніи всецѣло подлежитъ смерти; вѣчности, безсмертія, поскольку она есть простое отраженіе временнаго феномена, ей приписать невозможно. Но 2| въ душѣ есть и другая сторона; она въ то же время есть та вѣчная идея даннаго тѣлеснаго организма вообще, которая въ Божественномъ разумѣ существовала всегда, хотя во времени осуществилась въ опредѣленной срокъ. Эта вѣчная идея никакимъ измѣненіямъ во времени подлежать не можетъ. Ученіе Спинозы о душѣ можно формулировать такимъ образомъ: душа подлежитъ закону смерти насколько она есть лишь выраженіе жизни нашего тѣла, но она безсмертна поскольку въ ней воплощается и выражается Божественный разумъ. Душа есть идея Божественнаго ума, она совершенно равняется тому мысленному содержанію, которое Божество черезъ нее воспринимаетъ. Между тѣмъ истина заключается въ томъ, что существуетъ вѣчно; истиннымъ можно назвать все, что выражается въ вѣчныхъ идеяхъ. Итакъ, душа тѣмъ болѣе содержитъ въ себѣ безсмертія, чѣмъ больше въ ней вѣчныхъ идей, чѣмъ болѣе высокой ступени познанія она достигла. Безсмертіе зависитъ

те ни я ести человѣческаго разума; насколько / д утствуетъ истина - настолько) она безсмер- н н гн что т кое безсмертіе н есть безсмертіе у ль ти; б зс ртенъ въ насъ только р в ъ и т , что в не ъ содержится. Тр- к и сиія ачала философіи Спиноэы пиноэы вполнѣ соотвѣтствуетъ его об- о к системѣ. Точка отправленія его полити ч ск во зрѣній имѣетъ очень много общаго съ фи- л с ей Гобб са, хотя въ полученныхъ результатахъ тель от него уклоняется. Исходная мысль Сп н ы ч а ч у Го еса и очевидно, что ъ в ъ н шеніи онъ находился подъ его вліяніемъ. в р ае ъ, ч.о ъ природномъ состояніи нѣтъ др гого права, кромѣ праве с л . Природа не знаетъ ей еаловъ, она не дѣйствуе ъ п правиламъ доб ра в а, справед вости и несправедливости. Норма в актовъ пр р ды есть м о щ ъ ея силъ и про- сс Каждая е ь въ природѣ имѣетъ именно столько пр ва н сущ ств ваніе и сохраненіе, сколько въ н к ч ет я с лы дл б рьбы съ окружающей средой дл чел в , ъ л всѣхъ другихъ существъ, въ о т ч и н а л чл жду добромъ и е р авд ю. Гоббесъ говорилъ вѣрно, к г е жд лъ, чт люди - прирожденные враги меж- с Н п епенно мъ у ѣждаетъ человѣка, ш я ила и велич йшая польза для него за- к я ъ о ъ щ е с т в ѣ, въ постоянномъ общеніи с бл жи ми, человѣкъ знѣ общества, не ювъ съ соб д бными, самое несчастное н т когда в о убѣжд ie укоренится въ ч л е н ie, е о ел бѣжнымъ результатомъ

является о б щ е с т в е н н ы й д о г о в о р ъ, благодаря которому возникаетъ г о с у д а р с т в о т.е. происхожденіе государства обусловливается тѣмъ, что люди отказываются отъ своихъ прирожденныхъ правъ на все, что въ ихъ силахъ, ради общественнаго блага и взаимнаго охраненія. Гоббесъ изображалъ актъ договора, какъ полное отреченіе лица отъ своей воли и своихъ интересовъ, какъ всецѣлое подчиненіе государству со стороны гражданъ. Спиноза въ этомъ не согласенъ съ Гоббесомъ. Онъ говоритъ: "всякій договоръ до тѣхъ поръ имѣетъ цѣну, пока онъ подлежитъ; исчезла его польза - уничтожается все его значеніе. Безуміе - заставлять кого-нибудь вѣчно быть привязанным къ своему слову, - развѣ только сдѣлаютъ такъ, что нарушитель клятвы вынесетъ изъ своего нарушенія больше вреда, чѣмъ пользы".

Гоббесъ думаетъ, что цѣль государства и его лучше достигается при абсолютной власти одного человѣка. Спиноза разсуждаетъ иначе: чѣмъ больше въ государствѣ свободы, тѣмъ больше въ немъ единства, тѣмъ больше с и л ы, тѣмъ меньше каждый отдѣльный гражданинъ будетъ пытаться вредить своимъ ближнимъ. В е л и ч а й ш е е м о г у щ е с т в о г о с у д а р с т в а с о с т о и т ъ в ъ с в о б о д ѣ г р а ж д а н ъ. Съ точки врѣнія разума, государство имѣетъ цѣлью именно о с у щ е с т в л е н і е с в о б о д ы. Человѣкъ не можетъ отказаться отъ р е а л и з а ц і и своихъ силъ, а стало быть, полное порабощеніе гражданъ немыслимо. Человѣкъ можетъ подчинить государственнымъ законамъ свои внѣшнія дѣйствія. Но существуетъ такая сфера жизни, въ которой онъ свободенъ всегда и свободенъ неизбѣжно, въ которой онъ не въ состояніи быть сво-

бодным, какъ бы ни старался. Это-сфера мысли, его разума, его внутреннихъ убѣжденій. Разумъ не признаетъ и не можетъ признать надъ собою никакого внѣшняго давленія, никакого насилія.

Такимъ образомъ въ политическихъ воззрѣніяхъ Спинозы сравнительно съ Гоббесомъ замѣчается безспорное стремленіе къ большему либерализму. Это отражается и въ оцѣнкѣ отдѣльныхъ формъ государственнаго быта. Для гоббеса высшая форма правленія есть абсолютно неограниченная монархія, для Спинозы - демократія, въ которой всѣ граждане принимаютъ одинаковое участіе во всѣхъ дѣлахъ администраціи и законодательства, потому что въ демократіи управляютъ всѣ. [Такъ по крайней мѣрѣ смотрѣлъ онъ сначала, подъ конецъ жизни онъ склоняется въ пользу аристократіи, понимая подъ этимъ правленіе лучшихъ и наиболѣе подготовленныхъ]. Впрочемъ, при всемъ кажущемся различіи, Спиноза остается близокъ къ Гоббесу въ общемъ духѣ своего политическаго міровоззрѣнія. Это зависитъ отъ того, что точка отправленія, а также взглядъ на человѣческую природу и инстинкты ею управляющіе, у нихъ совершенно одинакова. Не только въ воззрѣніи на первое возникновеніе государства изъ общественнаго договора и на первобытное состояніе людей, - Спиноза сходится съ Гоббесомъ и въ томъ убѣжденіи, что прирожденныхъ правъ, абсолютной справедливости въ мірѣ не существуетъ, что всякое право есть результатъ число условнаго соглашенія людей между собою. Изъ этого положенія у Спинозы получаются выводы, иногда очень крайніе, поразительно напоминающіе заключенія Гоббеса. Сторонникъ демократіи и свободы въ принципѣ, Спиноза въ своемъ практическомъ міровоззрѣніи нерѣдко приходитъ къ требова-

нію самой неограниченной государственной власти во всѣхъ вопросахъ общественной жизни. Такое отношеніе, между прочимъ, сказалось и въ вопросѣ о религіозной свободѣ, который Спиноза разрѣшаетъ подобнымъ же образомъ, какъ и Гоббесъ. По воззрѣнію Спинозы, человѣкъ во всѣхъ своихъ религіозныхъ дѣйствіяхъ долженъ безусловно подчиниться государственнымъ предписаніямъ. Онъ не имѣетъ права ничего проповѣдовать отъ себя, а только то, что государство признало за истину. Въ своемъ мышленіи человѣкъ свободенъ, но въ своей жизни онъ долженъ безусловно покориться тому, что признала за добро и за зло государственная власть. Этотъ взглядъ мало отличается отъ рѣшительныхъ выводовъ Гоббеса о правѣ государства опредѣлять религіозную истину и ложь.

ЛЕКЦІЯ 24-я.

О ц ѣ н к а ф и л о с о ф і и С п и н о з ы . Въ прошлыхъ лекціяхъ мы разсмотрѣли общія основанія философіи Спинозы. Строгость и стройность ея выводовъ, неуклонная послѣдовательность въ развитіи однажды усвоенной идеи дѣлаетъ ее однимъ изъ величайшихъ образцовъ метафизическаго мышленія. Въ системѣ Спинозы болѣе всего поражаетъ ея законченность и замкнутость: ее трудно принять отчасти, ее невозможно смягчить. Она безпощадно разбиваетъ иногда самыя естественныя убѣжденія человѣческаго сознанія, но, повидимому съ непреоборимою логикою. Вотъ почему она порождала и порождаетъ много горячихъ поклонниковъ и много ожесточенныхъ враговъ. Всего безнадежнѣе положеніе критика, если онъ вахочетъ усмотрѣть въ ней частныя противорѣчія мысли съ собою, если не касаясь

ея корня, онъ задумаетъ представить ее какъ прихотливое соединеніе случайныхъ и произвольныхъ мнѣній. Для этого міросозерцаніе Спинозы представляетъ слишкомъ мало матеріала. Я не скажу, чтобъ въ немъ не было противорѣчій, но ихъ можно искать только въ основныхъ его тезисахъ. Что же касается до приложенія послѣднихъ, то Спиноза менѣе всякаго другого повиненъ въ субъективности, въ увлеченіи случайными, предвзятыми мыслями. Въ этомъ отношеніи охраняющее значеніе имѣлъ математическій методъ Спинозы. Поэтому при оцѣнкѣ системы Спинозы приходится остановиться главнымъ образомъ на самыхъ общихъ принципіальныхъ вопросахъ и прежде всего постараться правильно понять его опредѣленія и аксіомы. Итакъ, можно ли указать какія-нибудь общія ошибки въ первыхъ предположеніяхъ Спинозы?

Шопенгауэръ замѣчаетъ, что система Спинозы всецѣло опирается на постоянномъ смѣшеніи законо п р и ч и н н о с т и съ закономъ д о с т а т о ч н а г о о с н о в а н і я господствующимъ въ процессахъ познанія; что у него вездѣ вмѣсто *causa* является *ratio*, что при объясненіи связи между вещами ему постоянно предносится отношеніе между понятіями, - между посылками и заключеніями изъ нихъ въ силлогизмѣ; что чрезъ это вся дѣйствительность въ философіи Спинозы получаетъ ложное освѣщеніе. Мнѣ кажется, что въ этомъ замѣчаніи, если освободить его отъ своеобразнаго взгляда на причинную связь вещей самого Шопенгауэра, лежитъ глубокая истина.

Въ моемъ изложеніи я съ намѣреніемъ подробно передалъ ту мысль, что изъ Божественной сущности вещи вытекаютъ совершенно такъ же, какъ изъ природы треугольника вытекаетъ равенство суммы его угловъ двумъ

прямымъ. Вѣрна ли и умѣстна ли эта аналогія? Точно ли необходимость м а т е м а т и ч е с к а я или, говоря общѣе, л о г и ч е с к а я, соединеніе понятія съ его признакомъ, совсѣмъ одно и то же съ необходимостью р е а л ь н о ю, въ которой осуществляется многообразная связь конкретной дѣйствительности? Я не думаю, чтобы легко было дать на эти вопросы утвердительные отвѣты; различіе между обоими видами необходимости слишкомъ явно.

Логически необходимое отношеніе, какъ это видно изъ самаго смысла словъ, имѣетъ мѣсто между понятіями. Оно выражаетъ свойство перехода отъ одного понятія къ другому. Когда мы утверждаемъ, что сумма внутреннихъ угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, мы высказываемъ этимъ, что таково отношеніе концепціи треугольника къ концепціи прямыхъ угловъ. Необходимость реальная, опять-таки по самому значенію слова, касается вещей въ нихъ самихъ, помимо нашей мысли. Итакъ, вотъ первое и ясное различіе: необходимость логическая относится къ нашимъ общимъ понятіямъ, необходимость реальная къ вещамъ. Но далѣе отношеніе понятій зависитъ отъ ихъ содержанія; въ понятіяхъ мы мыслимъ признаки или общія свойства вещей; мы устанавливаемъ отношенія между идеями, сообразно со сходствами и различіями того, что въ нихъ понимается; сходствами и различіями направляется все наше мышленіе. Итакъ, логическая необходимость, если стать на объективную точку зрѣнія, выражаетъ тождество, сходство и различіе общихъ свойствъ вещей; объективно, т.е. относительно вещей, она не содержитъ ничего болѣе. Необходимость реальная, т.е. та, которая осуществляется въ п р о ц е с с а х ъ дѣйствительнаго міра, въ

возникновеніи или исчезновеніи его явленій, подразумѣваетъ гораздо болѣе, нежели неподвижное отношеніе тождества и различія, равенства и неравенства. Она предполагаетъ объективно-данный переходъ отъ несуществующаго къ существующему, слѣдовательно д в и ж е н і е, д ѣ я т е л ь н о с т ь, - иными словами, р а с к р ы т і е с и л ы. Наоборотъ можно сказать, что идеей с и л ы она исчерпывается. Необходимость реальная есть неизбѣжность проявленія данныхъ силъ при данныхъ условіяхъ. Она есть п р и ч и н н о с т ь во всемъ многообразіи ея осуществленія при различныхъ обстоятельствахъ.

Напротивъ необходимость логическая, какъ мы сейчасъ видимъ, выражаетъ неизмѣнныя отношенія, всегда понятіямъ и свойствамъ, въ нихъ понимаемымъ, присущія. Въ этихъ отношеніяхъ нѣтъ никакой мысли о причинности, т.е. о произведеніи или порожденіи новыхъ явленій. Треугольникъ не п р о и з в о д и т ъ равенства своихъ угловъ - 2α ,а содержитъ, имѣетъ въ себѣ это равенство. Въ сужденіи: р а с т е н і е н е ж и в о т н о е или бѣлое не есть черное высказывается только н е с о в ' ѣ с т н о с т ь нѣкоторыхъ признаковъ, но въ немъ нѣтъ никакого намека на какой нибудь реальный процессъ природы. |Этому не противорѣчитъ тотъ фактъ, что мы и реальную необходимость познаемъ л о г и ч е с к и , т.е. раскрываемъ ее въ понятіяхъ. Въ этомъ случаѣ понятія для насъ только средство, только орудіе познанія. Подлиннымъ его содержаніемъ остаются предметы, въ понятіяхъ выражающіеся. Въ реальномъ познаніи мы устанавливаемъ неизбѣжную связь не понятій, какъ таковыхъ, а вещей, хотя черезъ необходимую связь понятій. Изъ идеи толч

ка для нашей мысли слѣдуетъ идея движенія. Но чтобъ движеніе п р о и з о ш л о, толчокъ долженъ быть большимъ, чѣмъ идея - р е а л ь н ы м ъ о б н а р у ж е н і е м ъ с и л ы.

Наконецъ слѣдуетъ отмѣтить еще важный пунктъ - различія: логическая необходимость всегда у с л о в н а, въ томъ смыслѣ, что она предполагаетъ реальность, которой свойства съ ихъ неизмѣнными отношеніями принадлежатъ, д а н н о ю. Чтобы углы треугольника равнялись двумъ прямымъ, необходимо, чтобъ треугольникъ былъ д а н ъ, хотя бы въ нашемъ воображеніи. Далѣе для того, чтобы это равенство не было субъективнымъ созданіемъ мысли, нужно, чтобы треугольники существовали помимо нашего ума; только тогда неизбѣжно мыслимое отношеніе понятій будетъ въ то же время общимъ признакомъ нѣкотораго дѣйствительнаго бытія. Иначе сказать, то, что субъективно есть необходимость логическая, что объективно можетъ быть лишь ф о р м а л ь н о ю н е о б х о д и м о с т ь ю в е щ е й, т.е. с о в о к у п н о с т ь ю н е о б х о д и м ы х ъ о т н о ш е н і й и х ъ о б щ и х ъ с в о й с т в ъ. Но чтобы свойства имѣли реальность, нужно, чтобы вообще существовала реальность. Итакъ формальная необходимость имѣетъ бытіе условное, вторичное, зависимое. Ей должна п р е д ш е с т в о в а т ь п р и ч и н н о с т ь въ смыслѣ общаго утвержденія р е а л ь н а г о, к а к ъ т а к о в а г о. Слѣдовательно лишь реальная необходимость безусловна и первоначально дѣйствительна.

Я потому такъ долго остановился на этомъ различіи между двумя видами необходимости, что аналогія между отношеніемъ Бога къ міру и треугольника къ его свойствамъ есть далеко не случайное сравненіе въ системѣ

Спиновы. ло фi С иноэы на немъ эиждется и въ об щемъ, и в в и ъ ч ст ихъ мводахъ; начиная отъ ут. вержденiя что бытi Бога есть слѣдствiе его сущно сти, т.е. понятiя о не ъ, и конча ясно выраженнымъ признанiе ъ всѣхъ рбцессовъ природы ва логическiй ревуильтатъ той же сам й сущности, мы вездѣ видимъ постоянн е возвращенiе къ одной и той же мысли. Для Спиновы сл во с л д в а т ь, л о г и ч е с ки в ы т е к т ь |sequi|, совершенно равнятся сло- ву б ы т ь п р о и з в е д е н н ы м ъ. Спинова называетъ Бога *natura naturans*, вселенную *natura naturata*, изъ этого опредѣленiя, казалось бы, уже вы- текало ихъ р е а л ь н о е р а з л и ч i е: *natura naturans* есть источникъ производящей дѣятельности *natura naturata* ея продуктъ, ея осуществленная форма. Произ- водящая дѣятельность и то, что ею произведено, во всякомъ случаѣ суть два р е а л ь н ы я и два р а з л и ч н ы я состоянiя субстанцiи, въ нихъ не- избѣжно мыслится р е а л ь н о е д в о й с т в о; по самой идеѣ причинной связи нельзя представить ина- че причина и слѣдствiе не только л о г и ч е с к и различны, он соста дяют д в ѣ р а в н ы я д ѣ й- с т в и т е л ь н о с т Причина и дѣйствiе не мо- гутъ быть однимъ и тѣмъ же. Но Спиноза не вывелъ этихъ заключенiй, у н го различiе между первою осно- вою и ipомъ ист и ательное, мысленное, мiръ и Богъ одно и то же п д двумя углами врѣнiя, это двѣ сторо- ны одной и той же ве и, подобно тому, какъ геометри- ческая фигура и ея свойства представляютъ одно нераз- дѣльное цѣлое. Мiръ - предикатъ, |сказуемое| Бога, ло- гически слѣдующiй изъ его понятiя. Въ ученiи Спиновы Божеству н п ипи ывается никакой внутренней дѣятель- ности, никакого побужденiя къ творческому самораскры-

тію по множественности конечныхъ формъ. Напротивъ, за нимъ признаются такіе аттрибуты, при которыхъ творческое движеніе немыслимо совершенно. Что бы значила производящая дѣятельность чистаго пространства, каковымъ является Богъ Спинозы подъ аттрибутомъ протяженія? Что же касается безконечнаго мышленія, въ немъ Спиноза видитъ только пассивное отраженіе того, что происходитъ въ другихъ аттрибутахъ; во всякомъ случаѣ оно порождаетъ только идеальный міръ, а не объективную дѣйствительность.

По воззрѣнію Спинозы частныя формы бытія возникаютъ сами собою изъ природы, т.е. общихъ опредѣленій Божества. Вселенная разсматривается какъ совокупность частныхъ свойствъ единой субстанціи, непосредственно и невольно вытекающихъ изъ его свойствъ болѣе общихъ. Спиноза какъ будто совсѣмъ забываетъ, что міръ состоитъ не изъ отвлеченныхъ качествъ и состояній, а изъ в е щ е й. Его терминологія лучше всего подтверждаетъ это. Для него субстанція, т.е. реальная вещь существуетъ только одна - Богъ; все остальное ея свойства - существенныя |аттрибуты| и производныя |модусы| Выходила глубокая несообразность: свойство, какъ таковое, само въ себѣ и отдѣльно отъ предмета не имѣетъ бытія дѣйствительнаго; оно только отвлеченно отъ него мыслится, т.е. имѣетъ лишь логическую обособленность, |шаръ и круглота его, снѣгъ и бѣлизна|; Спиноза вынужденъ былъ нарушить эту очевидную истину. Въ этомъ главное противорѣчіе его системы. Несмотря на всѣ его старанія показать противное, узнаго свойства имѣютъ несобственную дѣйствительность, мыслимую

субстанціи, - правда, ограниченную и обусловленную, но все же дѣйствительность. Пространство, и въ его системѣ, не отвлеченно-мыслимый признакъ чего-то другого, но реальная среда тѣлесной природы; точно такое мышленіе не абстрактное понятіе, а дѣйствительный міръ идей и душъ, |оба эти понятія, какъ мы знаемъ изъ предыдущаго, у Спинозы сливаются|, самобытно развивающійся въ силу внутренней необходимости. Не менѣе реальными оказываются отдѣльныя тѣла съ ихъ разнообразными движеніями, и души съ ихъ ощущеніями, страстями и внѣшними проявленіями спекулятивной мысли. Все это живетъ собственною несомнѣнною жизнію. И вотъ предъ нашими глазами совершается странное превращеніе: изъ того что было объявлено за свойства, незамѣтно выходятъ с у б с т а н ц і и |вещи|. А Богъ, сначала единственная субстанція и до конца сохраняя за собою это имя, постепенно съ развитіемъ системы обращается въ п о р я д о к ъ, въ о т в л е ч е н н ы й з а к о н ъ, т.е. въ с в о й с т в о конечныхъ вещей, у которыхъ отнять реальность оказалось невозможнымъ. Сначала міръ былъ уничтоженъ въ Богѣ, но только для того, чтобы потомъ Бога уничтожить въ мірѣ.

Что главное основаніе философіи Спинозы состоитъ въ превращеніи вещей въ свойства, превращеніи, которое однако невыполнимо до конца и даетъ въ результатѣ противоположное тому, къ чему стремится, это ни въ чемъ не сказалось такъ ясно, какъ въ спинозической теоріи аттрибутовъ. Спиноза исходилъ изъ идей Декарта, и онѣ оказали сильное вліяніе на его собственные взгляды. Онъ не задавался мыслію пересоздать основныя понятія картезіанской системы, онъ хотѣлъ только примирить тѣ противорѣчія, которыя они въ себѣ содержали,

Между ними было одно главное, которое, какъ мы знаемъ заключалось въ признаніи двухъ началъ существующаго, ничего общаго между собою не имѣющихъ: духъ и матерія признаются Декартомъ за начала, безусловно противоположныя одно другому.

Спиноза вмѣсто того, чтобы развязать, разрубилъ этотъ узелъ; онъ призналъ матерію и духъ, которые Декартъ считалъ за независимыя сущности, за аттрибуты единой субстанціи. Но при этомъ понятія о матеріи и духѣ онъ сохранилъ тѣ самыя, которыя были у Декарта. Но что же вышло? Единая субстанція получила признаки, уничтожающіе другъ друга; мышленіе есть отрицаніе протяженія, мыслящее, поскольку оно есть мыслящее, непротяженно; это утверждалъ Декартъ, въ этомъ съ нимъ безусловно соглашался и Спиноза. И тѣмъ не менѣе онъ единой субстанціи приписывалъ и протяженіе и мышленіе слѣдовательно единая субстанція оказывалась и протяженною и непротяженною въ одно и то же время. Являлось логическое противорѣчіе, неустранимое никакими усиліями ума.

Источникъ его въ существенной неисполнимости задачи: Духъ и матерію, какъ ихъ опредѣлялъ Декартъ , - мышленіе и протяженіе нельзя понять, какъ аттрибуты одной и той же вещи. Повторяю опять: аттрибуты|свойства| и предметъ составляютъ одно реальное цѣлое; поэтому немыслима реальная самостоятельность аттрибута, какъ такового, немыслимо его отдѣльное существованіе отъ предмета и отъ другихъ аттрибутовъ; если онъ имѣетъ такое существованіе, онъ уже не аттрибутъ, а вещь, и называть его аттрибутомъ есть злоупотребленіе словомъ.

Система Спинозы въ значительной степени коренится въ этомъ злоупотребленіи. Мышленіе и протяженіе у Спинозы, каждое содержитъ въ себѣ особой міръ огра-

ичныхъ существъ, весьма реальный; притомъ они безусловно отдѣльны и совершенно другъ отъ друга независимы, протяженіе не обнаруживаетъ дѣйствія на мышленіе и мышленіе на протяженіе; тѣла не оказываютъ вліянія на души и души на тѣла, они только совпадаютъ въ своихъ измѣненіяхъ. | Многіе критики видятъ въ этомъ главную ошибку Спинозы. Они предполагаютъ, что это очень легко исправить, допустивъ взаимодѣйствіе идей и тѣлъ. Я не думаю, чтобы дѣло было такъ просто, Взаимодѣйствіе духа и тѣла, какъ Спинова ихъ понималъ дѣйствительно н е м ы с л и м о, совершенно такъ же, какъ и у Декарта|. При такихъ условіяхъ, какъ мыслить отношеніе Бога къ міру? Или субстанція ничто безъ своихъ свойствъ и существуетъ лишь постольку, поскольку ими опредѣляется, - только въ нихъ, а не гдѣ-нибудь помимо ихъ, тогда выйдетъ, что субстанція не одна, а цѣлыхъ двѣ, потому что аттрибуты мышленія и протяженія реально отдѣльны, а субстанція только въ нихъ имѣетъ реальность; единство міра такимъ образомъ исчезаетъ, совпаденіе духовныхъ и тѣлесныхъ явленій дѣлается совершенно непонятнымъ. Или она существуетъ еще и внѣ ихъ, какъ начало ихъ связывающее, такъ-сказать спаивающее ихъ между собою; но тогда возвращается картезіанизмъ со всѣми его послѣдствіями, а самомъ дѣлѣ являются три субстанціи, причемъ третья, установляющая единство двухъ противоположностей, не должна быть похожа ни на протяженіе, ни на мышленіе. Очевидно, оба вывода совершенно противорѣчатъ основоположеніямъ Спинозы. Отнесемъ ли посредствующую роль между духомъ и матеріей на долю тѣхъ безчисленныхъ аттрибутовъ, которые принадлежатъ единой субстанціи, помимо мышленія и протяженія? Но и такое объ

ясненіе находилось бы въ глубокомъ разногласіи съ тѣмъ тезисомъ Спинозы, что аттрибуты не могутъ оказывать взаимнаго вліянія |P. I, prop. X, P. II, prop. VI|. Итакъ, мысль при разсмотрѣніи первыхъ основаній системы запутывается въ неразрѣшимыхъ вопросахъ. Повидимому безупречная въ логическомъ отношеніи, философія Спинозы въ сущности зиждется на томъ, что эти вопросы обойдены, и еще болѣе на необычномъ и немыслимомъ употребленіи терминовъ. Рокъ, тяготѣвшій надъ системою Спинозы, заключался въ томъ, что онъ остался картезіанцемъ. Глубоко проникнутый чувствомъ міроваго единства по своему личному и національному складу, онъ хотѣлъ раскрыть идею о немъ на почвѣ картезіанскихъ понятій, которыя онъ всецѣло и безъ критики усвоилъ, какъ и большинство его современниковъ. А между тѣмъ эти понятія менѣе всякихъ другихъ давали возможность внутренно-единаго пониманія міра: они насквозь пропитаны духомъ дуализма. Что было недоступно для Декарта и его прямыхъ учениковъ, оказалось немыслимымъ и для Спинозы: единства міровоззрѣнія не получилось. Спиноза своимъ предположеніемъ единой субстанціи высказалъ только его требованіе; онъ энергически заставилъ почувствовать, что философская мысль не должна дробиться между многими началами.

Доселѣ разсмотрѣнныя положенія Спинозы, такимъ образомъ, всѣ содержатъ одну и ту же мысль: для него отношеніе реальной основы міра къ ея проявленіямъ совершенно равняется отношенію п о н я т і я къ его предикатамъ, логически изъ него вытекающимъ; аналогія съ отношеніемъ геометрической фигуры къ ея свойствамъ оказывается большимъ, нежели аналогія; въ ней общее предположеніе всей системы. Но менѣе замѣтное

вліяніе обнаружила эта аналогія на нѣкоторыя другія своеобразныя особенности спинозическаго міросозерцанія. Это прежде всего нужно сказать объ его ученіи о всеохватывающемъ господствѣ необходимости въ вещахъ

По возврѣнію Спинозы, бытіе Божества съ необходимостью слѣдуетъ изъ его сущности; одинаково необходимо все совершающееся во вселенной; оно также вытекаетъ съ безусловною неизбѣжностью изъ природы субстанціи; итакъ нигдѣ въ мірѣ нѣтъ свободы, ни въ сферѣ божественнаго и вѣчнаго, ни въ области человѣческихъ дѣйствій; надъ всѣмъ царитъ неумолимый рокъ. Философія Спинозы есть ф а т а л и з м ъ, распространенный на все сущее безъ исключенія, что неоднократно указывали его критики.

Но если устранимъ аналогію съ математическими отношеніями, точно ли фатализмъ есть необходимый выводъ изъ его опредѣленія абсолютнаго? Нѣкоторые критики справедливо замѣчаютъ, что Спиноза не сдѣлалъ никакого положительнаго употребленія изъ своего глубокаго опредѣленія Божества, какъ п р и ч и н ы с а м о г о с е б я, |causa sui|. Дѣйствительно, если серьезно остановиться на немъ, можно прійти къ заключеніямъ, прямо противоположнымъ, тому, что утверждалъ Спиноза. Абсолютное есть causa sui, причина своего бытія, слѣдовательно, очевидно и свойствъ своего бытія, т.е. своей природы, и природы всего, что изъ нея вытекаетъ. Вѣдь нѣтъ ничего проще той истины, что свойства должны быть д а н ы для того, чтобы неизбѣжно мыслимыя отношенія между ними стали д ѣ й с т в и т е л ь н ы м и отношеніями, существующими не въ нашей отвлеченной мысли только, но и въ самихъ вещахъ, а стало-быть власти логическихъ законовъ |т.е.

необходимыхъ отношеній между общими свойствами. А въ такомъ случаѣ Божество, какъ чистое самоутвержденіе, какъ изначальная сила всякой дѣйствительности, есть а б с о л ю т н а я с в о б о д а. Оно иначе немыслимо; собственно говоря п р и р о д а его ни въ чемъ иномъ и состоитъ, какъ въ свободѣ, - Богъ есть то, что полагаетъ себя, что все въ себѣ р е а л ь н о условливаетъ.

Значитъ ли это, что въ основѣ опредѣленій и божественнаго и тварнаго бытія лежитъ чистый произволъ, абсолютный случай, ни на что не сводимая прихоть? Такъ отчасти выходило у Декарта, и теорія Спинозы была только реакціей противъ такого взгляда. Но чистый произволъ и чистая прихоть лишь насильственная и притомъ неправильныя абстракціи отъ человѣческой природы. Свобода, понятая въ своей истинѣ, какъ опредѣленіе безусловнаго самораскрытія, также имѣетъ свою логику, ибо она осуществляетъ себя, какъ с в о б о д у, абсолютное с а м о у т в е р ж д е н і е, а не что-нибудь другое. Она ставитъ себя, какъ самобытный источникъ творческой дѣятельности, и въ этомъ, если угодно, необходимость ея природы, но такая необходимость, которая не есть власть извнѣ положенная, данная, заранѣе условливающая реальность абсолютнаго, эту необходимость свобода сама порождаетъ и реализуетъ тѣмъ самымъ, что она д ѣ й с т в и т е л ь н о есть с в о б о д а и потому causa sui.

Въ тѣсной связи съ предположеніемъ роковой необходимости всего являющагося въ системѣ Спинозы находится отрицаніе идеальной причинности въ мірѣ, т.е. разумности и цѣлесообразности въ немъ. Но справедливо ли, что такое отрицаніе представляетъ неизбѣжное

важнюче іе даже изъ тѣхъ основныхъ посылокъ, которыя приняхъ Спинова? Этотъ вопросъ связанъ съ другимъ. Божество Спинозы есть ли сущность вѣчная, стоящая выше всѣхъ опредѣленій и различій времени? Отвѣтъ на послѣдній во росъ едва ли можетъ подлежать сомнѣнію: Спиноза неоднократно утверждаетъ в ѣ ч н о с т ь субстанціи Ина е и не могло быть по очевидной логикѣ имъ усвоенныхъ началъ. Еслибъ Божество существовало во времени, ему нельзя было бы приписать актуальную безконечность, потому что въ каждый моментъ бытія оно ограничивалось бы н а с т о я щ и м ъ, ибо п р о ш л о е и б у д у щ е е для него не существовали бы р е а л ь н о, какъ т а к о в ы я; его невозможно было бы назвать п р и ч и н о ю с е б я, потому что въ каждый моментъ оно опредѣлялось бы въ содержаніи своего бытія тѣмъ, чего уже нѣтъ, что уже не есть оно, что уже прошло. Но стало-быть, съ точки зрѣнія абсолютнаго и въ абсолютномъ существованіе міра не должно распадаться на отдѣльные, другъ друга исключающіе моменты; творческая дѣятельность первой основы въ каждое данное мгновеніе не должна вполнѣ покрываться и выражаться только этимъ мгновеніемъ. Божество вѣчно по существу оно возвышается надъ временемъ .| P ,I *prop.* XXIII, *Schol* II|, слѣдовательно оно должно отъ вѣка |идеально| творить міръ в ъ е г о ц ѣ л о м ъ, хотя |реально| онъ является лишь частями в ъ п о т о к ѣ в р е м е н н а г о р а з в и т і я Говоря другими словами, *natura naturata* не частію, а в с я с всею с вокупностію своихъ измѣненій, должна вытекать изъ *natura naturans*. Не въ цѣломъ каждая ч сть существуетъ ради и въ виду всѣхъ другихъ и [illegible] ляется ими. А это значитъ, что для

абсолютнаго предшествующее на столько же обусловливаетъ послѣдующее, какъ и п о с л ѣ д у ю щ е е п р е д ш е с т в у ю щ е е; вещи не только причины своихъ слѣдствій, но и с р е д с т в а къ ихъ осуществленію. Такая зависимость всѣхъ частностей мірового процесса отъ смысла его цѣлаго порождаетъ философское понятіе о разумной цѣлесообразности существующаго. Итакъ необходимость божественнаго творчества мыслима лишь какъ разумная и цѣлесообразная. |Спиноза возражаетъ противъ этого заключенія, что абсолютная субстанція ни въ чемъ не нуждается и потому не можетъ имѣть цѣлей. Но понятіе н у ж д ы слишкомъ неопредѣленно въ данномъ его употребленіи и не можетъ служить критеріемъ истины|.

Замѣчательно, что системы, по преимуществу называемыя п а н т е и с т и ч е с к и м и и дѣйствительно даже во многихъ подробностяхъ напоминающія философію Спинозы, въ этомъ пунктѣ уклоняются отъ его мнѣній и рѣшительно признаютъ разумную осмысленность всеобщей жизни. Достаточно указать философію т о ж д е с т в а Шеллинга, міросозерцаніе Джіордано Бруно , - этотъ поэтическій и глубокій прототипъ спинозизма, и ученіе стоиковъ. Фактъ, что и прежде, и послѣ Спинозы, умы одинаково съ нимъ настроенные, въ вопросѣ объ идеальной причинности не соглашаются съ нимъ, имѣетъ очень серьезное значеніе; онъ доказываетъ, что его отрицательное рѣшеніе не въ такой мѣрѣ неизбѣжно, какъ думалъ самъ Спиноза. И все же это рѣшеніе нельзя считать совсѣмъ случайнымъ; хотя не прямо вызванное, оно все-таки навѣяно общимъ строемъ спинозическихъ идей.

Можно указать два условія, которыя къ нему по-

буждали: во-первыхъ, отвлеченно-логическое пониманіе Божества, какъ абстрактной сущности вещей, а не ихъ живой творческой силы. Безотчетное механическое слѣдованіе явленій дѣйствительности, очевидно, ближе подходитъ къ такому возврѣнію на Божество, нежели свободная разумность мірового хода. Въ этомъ общая причина спинозическаго фатализма. Но нельзя не замѣтить болѣе частную: она заключается въ признаніи Божества за сущность протяженную и мыслящую вмѣстѣ. Употребляя обыкновенную терминологію, Богъ Спинозы есть и духъ и матерія. Но мы уже знаемъ, какъ вообще было неопредѣленно у Спинозы понятіе о духовности Божества. Изъ спинозическихъ опредѣленій одно лишь вытекаетъ со всею ясностію: мышленіе чисто пассивная способность; оно въ идеальной формѣ повторяетъ и воспроизводитъ то, что объективно и реально дано въ мірѣ тѣлъ. Спиноза можетъ быть не всегда послѣдовательно проводитъ такую мысль; это не мѣшаетъ ей быть выраженіемъ его основнаго взгляда. Но въ такомъ случаѣ роль дѣйствующей причины въ міровомъ процессѣ сама собою переходитъ къ матеріальной природѣ абсолютной субстанціи; протяженность Божества выступаетъ въ системѣ на первый планъ; его духовность, въ виду темноты общаго представленія о ней, въ виду ея признаннаго безсилія перейти въ объективное явленіе, получаетъ совсѣмъ второстепенное значеніе. Отсюда явно матеріалистическая окраска міросозерцанія Спинозы въ его цѣломъ. Декартъ отрицалъ познаваемость конечныхъ причинъ вещей: Спиноза отвергнулъ самое ихъ существованіе. Въ этомъ выводѣ онъ былъ только вѣренъ себѣ: Богъ, поскольку онъ есть протяженная, по механическимъ законамъ движимая матерія, не долженъ и не можетъ имѣть цѣлей въ своей производящей дѣятельности.

Но что скажемъ о логической цѣнѣ предположенія объ абсолютной протяженности Божества въ немъ самомъ? Спинова своимъ о протяженности единой субстанціи былъ вовлеченъ въ очень серьезныя, даже непримиримыя противорѣчія съ собственными взглядами. Ограничусь указаніемъ на очевидную невозможность совмѣстить протяженность Бога съ его безусловною простотою и внутреннимъ единствомъ. Спинова чувствовалъ трудность задачи. Чтобы найти выходъ, онъ ставитъ различіе между поверхностнымъ, и абстрактнымъ, и разумнымъ, истиннымъ пониманіемъ протяженнаго. | *prop.XV, schol* |; но послѣдній видъ пониманія онъ характеризуетъ очень общими и мало говорящими чертами. Во всей силѣ остается недоумѣніе: какъ вещь протяженная, слѣдовательно по самому своему понятію не только д ѣ л и м а я, но д ѣ й с т в и т е л ь н о р а з д ѣ л е н н а я на части окажется вдругъ несложною и никакихъ частей не имѣющею | *prop.XIII* |[x]? Въ чемъ здѣсь можетъ помочь тотъ или другой способъ постиженія? Несмотря на всѣ старанія, единая субстанція перестаетъ быть живымъ единствомъ, она распадается на безконечное множество тѣлъ, она превращается въ ихъ отвлеченный порядокъ, въ абстрактный законъ ихъ многообразнаго механическаго сцѣпленія.

Системѣ Спинозы особенно посчастливилось среди другихъ построеній метафизической мысли. Въ ней из-

---

[x] | Все протяженное есть совокупность „с о в м ѣ с т н ы х ъ ч а с т е й, которыя существуютъ к а к ъ т а к о в ы я, совершенно независимо отъ того, раздѣлены онѣ пустыми промежутками, или непрерывно соприкасаются между собою. Ихъ логическая природа и въ томъ и въ другомъ случаѣ о д и н а к о в а

давна привыкли видѣть высшую форму философіи раціональной. Еще Якоби ради нея провозгласилъ коренное безбожіе разсуждающаго разума. Замѣчанія, сдѣланныя нами до сихъ поръ приводятъ къ другому выводу. Спиноза, безъ сомнѣнія, одинъ изъ величайшихъ философскихъ геніевъ; и все же онъ не далъ подлиннаго рѣшенія метафизической задачи, какъ оно должно представляться разуму; для этого на немъ слишкомъ лежитъ печать его времени и, нужно прибавить, его національности. Философія Спинозы одна изъ самыхъ оригинальныхъ во всей исторіи человѣческаго мышленія; но эта оригинальность въ значительной степени зависитъ отъ односторонности идей, положенныхъ въ ея основаніе, отъ фальшиваго отождествленія необходимости логической съ реальною, отъ непримиреннаго дуализма началъ, въ ней принятыхъ, отъ неправильной замѣны отношеній конкретныхъ абстрактными; вообще отъ неясности и неполноты ея исходныхъ построеній.

Спиноза провидѣлъ важныя истины, но формы, въ которыя онъ облекалъ ихъ, не шли къ нимъ. Въ этомъ основной источникъ противорѣчій Спинозизма. Главнѣйшія особенности спинозической доктрины представляютъ плодъ картезіанскаго вліянія; но въ наклонности къ картезіанству и вся ложь ея. Дуализмъ не мирится съ монизмомъ; къ этому нужно присовокупить, что Декартъ почти совсѣмъ выкинулъ *идею живой силы, дѣятельности* изъ своей системы; онъ опредѣлилъ вещи ихъ производными явленіями и формами, а не тѣмъ, что въ этихъ явленіяхъ и формахъ раскрывается. Это вѣрно относительно его опредѣленія духа, какъ "начала только мыслящаго, еще болѣе это справедливо о его пониманіи матеріи, какъ чистаго протяженія

Спинова усвоилъ этотъ взглядъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Понятіе дѣятельной силы изгнано изъ его основоположеній.[x] Мысль Спинозы вездѣ находитъ уже д а н н ы я в е щ и, а не то, что даетъ ихъ; за ихъ пассивностью забывается то, что въ нихъ актуально. Слѣпая невольность ставится ихъ всеобщимъ, не знающимъ исключеній закономъ.

---

x| Тѣмъ поучительнѣе его встрѣтить введеннымъ какъ бы мимоходомъ. Въ третьей книгѣ Этики |prop VI, VII| XII| доказывается, что Богъ у т в е р ж д а е т ъ себя во всѣхъ вещахъ и черезъ это вещи с т р е м я т с я удержать и расширить свое бытіе; что все существованіе міра есть только рядъ формъ такого стремленія. Нетрудно замѣтить, какая коренная перемѣна вносится въ міросозерцаніе этимъ предположеніемъ: вещи изъ безсамостныхъ и пассивныхъ состояній, переживаемыхъ единымъ субстратомъ вселенной, обращаются въ самодѣятельные центры силъ, упорно отстаивающіе свою независимость. Является неожиданная мысль: въ стремленіи къ расширенію и сохраненію бытія подлинная суть всѣхъ вещей, источникъ ихъ опредѣленности и устойчивости. Внимательно читавшіе "Этику" знаютъ, какая огромная роль принадлежитъ ей въ этическихъ выводахъ Спинозы; а между тѣмъ эта мысль глубоко противорѣчитъ его воззрѣнію на аттрибуты Божества. Что значитъ ч и с т о е п р о т я ж е н і е, которое къ чему-то с т р е м и т с я? Что значитъ и д е я, ж е л а ю щ а я расширить свое существованіе? А Спиновѣ неоднократно приходится выражаться въ этомъ родѣ.

Объ этомъ прекрасно говоритъ Шеллингъ:

"Ошибка системы Спинозы заключается не въ томъ, что онъ полагаетъ вещи въ Богѣ, а въ томъ, что, в т о т о л ь к о, в е щ и, содержимыя въ абстрактномъ понятіи міровой сущности, даже въ самой безконечной субстанціи, которая для него также только в е щ ь. Отсюда его аргументы противъ свободы вполнѣ детерминистическіе... Онъ и на волю смотритъ, какъ на в е щ ь, и очень естественно, что потомъ доказываетъ, что она къ каждому своему дѣйствію должна опредѣляться другою вещью, та въ свою очередь третьею и такъ въ безконечность. Отсюда безжизненность его системы, бездушіе формы, бѣдность понятій и выраженій, неумолимая рѣзкость опредѣленій, которая вполнѣ соотвѣтствуетъ абстрактному возврѣнію на міръ; отсюда также его механическое пониманіе природы... ученіе о пребываніи всѣхъ вещей въ Богѣ составляющее основаніе всей системы, должно быть по малой мѣрѣ оживлено и очищено отъ односторонностей абстракцій прежде чѣмъ его дѣлать принципомъ разумной философіи. Какъ обши эти выраженія, что конечныя существа суть видоизмѣненія или слѣдствія Бога; какую пропасть надо здѣсь наполнить, на сколько вопросовъ отвѣтить. На Спинозизмъ въ его косной неподвижности можно смотрѣть какъ на статую Пигмаліона, которую нужно одушевить теплымъ дыханіемъ любви... Его можно сравнить съ первобытными изображеніями боговъ, которые казались тѣмъ болѣе таинственными, чѣмъ менѣе говорили въ нихъ индивидуальныя черты. Однимъ словомъ Спинозизмъ есть односторонне-реалистическая система... и только чрезъ присоединеніе идеальнаго начала, въ которомъ господствуетъ свобода, можно его возвысить до системы разума. Въ послѣдней и высшей инстанціи нѣтъ иного бытія, кромѣ в о л и.

Воля есть первая сущность и къ ней одной прилагаются всѣ его предикаты: безосновность, вѣчность, независимость отъ времени, самоутвержденіе. Вся философія стремится лишь къ тому, чтобы найти это высшее понятіе".

Въ отсутствіи во истину самодѣятельнаго принципа вещей, дѣйствительно можно видѣть глубочайшій корень односторонности Спиновическаго міросозерцанія. При иныхъ условіяхъ не могло бы развиться столь далеко идущее смѣшеніе логическихъ и реальныхъ отношеній между вещами, а въ немъ, какъ мы уже знаемъ, главный двигатель выводовъ Спинозы. Въ его системѣ это слияніе порождаетъ фатализмъ, но оно само въ сущности вызвано предвзятою наклонностью къ мертвенному и фаталистическому представленію существующаго. Богъ Спинозы безжизненная абстракція; его отношенія къ міру также явились абстрактными, отвлеченно-разсудочными, и не могли быть приняты иначе.

Абстрактное понятіе содержитъ и полагаетъ лишь то, что въ немъ неизбѣжно мыслится, - слѣдовательно, міръ долженъ быть необходимо мыслимымъ предикатомъ Бога, потому что Богъ только абстрактное понятіе. И Спинова твердо сталъ на этомъ заключеніи. Онъ не смущался соображеніемъ, что если міръ относится къ Богу, какъ геометрическое свойство къ фигурѣ, и если онъ самъ, |а Спинова былъ глубоко увѣренъ въ этомъ|, имѣетъ адэкватное понятіе о Богѣ, то вселенная со всѣмъ разнообразіемъ существъ ее наполняющихъ, съ мельчайшими событіями, въ ней прежде бывшими и имѣющими совершиться, должна логически выводиться изъ этого понятія съ неизбѣжностью математической теоремы. По странной непослѣдовательности Спинова даже и не пы-

тался приступить къ такому выведенію, его невозможность обнаружилась бы очень скоро: Божеству приписываются именно такіе аттрибуты, при которыхъ переходъ ко множественности формъ оказывается очень затруднительнымъ, если не совершенно немыслимъ. Это особенно вѣрно объ аттрибутѣ чистаго протяженія: какія можно представить основанія, чтобы оно распалось на многія тѣла?

Съ этой стороны наибольшая заслуга Спинозы состоитъ, можетъ быть, именно въ томъ, что онъ далъ наглядное доказательство невозможности превратить необходимость л о г и ч е с к у ю въ необходимость т в о р ч е с к у ю. Однако онъ не послѣдній поставилъ себѣ такую задачу. прошло около ста лѣтъ послѣ смерти Спинозы, когда народился другой великій мыслитель, вся философія котораго есть послѣдовательно проведенная попытка обратить всякую причинность въ причинность чисто-логическую и объяснить все существующее, какъ саморазвитіе отвлеченнаго понятія. Я разумѣю Гегеля. Какъ бы ни былъ онъ далекъ отъ Спинозы по своему методу и по своимъ окончательнымъ результатамъ, все же они преслѣдовали одну общую цѣль, гораздо опредѣленнѣе чѣмъ кто-нибудь другой изъ философовъ. Ихъ замыселъ былъ неисполнимъ по самому существу своему, но въ стараніяхъ провести его они показали истинно геніальную силу.

ЛЕКЦІЯ 25-я.

ПЕРЕХОДЪ КЪ ЛЕЙБНИЦУ. Изъ тѣхъ замѣчаній, которыя я сдѣлалъ въ прошлой лекціи, разбирая систему Спинозы, можно было видѣть, что Спиноза далеко не

рѣшилъ той задачи, которую онъ поставилъ себѣ, создавая свое глубоко оригинальное философское міровоззрѣніе. Въ самомъ дѣлѣ вся его система сводится къ слѣдующимъ двумъ главнымъ положеніямъ: 1| Онъ утверждаетъ тождество Бога и міра, неразличимость ихъ между собою; для него Богъ есть природа въ ея всецѣлости, и наоборотъ, природа въ ея истинной сути есть единое нераздѣльное Божество. 2| Онъ провозглашаетъ единство духа и матеріи; качества бытія матеріальнаго и бытія духовнаго онъ признавалъ за аттрибуты одной и той же Божественной сущности.

Но въ этихъ основныхъ положеніяхъ своей философіи Спиноза не пошелъ дальше отвлеченныхъ требованій. Своихъ идей онъ не провелъ до конца. Онъ не показалъ какъ тожество Бога и природы, или какъ единство духа и матеріи можетъ быть мыслимо. Онъ ограничился только утвержденіемъ, что оно должно быть мыслимо, ибо иначе нашему разуму представятся противорѣчія, которыхъ онъ разрѣшить не въ состояніи. Спиноза не сдѣлалъ никакихъ попытокъ объяснить, почему міръ конечныхъ вещей, т.е. то, что онъ называетъ модусами |міръ тѣлъ, міръ духовъ| вытекаетъ изъ природы Божества съ такой же необходимостью, какъ свойства геометрической фигуры вытекаютъ изъ ея опредѣленій; въ чемъ заключается эта необходимость онъ не показалъ нигдѣ. Впрочемъ, показать ее съ его точки зрѣнія было въ сущности и невозможно. Спиноза не замѣтилъ, что при его взглядѣ на единую Божественную субстанцію, какъ на чистое пространство въ области матеріальной, и какъ на чистую мысль въ

области духа, даже не можетъ быть рѣчи о множественности вещей. Въ самомъ дѣлѣ, какъ себѣ объяснить, что безразличное пространство|, а такимъ является Богъ подъ аттрибутомъ протяженія| распадается на отдѣльныя тѣла съ ихъ особыми движеніями, съ ихъ непроницаемостью, съ ихъ особеннымъ составомъ. Далѣе, почему идеи Божественнаго ума оказываются индивидуальными душами, съ ихъ возникновеніемъ и уничтоженіемъ, съ ихъ мимолетною жизнью, съ ихъ радостями, страданіями и стремленіями, опредѣляющими все ихъ существованіе? На всѣ эти вопросы въ системѣ Спинозы настоящаго отвѣта не было.

Чтобы какъ нибудь объяснить раздѣльность вещей, Спиноза прибѣгнулъ къ понятію на самомъ дѣлѣ совершенно неумѣстному въ его системѣ, къ понятію индивидуальной силы, индивидуальнаго с т р е м л е н і я, которое прирождено каждой вещи, - стремленія къ сохраненію и расширенію своего бытія, которымъ Спиноза между прочимъ старался объяснить происхожденіе человѣческихъ страстей, страданій и удовольствій. Существованіе стремленій въ нашей душѣ представляетъ повидимому истину совершенно безспорную, и читатель невольно соглашается, когда Спиноза показываетъ ихъ значеніе въ процессахъ нашей жизни. По его теоріи, Божество утверждаетъ себя въ каждой вещи подъ той формой, которая этой вещи принадлежитъ. Это утвержденіе Божества подъ данною формою и есть стремленіе вещи къ самосохраненію и самораскрытію. Для Спинозы только такъ и можно было вывести реальную множественность вещей.

Однако, если мы всмотримся въ тѣ аттрибуты, которые Спиноза приписываетъ своему Божеству, то окажет-

ся, что это понятіе о силѣ стремленія, лежащей въ основѣ всякой жизни рѣшительно имъ противорѣчитъ. Очень трудно объяснить, какъ понятіе с т р е м л е н і я мирится съ идеей ч и с т а г о п р о т я ж е н і я. Вѣдь с т р е м л е н і е въ матеріальномъ мірѣ воплощается въ формѣ различныхъ силъ въ немъ дѣйствующихъ. Но с и л а и ч и с т о е (т.е. въ концѣ концовъ совершенно пустое) пространство - два такія понятія, которыя ничего общаго между собою не имѣютъ. Точно также непонятно почему идеи чистаго Божественнаго ума могутъ бороться съ другими идеями, отстаивать противъ нихъ свое существованіе, искать расширенія своего бытія, испытывать различные аффекты? Между тѣмъ индивидуальныя души въ системѣ Спинозы суть именно только и д е и Божественнаго мышленія. - Тѣмъ не менѣе внесеніе этой мысли о стремленіи, какъ основной силы вещей, было чрезвычайно важно. Въ ней заключалось признаніе со стороны Спинозы, что множественность вещей - мыслима лишь при томъ условіи, что каждая вещь заключаетъ въ себѣ нѣкоторую совокупность индивидуальныхъ с и лъ, которыя устанавливаютъ ея особенную жизнь. Такое предположеніе было явнымъ выходомъ за предѣлы основныхъ понятій Спиновическаго міросозерцанія.

Второй тезисъ философіи Спиновы, т.е. признаніе единства матеріи и духа уже разсмотрѣнъ нами подробно въ прошлыхъ лекціяхъ. Онъ всецѣло опирается на непроведенное до конца предположеніе реальной отдѣльности субстанціи отъ аттрибутовъ, на то убѣжденіе, что с у б с т а н ц і я, лежащая въ основаніи совершенно различныхъ аттрибутовъ во внутреннемъ существѣ своемъ можетъ быть е д и н а.

Итакъ, какія можно указать причины несостоятельности философскихъ выводовъ Спинозы? Ихъ можно указать двѣ - первая причина, болѣе общаго характера, заключается, какъ мы знаемъ, въ невозможности до конца выразить основную мысль пантеизма, въ какой бы формѣ пантеизмъ не проявлялся. Спиноза болѣе односторонне чѣмъ кто нибудь пытался провести пантеистическій принципъ, и, слѣдовательно, болѣе чѣмъ кто-нибудь подпалъ внутреннему противорѣчію этого принципа. Вторая причина вытекаетъ изъ условій историческихъ,- Спиноза воспитался въ идеяхъ Декарта. Въ своихъ основныхъ воззрѣніяхъ на духъ, на матерію и на самыя общія опредѣленія Божества онъ вполнѣ раздѣлялъ взгляды Декарта. Между тѣмъ мы уже знаемъ, что міросозерцаніе Декарта представляетъ дуализмъ началъ совершенно непримиримый. Такой дуализмъ, какъ мы видѣли, коренится въ томъ убѣжденіи Декарта, что духовная и матеріальная природа различны субстанціонально; и вотъ именно это убѣжденіе, хотя другимъ языкомъ выраженное, цѣликомъ перешло и въ философію Спинозы. Спиноза также думаетъ, что мышленіе и протяженіе, хотя они только аттрибуты единой Божественной субстанціи, тѣмъ не менѣе не имѣютъ ничего общаго между собою и не могутъ обнаруживать реальнаго взаимодѣйствія. При такомъ пониманіи идея о внутреннемъ единствѣ субстанціи получала видъ неопредѣленный и шаткій. Поэтому явилось міросозерцаніе незаконченное, непроведенное въ подробностяхъ. Отдѣльныя мысли Спинозы поражаютъ своею глубиною. Во всѣхъ его выводахъ сквозитъ смѣлый, высоко настроенный умъ. Его сознаніе было всецѣло проникнуто живымъ чувствомъ безконечнаго міроваго единства, но недостатокъ Спинозы въ томъ, что онъ не

умѣлъ перевести это чувство на языкъ о леченныхъ по нятій. Онъ имѣлъ дѣло съ слишкомъ бѣднымъ запасомъ философскихъ идей. И эта бѣдность понятій, изъ которыхъ онъ исходилъ, явилась огромнымъ препятствіемъ для выполненія его задачи; онъ хотѣлъ примирить по существу непримиримыя вещи.

Противорѣчія системы Спинозы показываютъ какой единственный выходъ оставался для философской мысли. Она должна была бросить мечту о ратить в с е в ъ о д н о, понять всѣ вещи, какъ о д н у с у б с т а н ц і ю, одну вещь; приходилось признать множественность субстанцій. Далѣе, В о г а уже нельзя было считать з а м і р ъ, н и м і р ъ з а В о г а: требовалось строго установить и ъ различіе, хотя и безъ отрицанія внутренней связи ме ду ними. Наконецъ, и это самое важное, - требовалось с всѣмъ пересоздать понятіе о матеріи и духѣ, пото у что другого пути къ ихъ логическому примиренію и объясненію ихъ взаимнаго вліянія не было. Это былъ именно тотъ путь, на который вступилъ Л е й б н и ц ъ, одинъ изъ величайшихъ и самыхъ всеобъемлющихъ умовъ новаго времени.

ЛЕЙБНИЦЪ. Готфридъ-Вильгельмъ Лейбницъ род. въ Лейпцигѣ, I іюля I646 г. Его отецъ Фридрихъ Лейбницъ, проф. нравственной ф лософіи въ Лейпцигѣ умеръ, когда ему его было всего шесть лѣтъ. Лейбницъ рано обнаружилъ чрезвычайную склонность къ чте ію: не удовлетворяясь тѣмъ, чему его обучали въ школѣ, онъ по цѣлымъ днямъ запирался въ отцовской библіотекѣ и читалъ все, что ему попадалось въ руки. Особенно увл ка я онъ древними классиками, которые казались ему недо сягаемымъ образцомъ литературнаго изложенія. При та

такой начитанности понятно, что его рано начали занимать и мучить разные философскіе вопросы. Впослѣдствіи Лейбницъ писалъ: "я началъ размышлять еще въ очень ранней юности; мнѣ не было еще 15 лѣтъ, когда я гулялъ по цѣлымъ днямъ въ одной рощѣ, чтобы сдѣлать выборъ между Аристотелемъ и Демокритомъ". 15 лѣтъ Лейбницъ поступилъ въ университетъ своего роднаго города и здѣсь усердно изучалъ право, философію| у Якова Томазіуса| и математику. Въ 1663 г. онъ получаетъ степень баккалавра за диссертацію". *De principio individui*,- въ 1664 г. степень магистра. Въ 1666 г. онъ получилъ степень доктора правъ въ Альтдорфѣ, гдѣ защищалъ сочиненіе "*De casibus perplexis in jure.* ".
Отказавшись отъ предложенной ему профессуры въ альтдорфскомъ университетѣ, Лейбницъ поселяется въ Нюренбергѣ, гдѣ отдается различнымъ научнымъ занятіямъ, между прочимъ входитъ въ сношенія съ алхимиками. Въ Нюренбергѣ у него завязывается знакомство, имѣвшее огромное вліяніе на всю его послѣдующую судьбу: онъ сближается съ барономъ Бойне бургомъ, прежнимъ министромъ курфюрста майнцскаго Іосифа-Филиппа. По совѣту Бойнебурга, Лейбницъ отправляется въ Майнцъ ко двору курфюрста. Здѣсь онъ принимаетъ участіе въ исправленіи свода законовъ и пишетъ сочиненія и статьи по разнообразнымъ вопросамъ. Въ 1672 г. онъ, въ качествѣ воспитателя сына Бойнебурга ѣдетъ въ Парижъ и живетъ тамъ, за исключеніемъ кратковременной поѣздки въ Лондонъ, въ продолженіе четырехъ лѣтъ. Къ путешествію во Францію Лейбница побуждала надежда склонить Людовика XIV къ завоеванію Египта, которое должно было отвлечь честолюбивые замыслы Франціи отъ нѣмецкихъ земель и въ то же время нанес-

ти ударъ турецкому могуществу. Хотя эта цѣль и не была достигнута, жизнь въ Парижѣ очень понравилась Лейбницу; здѣсь онъ сошелся со многими знаменитыми людьми своего времени; съ Арно, Гюйгенсомъ, Чирнгаузеномъ. Онъ даже думалъ остаться въ Парижѣ навсегда, но судьба рѣшила иначе: въ 1676 г. герцогъ брауншвейгъ-люнебургскій и ганноверскій Іоаннъ-Фридрихъ пригласилъ его въ Ганноверъ въ качествѣ придворнаго совѣтника и библіотекаря, и Лейбницъ согласился. Въ Ганноверѣ дѣятельность Лейбница развернулась во всемъ ея поражающемъ разнообразіи. Въ 1684 -мъ году онъ обнародовалъ въ лейпцигскихъ " *Acta eruditorum* " свою геніальную методу дифференціальнаго исчисленія. Прилагая ее къ механикѣ, онъ преобразовалъ принципы этой науки, выставленные Декартомъ. Рядомъ съ этимъ онъ увлекается химіей и изслѣдуетъ фосфоръ, вызываетъ въ Ганноверѣ многочисленныя геогностическія изысканія, заботится объ усовершенствованіи горнаго и монетнаго дѣла , предпринимаетъ разнообразныя работы въ области права. Преемникъ Фридриха, Эрнстъ-Августъ , очень любившій и уважавшій Лейбница, желалъ, чтобы онъ написалъ исторію брауншвейгской династіи. Лейбницъ берется за эту задачу и предпринимаетъ продолжительное путешествіе по Германіи и Италіи. Не ограничиваясь научными трудами, Лейбницъ является въ эту эпоху очень видным политическимъ дѣятелемъ. Онъ предпринимаетъ энергическое участіе въ сложныхъ политическихъ и церковныхъ вопросахъ своего времени и содѣйствуетъ заключенію брака своей ученицы, принцессы Софіи-Шарлотты, дочери Эрнста-Августа, съ Фридрихомъ бранденбургскимъ, первымъ прусскимъ королемъ, надѣясь этимъ сблизить Ганноверъ и Бранденбургъ. Примыкая къ ка-

толическому богослову Спинозѣ, Лейбницъ составляетъ широкій планъ соединенія всѣхъ христіанскихъ исповѣданій, - вступаетъ по этому дѣлу въ переписку съ гугенотомъ Пелиссономъ, обратившимся въ католичество, и съ Боссюэтомъ, и пишетъ изложеніе христіанскаго вѣроученія въ такомъ видѣ, который могли бы допустить и католики, и протестанты | "Systema Theologicum"|. Когда этотъ планъ не удался, Лейбницъ увлекается другою идеею: устроить унію между церквами лютеранскою и реформатскою. Въ этихъ стремленіяхъ онъ встрѣчаетъ горячую поддержку со стороны Софіи-Шарлотты, но они не привели къ успѣшнымъ результатамъ. Наряду съ этими политическими и церковными проектами Лейбницъ постоянно обнаруживаетъ живую заботливость о повсемѣстномъ развитіи и усовершенствованіи научныхъ изслѣдованій и объ ихъ гармоническомъ объединеніи. Въ 1700г.,по почину Лейбница,основывается академія наукъ въ Берлинѣ, въ которой онъ былъ первымъ президентомъ. Онъ хлопочетъ объ основаніи подобныхъ же академій въ Дрезденѣ и Вѣнѣ. Въ своихъ неоднократныхъ свиданіяхъ съ Петромъ Великимъ |1711, 1712, 1716|онъ бесѣдуетъ съ нимъ о распространеніи наукъ и просвѣщенія въ Россіи и даетъ первый толчокъ къ основанію петербургской академіи наукъ. Въ знакъ своего уваженія Петръ сдѣлалъ Лейбница тайнымъ совѣтникомъ. Послѣдніе годы жизни Лейбница прошли печально и безпокойно. Сынъ Эрнста-Августа, Георгъ-Людвигъ, наслѣдовавшій отцу въ 1698 г., не любилъ Лейбница. Ихъ отношенія охладѣли еще болѣе, когда Георгъ-Людвигъ,подъ именемъ Георга I, вступилъ на англійскій престолъ. Лейбницъ очень желалъ быть приглашеннымъ къ лондонскому двору, но встрѣтилъ упорное сопротивленіе ан-

глійскихъ ученыхъ. Не частный споръ, кот р онъ велъ съ Ньютономъ о первенст ѣ въ открытіи диффе нціальнаго исчисленія который былъ тѣмъ о т че нѣе,что въ немъ обѣ стороны, до извѣстной тепени, были правы, очень повредилъ Лейбницу въ мнѣніи англи анъ.Лейбницъ тщетно пытался пр иріться съ короле ъ и привлечь его на свою сторону Окруженный интриг ами и обиднымъ пренебреженіе ъ придворныхъ, раздражаемый злобными нападками ган оверскаго духовенства, Лейбницъ умеръ въ Ганноверѣ 14 ноября 1716 г., о корбленный и одинокій.

Лейбницъ безспорно одинъ изъ самыхъ всеобъемлющихъ геніевъ за всю исторію человѣчества. Вел кій философъ онъ въ то же время зн менитый математикъ, физикъ, историкъ, богословъ, юристъ и дипломатъ. Едва и сущес в вала при немъ хотя одн отрас ь он нія, о горс онъ не изучалъ бы и въ к торую его п од итат, вс гда жизенная, изобрѣтат льная мысль не вне ла бы о-нибуд новое Въ Ле ницѣ особенно поражае ъ удив тель ое сочетаніе чрезвычай ой умственной воспріимчивости съ необыкновеннымъ богатствомъ и оригинальностью собственнаго творчества. Лейбницъ читалъ чень много и пре осходно пом лъ про итанное; и т , что онъ однажды усвоилъ, никогда не лежа о въ немъ м ртвымъ капиталомъ, но являлось живымъ сти ломъ для образованія своихъ самостоятельныхъ воззрѣній. Лейбницъ ни одною задачею не увлекался настолько, чтобы забыть ради нея всѣ другія цѣли и планы, и все-же каждую изъ нихъ онъ разрабатывалъ такъ неутомимо,ясно и многосторонне, что ему могъ п завидовать любой спеціалистъ. Въ этой необъятной многосторонно

сти однако, заключался источникъ и недостатковъ дѣятельности Лейбница; она была до нѣкоторой степени отрывочна; онъ гораздо чаще открывалъ новые пути, чѣмъ проходилъ ихъ до конца; смѣлости и богатству его плановъ далеко не всегда отвѣчало ихъ выполненіе въ подробностяхъ. Это можно сказать и о философскомъ творчествѣ Лейбница. Свои философскіе взгляды онъ чаще всего излагалъ въ формѣ писемъ, замѣтокъ, общихъ и краткихъ очерковъ. При жизни Лейбница въ печати появилось только одно его большое философское сочиненіе: "Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" |Амст. 1710|. Другое большое сочиненіе Лейбница: "Nouveaux essais sur l'entendement humain", написанное въ формѣ разбора воззрѣній Локка, еще въ 1704 г. и задержанное печатаніемъ смертью послѣдняго, появилось впервые только въ 1765 м. году. Наиболѣе законченный краткій очеркъ системы Лейбница. "Монадология", написанный въ 1714 г., въ своемъ оригинальномъ видѣ былъ въ первый разъ опубликованъ Эрдманомъ въ 1840 г.[x] Между немногочисленными письмами Лейбница въ особенности интересна его переписка съ Арно, 1686-90 гг.

Рядомъ съ многосторонностью и плодовитостью въ Лейбницѣ должно отмѣтить примирительный складъ его ума. Его постоянно преслѣдуетъ мечта разрѣшить всѣ споры, какіе волновали его современниковъ. - помирить вѣру и разумъ, откровеніе и философію, католичество и протестантство, возвысить науку

---

x| Изъ другихъ небольшихъ статей Лейбница наиболѣе выдаются: „Discours de la métaphysique" (1685), „Système nouveau de la nature et de la communication des substances" (1695), „De ipsa natura" (1698), „Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison" (1698)

надъ границами національныхъ особенностей и даже создать искусственный языкъ знаковъ и символовъ, который позволялъ бы мыслителямъ всѣхъ странъ понимать другъ друга и который, облекая каждое понятіе въ точныя и ясныя формулы, являлся бы могучимъ орудіемъ для открытія новыхъ истинъ. Слѣдуя за Раймундомъ Лулліемъ, отчасти Гоббсомъ, Дальгарномъ и Вилькинсомъ, Лейбницъ думаетъ, что можно все мышленіе свести на счисленіе, правильность въ мысляхъ - къ правильности въ счетѣ, если только найти для простѣйшихъ понятій и способовъ ихъ соединенія такіе же удачные знаки, какими обладаетъ математика. Планъ такой в с е о б щ е й х а р а к т е р и с т и к и | Characteristica universalis | занимаетъ Лейбница во всю его жизнь, до самой старости. Примирительныя мечты Лейбница ведутъ его иногда къ преувеличеніямъ и непослѣдовательности, даже къ неискренности и умолчанію своихъ мнѣній - такъ велико было въ немъ желаніе свое съ ученіемъ открыть поле, на которомъ сошлись бы всѣ враждующія партіи, и такъ боялся онъ, чтобы его собственные взгляды не показались исключительными и малодоступными. Оттого можетъ быть, онъ всю жизнь уклонялся отъ подробнаго изложенія своей философской системы въ ея цѣломъ. Повидимому онъ питалъ даже нѣкоторый страхъ къ оригинальности своего генія.

ЛЕКЦІЯ 26-я.

Исходная точка философіи Лейбница лежитъ въ попыткѣ устранить и помирить противорѣчія, заключавшіяся въ картезіанскомъ пониманіи міра, которое въ эпоху Лейбница все болѣе покоряло себѣ умы. Какъ вы уже знаете Декартъ и его послѣдователи учили о совершенной противоположности матеріи и духа: д у х ъ е с т ь с у б с т а н ц і я м ы с л я -

щ а я, вся его жизнь состоитъ въ видоизмѣненіяхъ мышленія и никакихъ другихъ признаковъ у него нѣтъ; напротивъ, сущность матеріи, по картезіанскому взгляду, состоитъ исключительно в ъ п р о т я ж е н і и; протяженность есть коренное свойство тѣлъ, въ нихъ ничего не дано кромѣ видоизмѣненія, протяженнаго бытія. При такомъ д у а л и з м ѣ въ воззрѣніи на основныя начала дѣйствительности въ картезіанской системѣ возникалъ цѣлый рядъ неразрѣшимыхъ трудностей. Важнѣйшая изъ нихъ относилась, какъ вамъ уже извѣстно, къ вопросу о человѣческой природѣ: если душа и тѣло до такой степени противоположны между собой, что представляютъ какъ бы все-цѣлое взаимное отрицаніе |душа имѣетъ бытіе чисто внутреннее, тѣло чисто и только внѣшнее|, какимъ образомъ они могутъ быть связаны въ одно существо, какими путями наше тѣло оказываетъ вліяніе на нашъ духъ и обратно? Надъ этою проблеммою тщетно бились лучшіе представители картезіанства: всѣ ея рѣшенія выходили крайне искусственными. Лейбницъ подвергнулъ рѣшительному сомнѣнію самый источникъ затрудненія: по глубокому его убѣжденію въ признаніи протяженія за сущность всего тѣлеснаго заключается основная ложь картезіанскаго міро-созерцанія. Если матерія, - только протяженіе, то какъ возможно движеніе и разнообразіе тѣлъ, какъ возможна ихъ непроницаемость и сцѣпленіе ихъ частей, какъ возможна та природная инерція, въ силу которой матерія сопротивляется сообщаемому ей движенію, какъ возможна вообще жизнь въ матеріальномъ мірѣ? Допустимъ, какъ это дѣлаютъ картезіанцы, что все пространство сплошь наполнено совершенно однороднымъ веществомъ, что никакого могутъ

породить различныя движенія такого вещества? Матеріальная частица, покидая какое-нибудь мѣсто, съ этой точки зрѣнія, немедленно измѣняется въ этомъ мѣстѣ равно великимъ ей количествомъ матеріи, абсолютно одинаковой съ ней природы и, достигнувъ новаго мѣста, замѣнитъ тамъ абсолютно равную ей и одинаковую съ ней по всѣмъ своимъ свойствамъ массу вещества; чѣмъ же содержаніе этихъ мѣстъ послѣ движенія будетъ отличаться отъ ихъ содержанія до движенія? Чѣмъ вообще тогда будутъ различаться послѣдовательныя состоянія міра между собою? Наконецъ, что такое протяженность и какъ мы ее воспринимаемъ? Протяженно только то, что простирается, вытѣсняя все, вмѣщающееся въ его границы; воспринимать протяженность предмета значитъ воспринимать и его сопротивленіе всему, что его окружаетъ, въ тѣхъ предѣлахъ, которые имъ заняты. Не будь этого сопротивленія, мы не могли бы ни увидѣть, ни ощутить протяженности, мы не могли бы составить о ней никакого понятія. Итакъ, ничто матеріальное немыслимо безъ с о п р о т и в л е н і я, и только считаясь съ этимъ понятіемъ, мы можемъ построить дѣйствительные законы движенія тѣлъ. Но сопротивленіе необходимо предполагаетъ стремленіе, дѣятельность, силу. Итакъ, с у щ н о с т ь м а т е р і и в о в с е н е в ъ п р о т я ж е н і и, м а т е р і я п р е ж д е в с е г о и в н у т р и с е б я е с т ь д ѣ я т е л ь н а я с и л а. А это значитъ, что протяженность не есть что нибудь первоначальное и основное въ вещахъ; она представляетъ производный результатъ тѣхъ внутреннихъ дѣятельностей, которыми устанавливается бытіе всего тѣлеснаго, стало быть, ей принадлежитъ

бытіе только вторичное. Порождая протяженность, какъ свое явленіе, дѣятельныя силы матеріальной дѣйствительности, сами по себѣ, въ своей внутренней сущности, не могутъ быть протяженны. Между тѣмъ, имъ однимъ только можно приписать с у б с т а н ц і а л ь н о е, основное существованіе. Для Лейбница с у б с т а н ц і а л ь н о с т ь и а к т и в н о с т ь- нераздѣльныя понятія. " Я полагаю, - говоритъ онъ, "что мы не можемъ представить себѣ субстанцій|матеріальной и не матеріальной| въ ихъ чистой сущности безъ всякой дѣятельности, и что дѣятельность принадлежитъ къ сущности субстанціи вообще". "Субстанція есть существо, способное къ дѣйствію"."Субстанція вещей состоитъ въ силѣ дѣйствованія и страданія"."Ч о не дѣйствуетъ, то не существуетъ, - это ясно вытекаетъ изъ основныхъ принциповъ метафизики."

Итакъ, первоначальная реальность въ мірѣ принадлежитъ живымъ дѣятельнымъ силамъ или центрамъ силъ. Эти центры непротяженны, слѣдовательно, они просты по своей природѣ, они не могутъ имѣть частей, потому что существованіе частей предполагаетъ пространство уже даннымъ, между тѣмъ все пространственное представляетъ изъ себя результатъ взаимодѣйствія центровъ силъ между собою. А если такъ, то они абсолютно недѣлимы въ себѣ. Они недѣлимы и, слѣдовательно, не могутъ ни разрушаться, ни образовываться естественнымъ путемъ разрушенію подлежитъ только то, что сложно по своей сущности, можетъ распадаться на части, точно также и возникаетъ вновь лишь то, что слагается изъ какихъ нибудь частей. Эти центры живой силы обладаютъ первичною дѣйствительностью, они единственныя истинныя субстанціи во вселенной, поэтому все должно

состоять и слагаться изъ нихъ, они суть истинные атомы природы и послѣдніе элементы вещей. Что всякая сложная вещь должна состоять изъ простыхъ элементовъ, Лейбницъ доказываетъ слѣдующимъ еще образомъ: всякое множество можетъ получить свою реальность только изъ дѣйствительныхъ единицъ; между тѣмъ все сложное есть только собраніе, аггрегатъ многихъ частей или элементовъ; слѣдовательно, если и эти элементы признать сложными, мы получимъ множественность безъ того, что установляетъ ея возможность, - получимъ собраніе, въ которомъ ничего не собрано, - сумму, въ которой нѣтъ слагаемыхъ. Поэтому всѣ попытки объяснить дѣйствительность изъ сочетанія протяженныхъ матеріальныхъ элементовъ заключаютъ въ себѣ глубокое логическое противорѣчіе: все протяженное оказывается неизбѣжно сложнымъ, потому что непремѣнно состоитъ изъ частей. Лейбницъ говоритъ: "Невозможно найти п р и н ц и п а и с т и н н а г о е д и н с т в а въ одной только матеріи, ибо здѣсь все является собраніемъ или скопленіемъ частей безъ конца".

Такимъ образомъ міръ состоитъ изъ простыхъ существъ, жизнь которыхъ заключается въ ихъ дѣятельности. Въ своемъ внѣшнемъ проявленіи эти существа представляютъ источникъ движенія, сопротивленія, въ этихъ свойствахъ выражается ихъ реализація во внѣ - таково ихъ воздѣйствіе на существа, отъ нихъ отличныя. Но это воздѣйствіе необходимо обусловлено внутренними актами, которыя предшествуютъ всякимъ формамъ внѣшнихъ проявленій. Дѣятельная сила въ своемъ чисто внутреннемъ состояніи есть усиліе, самоопредѣленіе къ дѣйствію, - иначе с т р е м л е н і е [appétition]. Но стремленіе, чтобы явиться опредѣленнымъ, должно быть на что нибудь направлено, стремленіе, по самому своему понятію немыслимо безъ цѣли. Другими словами,

стремленіе предполагаетъ п р е д с т а в л е н і е (perception), какъ то, что движетъ стремленіемъ и, въ свою очередь, вызывается сосредоточіемъ на немъ внутренней дѣятельной силы.

Итакъ первоначальныя существа, которыя во внѣ воплощаются въ матеріальныхъ качествахъ, внутри себя одарены способностью стремленія и представленія. Ихъ внутреннее бытіе выражается въ непрерывномъ развитіи представленій и стремленій, оно являетъ собою многоразличіе состояній въ единствѣ простой субстанціи. И, наоборотъ, въ этой внутренней жизни простыхъ субстанцій ничего не дано, кромѣ представленій и стремленій, она вся къ нимъ сводится. Поэтому все въ мірѣ изнутри духовно и только во внѣ опредѣляется тѣлесными качествами. Такія существа, лежащія въ основѣ міра, недѣлимыя и простыя, духовныя въ себѣ, но своими отношеніями создающія видимость матеріальности, Лейбницъ, примыкая къ Джіордано Бруно, съ 1697 г. сталъ называть м о н а д а м и. Философское міросозерцаніе Лейбница вообще развивалось постепенно и окончательно сложилось въ главныхъ своихъ чертахъ только къ 1685 г. Монады - это живыя, духообразныя единицы, изъ которыхъ все состоитъ, и, кромѣ которыхъ ничего въ мірѣ нѣтъ. Ихъ можно сопоставить съ непротяженными точками; однако, это не тѣ точки, о которыхъ учитъ геометрія: геометрическія точки не имѣютъ никакихъ измѣреній, но онѣ все таки представляются въ пространствѣ, т.е. предполагаютъ пространство, какъ нѣчто данное; монады, напротивъ, совсѣмъ не въ пространствѣ, потому что сами образуютъ пространство своимъ взаимодѣйствіемъ. Ихъ можно также сравнить съ атомами; но это не атомы Демокрита и другихъ матеріалистовъ, монады Лейбница не имѣютъ опредѣленій внѣшнихъ: протяженности, фигуры внѣшняго движенія; ихъ опредѣленія исклю

чительно внутренняя и жизнь только внутренняя. Самъ Лейбницъ называетъ ихъ формальными атомами, имѣя въ виду Аристотелевское понятіе о формѣ, какъ о дѣятельной сущности вещей, а также субстанціальными формами. При этомъ онъ ихъ сопоставляетъ съ первыми энтелехіями Аристотеля.

Что же такое пространство, съ этой точки зрѣнія? Лейбницъ, въ общемъ разсуждаетъ такъ: дѣйствительность принадлежитъ только монадамъ, а онѣ непротяженны; слѣдовательно, непротяженна и вся вселенная въ своей внутренней сущности. Пространство не имѣетъ собственной независимой и отдѣльной реальности, оно только результатъ нашего смутнаго чувственнаго воспріятія вещей. Вещи представляются нашему чувственному пониманію только какъ внѣшнія, какъ рядъ совмѣстныхъ проявленій чуждыхъ намъ дѣятельностей: такое сосуществованіе внѣшнихъ явленій воспринимается нами, какъ протяженность ихъ. Итакъ, пространство, поскольку мы отвлекаемъ его отъ того, что его наполняетъ, есть только порядокъ возможныхъ сосуществующихъ явленій, такъ же, какъ время есть порядокъ слѣдованія явленій. Реально въ пространствѣ лишь внутреннее основаніе порядка явленій, но это основаніе не имѣетъ чувственной наглядности, оно постигается только умомъ.

Лейбницъ возстаетъ противъ распространеннаго взгляда, знаменитымъ защитникомъ котораго былъ Нью-

тонъ, что пространство есть реальная сущность, безусловная по своей природѣ. Еслибъ пространство было таково, то пришлось бы предположить, что оно или самъ Богъ, или Его неизбѣжный аттрибутъ. Между тѣмъ возможно ли считать за Бога то, что состоитъ изъ частей? А пространство необходимо подразумѣваетъ части которыя въ немъ содержатся. Но если протяженность только явленіе, то явленіемъ оказывается и та протяженная, сплошная матерія, изъ которой, по обыкновенному представленію состоятъ всѣ вещи. Тѣмъ не менѣе воспринимаемый нами матеріальный міръ есть *phaenomenon bene fundatum*, въ немъ намъ дано оформленное и стройное изображеніе дѣйствительности, которое не обманываетъ насъ, когда мы при его обсужденіи пользуемся правилами разума. Внутренній принципъ явленій матеріальности заключается въ с т р а д а т е л ь н о с т и или ограниченности каждой монады, этотъ п р и н ц и п ъ с т р а д а н і я въ монадахъ есть *materia prima*, воспринимаемое нами явленіе протяженной матеріальной массы есть *materia secunda*. На вторую слѣдуетъ смотрѣть, какъ на продуктъ первой, поскольку наше чувственное воспріятіе тѣлесныхъ вещей одновременно зависитъ и отъ нашей собственной ограниченности, и отъ ограниченности тѣхъ монадъ, которыя своими сочетаніями образуютъ эти вещи.

Такимъ образомъ единственная самостоятельная реальность въ вселенной принадлежитъ монадамъ, простымъ элементарнымъ силамъ, живущимъ чисто внутреннею жизнью представленій и стремленій. Но что же представляютъ монады, что является предметомъ ихъ воспріятія? По коренному предположенію Лейбница, каждая монада представляетъ весь міръ, т.е. отражаетъ въ себѣ всѣ другія монады, какъ въ зеркалѣ. "Каждая простая суб-

станція", говоритъ онъ, " имѣетъ отношенія, которыми выражаются всѣ прочія субстанціи, и, слѣдовательно, монада является постояннымъ живымъ зеркаломъ вселенной". Въ каждой монадѣ поэтому какъ бы сосредоточивается все существующее, она являетъ собою весь міръ въ маломъ видѣ. Высшій умъ могъ бы прозрѣть въ каждой монадѣ всю вселенную со всѣмъ, что въ ней когда либо произошло, происходитъ или произойдетъ.

Всѣ монады отражаютъ міръ, но онѣ различаются между собою по степени совершенства въ его воспроизведеніи: однѣ воспроизводятъ его лучше, другія хуже, и съ другой стороны, каждая изъ нихъ, воплощая въ себѣ нѣкоторую особую точку зрѣнія на вселенную, одни элементы дѣйствительности воспринимаетъ яснѣе, какъ ближайшіе къ ней, другіе болѣе смутно, какъ отдаленные. Такая точка зрѣнія у каждой монады своя особая, и поэтому всѣ монады въ какомъ-нибудь отношеніи различны. Лейбницъ постоянно настаивалъ на принципѣ, что не можетъ быть двухъ существъ въ природѣ абсолютно сходныхъ между собою: еслибъ какая-нибудь монада имѣла совсѣмъ одинаковое внутреннее содержаніе съ другою монадою, онѣ слились бы въ одно |principium identitatis indiscernibilium|. Какое-нибудь различіе всегда должно сказываться и въ сложныхъ вещахъ: такъ на одномъ и томъ же деревѣ нельзя отыскать двухъ листьевъ, абсолютно похожихъ другъ на друга. Оттого въ мірѣ монадъ существуетъ безконечная градація совершенствъ. Между самою низшею монадою, которая представляетъ міръ совсѣмъ смутно, и высшею монадою - Богомъ, все созерцающимъ съ абсолютною ясностью и отчетливостью, существуетъ безконечный рядъ промежуточныхъ звеньевъ, монадъ болѣе или менѣе совершенныхъ. Поэтому рядомъ съ

закономъ различія Лейбницъ ставитъ дополняющій и ограничивающій его законъ н е п р е р ы в н о с т и (lex continui). Онъ одинаково относится и къ существамъ, и къ тѣмъ явленіямъ, которыя ими переживаются. Въ природѣ нѣтъ скачковъ, нѣтъ безднъ, раздѣляющихъ отдѣльныя группы вещей и событій. Въ ней все существуетъ и совершается въ постепенности, безъ пропуска связующихъ членовъ, но и безъ излишняго удвоенія. Какъ въ жизни отдѣльной монады одно состояніе развивается непрерывно изъ другого, такъ и въ цѣломъ мірѣ существующія стадіи развитія съ непрерывною постепенностью подготовились изъ предшествующихъ, а вся совокупность составляющихъ его твореній являетъ собою лѣстницу постепенно возвышающуюся къ совершенству.

Каждая монада имѣетъ духовную природу. однако Лейбницъ не рѣшается ихъ всѣхъ называть душами. Подъ душою мы разумѣемъ существо чувствующее и сознающее. Но очень многія монады имѣютъ совершенно смутныя, темныя представленія и не сознаютъ ничего. Поэтому можно различать три класса монадъ. 1) монады простыя или голыя, въ которыхъ всѣ представленія вообще смутны и сливаются между собою. Въ такомъ состояніи находится огромное большинство монадъ, въ немъ бываетъ и душа человѣка, когда онъ погружается въ глубокій сонъ безъ всякихъ грезъ или когда онъ падаетъ въ обморокъ. 2) Души, въ которыхъ представленія достигаютъ до ясности ощущенія, которыя способны чувствовать и обладаютъ памятью пережитаго. Души въ этомъ смыслѣ принадлежатъ животнымъ. 3) Высшій разрядъ монадъ - д х , которыхъ отличительное свойство разумъ, т.е. способность яснаго пониманія вещей и познанія вѣчныхъ

истинъ. Разумомъ обладаетъ только душа человѣка;только она есть духъ въ земномъ мірѣ. Высшая ступень внутренняго развитія монады включаетъ въ себѣ и низшія, потому что даже и въ нашемъ духѣ очень многія представленія остаются смутными и темными. Вѣдь и нашъ духъ, какъ и всякая другая монада, есть живое зеркало вселенной, въ которыхъ она отражается вся, со всѣми процессами, въ ней совершающимися. Между тѣмъ мы сознательно воспринимаемъ и постигаемъ только очень небольшую часть міра. Итакъ, огромное большинство нашихъ представленій находится въ состояніи полной безсознательности.

Въ виду этого Лейбницъ долженъ былъ выдвинуть на первый планъ вопросъ о б е з с о з н а т е л ь н ы х ъ или м а л ы х ъ п р е д с т а в л е н і я х ъ | *petites perceptions* |, и ему справедливо приписываютъ заслугу введенія этого понятія въ психологію. По мнѣнію Лейбница, картезіанцы, отрицая безсознательныя представленія, дѣлали большую ошибку Нужно различать п р е ц е п ц і ю, какъ простое представленіе, отъ а п п е р ц е п ц і и, или сознанія. Перцепція есть внутреннее состояніе монады, воспроизводящее внѣшнія вещи, апперцепція или сознаніе есть рефлективное познаніе этого внутренняго состоянія; такое познаніе дано далеко не всѣмъ одушевленнымъ существамъ, да и у одной и той же души оно бываетъ не всегда. Лейбницъ приводитъ цѣлый рядъ остроумныхъ соображеній, доказывающихъ необходимость признать существованіе безсознательныхъ представленій. Когда мы слышимъ шумъ моря, мы не воспринимаемъ плеска отдѣльныхъ волнъ, хотя самый шумъ несомнѣнно слагается изъ звуковъ, производимыхъ ими; какъ же можно

воспринять сумму, не воспринявъ, хотя бы безсознательно, составляющихъ ее элементовъ? Проснувшись отъ безсознательнаго состоянія, мы начинаемъ сознавать наши представленія. Возможно-ли было бы это, еслибъ они не были въ насъ даны непосредственно передъ тѣмъ? Вѣдь представленіе естественнымъ путемъ можетъ произойти только отъ другого представленія, подобно тому, какъ движеніе можетъ произойти только отъ движенія.

Былъ одинъ пунктъ въ философіи Лейбница, котораго мы еще не касались, но который представляетъ весьма важную особенность его міросозерцанія. именно онъ заставилъ Лейбница дать ученію о безсознательныхъ перцепціяхъ такое замѣтное мѣсто. Лейбницъ рѣшительно утверждалъ, что монады не могутъ оказывать вліянія одна на другую. Онъ говоритъ. "монады вовсе не имѣютъ оконъ, чрезъ которыя что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. - Нѣтъ средствъ объяснить, какъ можетъ монада претерпѣть измѣненіе въ своемъ внутреннемъ существѣ отъ какого-либо другого творенія, такъ какъ въ ней ничего нельзя перемѣстить и нельзя представить въ ней какое-либо внутреннее движеніе, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады". Поэтому все, что въ монадѣ совершается, есть ея собственное дѣло одаренная безусловною самодѣятельностью, она исключаетъ всякое воздѣйствіе на нее извнѣ. Она дѣйствительно совсѣмъ особый самобытный міръ, маленькая вселенная ни отъ кого независящая и дѣйствующая только отъ себя. Она и представлять можетъ только самое себя, свое собственное существо и то, что въ немъ содержится. Если она представляетъ міръ, то потому лишь, что міръ

идеально лежитъ въ ней, что она сама есть слабое подобіе міра. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы вселенная какъ нибудь ф и з и ч е с к и на нее дѣйствовала и реально въ ней отражалась и отпечатлѣвалась. Реальное взаимодѣйствіе вещей есть только иллюзія, возникающая отъ нашего непониманія ихъ природы. Уже картезіанцы сознали, какъ трудно объяснить дѣйствіе тѣла на душу и души на тѣло, а также дѣйствіе тѣлъ другъ на друга при передачѣ движенія. Во всѣхъ подобныхъ фактахъ они готовы были видѣть прямое вмѣшательство Божіе |Мальбраншъ|. Нужно довести до конца ихъ сомнѣніе: нужно понять разъ навсегда, что никакія субстанціи не могутъ дѣйствовать на другія субстанціи.

Но если такъ, то какимъ образомъ объяснить, что монады составляютъ одинъ стройно движущійся и развивающійся міръ? Откуда возникаетъ внутреннее единство вселенной? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ является т е о р і я п р е д у с т а в л е н н о й г а р м о н і и Лейбница |harmonia praestabilita, harmonie préétablie это выраженіе впервые употреблено Лейбницомъ въ 1696 году; но самая теорія возникла значительно раньше|. Смыслъ этой теоріи въ слѣдующемъ: "въ простыхъ монадахъ бываетъ только и д е а л ь н о е вліяніе одной монады на другую, которое можетъ происходить лишь чрезъ посредство Бога, поскольку въ идеяхъ Божіихъ одна монада съ основаніемъ требуетъ, чтобы Богъ, устанавливая въ началѣ вещей порядокъ между другими монадами принялъ въ соображеніе и ее." Поэтому Богъ изначала сотворилъ каждую субстанцію такимъ образомъ, что въ ней все рождается изъ ея собственныхъ источниковъ, путемъ полной самопроизвольности въ отношеніи къ

ней самой и, однако, при полномъ соотвѣтствіи съ внѣшними вещами. Иначе сказать, вещи потому кажутся дѣйствующими другъ на друга, что Богъ при самомъ созданіи міра устроилъ ихъ такъ, что онѣ развиваются и живутъ, какъ будто находясь въ неразрывной связи между собою. Дѣйствительной связи между ними нѣтъ, - каждая монада уединена въ себѣ; но въ силу первоначальнаго творческаго акта, состоянія каждой монады соотвѣтствуютъ состояніямъ всѣхъ другихъ и въ каждый моментъ представляютъ какъ бы ихъ отраженіе, сообразно особой точкѣ зрѣнія данной монады на міръ. Этимъ объясняется всякое взаимодѣйствіе вещей, всякое отношеніе предмета къ средѣ, его окружающей.

Лейбницъ сознается, что мысль о предустановленной гармоніи, - когда она въ первый разъ пришла ему въ голову, - удивила его. Тѣмъ не менѣе онъ убѣжденъ, что эта гипотеза есть единственная, которая не содержитъ внутреннихъ противорѣчій. Въ болѣе раннемъ изложеніи |"Разсужденіе о метафизикѣ", 1685, 14| Лейбницъ обосновываетъ свою теорію соображеніями пантеистическаго характера Богъ непрерывно производитъ сотворенныя субстанціи путемъ нѣкотораго рода э м а н а ц і и, подобно тому, какъ мы производимъ наши мысли Богъ разсматриваетъ всѣ стороны міра всѣми возможными способами , и въ результатѣ каждаго взгляда на міръ, разсматриваемый съ извѣстной стороны, является субстанція, выражающая міръ сообразно этому взгляду. Поэтому каждая субстанція есть въ нѣкоторомъ родѣ особый міръ, независимый отъ всего другого, кромѣ Бога, и въ то же время субстанціи постоянно соотвѣтствуютъ другъ другу, потому что выражается въ нихъ одно и то же "Все, что происходитъ съ субстанціей есть

лишь слѣдствіе одной ея идеи или полнаго понятія, такъ какъ эта идея заключаетъ уже въ себѣ предикаты ея и все, что можетъ съ ней произойти, - и выражаетъ весь міръ".

Предустановленной гармоніей у Лейбница объясняется и та связь, вопросъ о которой такъ занималъ послѣдователей Декарта, - связь души съ тѣломъ. Душа есть монада, наше тѣло представляетъ точно также совокупность низшихъ монадъ; между тѣмъ, монады не имѣютъ оконъ, - потому душа и тѣло существуютъ независимо другъ отъ друга, такимъ образомъ какъ бы они не составляли одного существа. Воля и мысль не имѣютъ прямого вліянія на тѣлесныя движенія, - тѣлесныя измѣненія не оказываютъ прямого дѣйствія на душу; тѣло живетъ такъ, какъ будто въ немъ нѣтъ души, душа какъ будто бы она не была связана съ тѣломъ. Если они сообразуются между собою въ своихъ явленіяхъ, то совершенно самопроизвольно. Лейбницъ говоритъ. "все, что бываетъ съ нами, и всѣ наши будущія мысли и представленія суть только слѣдствія нашихъ прошлыхъ мыслей и представленій, такъ что еслибы я былъ въ состояніи отчетливо разсмотрѣть все, что происходитъ со мною или представляется мнѣ въ настоящую минуту, я могъ бы увидѣть въ этомъ все, что произойдетъ со мною, или будетъ мнѣ представляться, во всякое другое время; и это будущее не приминуло бы произойти со мною, даже еслибы все внѣ меня было уничтожено, лишь бы остались только я и Богъ." Съ другой стороны, составляющая наше тѣло "организованная масса въ свою очередь является готовой къ дѣйствію сама собой, слѣдуя законамъ тѣлесной машины въ тотъ моментъ, когда этого хочетъ душа". Такимъ образомъ и тѣло, и душа развиваютъ свои состоянія отъ себя по

внутренней, ничѣмъ извнѣ не вынуждаемой потребности. Источникъ соотвѣтствія между ними заключается въ творческомъ актѣ Божества это соотвѣтствіе есть чудо, разъ навсегда совершенное при самомъ созданіи вещей. Для поясненія своей мысли, Лейбницъ употребляетъ тоже сравненіе, что и Гейлинксъ: душа и тѣло устроены такъ, какъ искусный часовщикъ устраиваетъ нѣсколько часовъ, чтобы они всѣ показывали одно и то же время, хотя они и независимо другъ отъ друга совершаютъ свой ходъ. Въ этихъ своихъ взглядахъ Лейбницъ очень близко стоитъ къ о к к а з і о н а л и з м у картезіанцевъ, но все же его ученіе не есть окказіонализмъ въ его чистомъ видѣ. Большинство окказіоналистовъ склонялись къ выводу, что каждое соотвѣтствіе душевныхъ и тѣлесныхъ состояній должно объясняться отдѣльнымъ актомъ творческой воли, слѣдовательно, каждый моментъ жизни человѣка представляетъ изъ себя чудо и вся наша жизнь вообще является непрерывнымъ рядомъ чудесъ. По Лейбницу, Богъ однажды навсегда создалъ вещи такъ, что онѣ постоянно сообразуются въ своихъ дѣйствіяхъ между собою, и поэтому сдѣлалъ только одно чудо при самомъ сотвореніи міра. Строго говоря, это даже и не чудо: на предустановленной гармоніи виждется именно весь е с т е с т в е н н ы й п о р я д о к ъ в е щ е й.

Взаимная независимость души и тѣла въ ученіи Лейбница получаетъ особенно рѣзкую форму, благодаря его стремленію къ исключительно механическимъ объясненіямъ тѣлесныхъ явленій. Страннымъ образомъ, не смотря на общіе идеалистическіе принципы своей системы, онъ оказывается рѣшительнымъ защитникомъ чисто

механическаго толкованія всѣхъ процессовъ природы. Міръ для него есть искусно устроенная машина, въ которой все совершается по внѣшнимъ законамъ механическаго столкновенія силъ; жизнь вселенной, и въ цѣломъ и въ частяхъ, представляетъ всегда замкнутый въ себѣ и нигдѣ не прерванный процессъ чисто механическихъ событій. Какъ мирилась такая увѣренность въ неограниченномъ господствѣ надъ дѣйствительностью законовъ инерціи и толчка съ возврѣніемъ на монады, какъ на духовныя, вѣчно живыя и самодѣятельныя существа? Несомнѣнно, монадологія и механическое міросозерцаніе не были связаны у Лейбница необходимою логическою связью, - ихъ тѣсное сочетаніе скорѣе объясняется изъ историческихъ и личныхъ причинъ. Требованіе всѣ явленія природы сводить къ чисто механическимъ началамъ сдѣлалось, еще со временъ Декарта, общимъ лозунгомъ философовъ и ученыхъ. И въ примѣненіи этого требованія Лейбницъ шелъ даже дальше, чѣмъ многіе изъ его современниковъ. Главный нервъ философской дѣятельности Лейбницъ лежитъ въ убѣжденіи, что т е л е о л о г и ч е с к о е и м е х а н и ч е с к о е міропониманіе не исключаютъ другъ друга, а допускаютъ гармоническое примиреніе, - не даромъ онъ началъ философствовать съ мучительныхъ колебаній между Демокритомъ и Аристотелемъ. Онъ совершенствуетъ принципы механическаго міросозерцанія и развиваетъ ихъ съ неудержимою послѣдовательностью. Вмѣсто картезіанскаго закона: Б о г ъ в с е г д а с о х р а н я е т ъ в ъ м і р ѣ о д н о и т о ж е к о л и ч е с т в о д в и ж е н і я, онъ ставитъ другую формулу, основанную на различіи между понятіями с и л ы и к о л и ч е с т в а д в и ж е н і я и по содержанію весьма

бливую къ современной формулѣ закона с о х р а н е н і я э н е р г і и. Съ другой стороны Лейбницъ понимаетъ, что допущенное Декартомъ измѣненіе направленія тѣлесныхъ движеній, исходящее отъ души, есть уже нарушеніе непрерывности механическаго ряда явленій, и выставляетъ законъ сохраненія количества движенія въ каждомъ данномъ направленіи | *lex de conservanda quantitate directionis* |. Изъ этого съ неизбѣжностью вытекало, что вся внѣшняя тѣлесная жизнь человѣка или другого одушевленнаго существа во всей совокупности ея актовъ есть строго м е х а н и ч е с к і й или а в т о м а т и ч е с к і й процессъ, на который никакіе идеальные мотивы, порождаемые душою, не могутъ оказать ни малѣйшаго вліянія.

Не менѣе важными оказывались послѣдствія, вытекающія изъ теоріи предустановленной гармоніи, для пониманія природы духа. Въ воззрѣніи Лейбница въ сущности выражалось полное отрицаніе опыта. По Лейбницу духъ человѣческій ничего не получаетъ извнѣ, - онъ все творитъ изъ себя, въ себѣ самомъ почерпая содержаніе своихъ представленій. Однако, большая часть этого содержанія порождается имъ безсознательно отсюда объясняется возникновеніе иллюзіи, будто наши представленія получаются откуда-то извнѣ, хотя на самомъ дѣлѣ они всплываютъ изъ глубины нашей собственной души. Тѣмъ не менѣе въ волновавшемъ его современниковъ спорѣ между раціоналистами и эмпириками, вращавшемся около вопроса о прирожденныхъ идеяхъ и истинахъ, Лейбницъ занимаетъ среднее, примирительное положеніе. Въ своихъ "Новыхъ опытахъ" онъ не столько опровергаетъ, сколько исправляетъ и пополняетъ Локка. Къ основному положенію всякаго сенсуализма: *nihil est*

. *in intellectu, quod non fuerit in sensu*, онъ добавляетъ: *nisi ipse intellectus*. Какъ отрицать, что нашъ умъ, съ своими законами и отправленіями прирожденъ намъ? Такія идеи, какъ единство, бытіе, субстанція, дѣятельность воспріятіе, удовольствіе - могутъ ли быть почерпнуты откуда нибудь, кромѣ нашего внутренняго міра? "Неужели наша душа сама по себѣ такъ пуста, что безъ заимствованныхъ извнѣ образовъ не составляетъ ровно ничего"? Локково сравненіе души съ *tabula rasa* натянуто и невѣрно, гдѣ найти такую гладкую доску, которая не представляла бы въ себѣ никакого разнообразія, - поверхность которой была бы абсолютно ровна? Душу скорѣе слѣдуетъ сравнить съ такою глыбою мрамора, въ которой съ самаго начала намѣчены жилами формы будущей статуи. Подобно другимъ существамъ, и душа наша развивается по опредѣленному внутреннему закону. Въ насъ нѣтъ врожденныхъ истинъ въ смыслѣ всегда сознаваемыхъ мыслей и сужденій; но онѣ даны въ насъ въ смыслѣ способности и необходимости разума прійти къ нимъ на извѣстной ступени развитія. Чувственный опытъ доставляетъ намъ поводы и примѣры для пониманія всеобщихъ и необходимыхъ истинъ, но мы не можемъ извлечь изъ него ихъ дѣйствительнаго оправданія и обоснованія. Индуктивные выводы отъ частныхъ фактовъ могутъ дать только условныя и приблизительныя обобщенія. Лишь развивъ въ себѣ ясныя и отчетливыя понятія, нашъ умъ дѣлается способнымъ усматривать необходимыя и всеобщія отношенія между этими послѣдними и возвышается до постиженія вѣчныхъ истинъ о томъ, что въ нихъ мыслится.

ЛЕКЦІЯ 27-ая.

Не смотря на свою наклонность къ механическому пониманію процессовъ природы Лейбницъ далеко не раздѣлялъ взгляда картезіанцевъ на нее, какъ на бездушный аггрегатъ безжизненныхъ частей. Всеобщая распространенность жизни является однимъ изъ наиболѣе задушевныхъ его убѣжденій, оно ясно вытекало уже изъ признанія истиннаго бытія только за монадами, т.е. внутренно живыми единицами. Поэтому вопросъ о живыхъ организмахъ получаетъ для него особый интересъ и многократно обсуждается имъ Всякое органическое тѣло есть своего рода божественная машина, которая безконечно превосходитъ всѣ автоматы искусственные. Естественныя, созданныя Богомъ, машины отличаются отъ искусственныхъ, сдѣланныхъ человѣкомъ, тѣмъ, что въ нихъ даже самыя малыя части состоятъ, въ свою очередь,изъ машинъ, т.е организованы. У каждаго живого тѣла есть господствующая монада, которую мы въ животномъ называемъ д у ш о ю; но и члены тѣла такого живого существа полны другихъ живыхъ тѣлъ, изъ которыхъ каждое имѣетъ опять свою господствующую монаду или душу." Итакъ организмы представляютъ гармоническія, разнообразно расчленныя сочетанія монадъ, въ которыхъ одна монада-душа - царитъ, а остальныя, подчиненныя ей, образуютъ ея тѣло. Однако, власть души надъ тѣломъ не означаетъ ея способности прямо и непосредственно на него дѣйствовать. Эта власть состоитъ исключительно въ ея превосходствѣ надъ монадами тѣла, въ ея обладаніи болѣе ясными и отчетливыми предстаавленіями. То, что въ нашемъ тѣлѣ является въ формѣ темныхъ, смутныхъ и невольныхъ побужденій, то самое, въ силу

предустановленной гармоніи, въ нашей душѣ обнаруживается въ формѣ яснаго пониманія и свободно избраннаго рѣшенія. Оттого въ то время, какъ наше тѣло проявляетъ свою пассивность и несовершенство составляющихъ его монадъ, - нашъ духъ дѣйствуетъ и реализуетъ свое совершенство. Одушевленіе, жизнь присутствуютъ вездѣ; въ наималѣйшей части матеріи существуетъ цѣлый міръ живыхъ созданій. "Всякую часть матеріи можно представить на подобіе сада, полнаго растеній, и пруда, полнаго рыбъ. Но каждая вѣтвь растенія, каждый членъ животнаго, каждая капля его соковъ - есть опять такой же садъ или такой же прудъ". "Во вселенной нѣтъ ничего невоздѣланнаго или безплоднаго, - нѣтъ смерти."

Но если нѣтъ матеріи, въ которой совершенно отсутствовала бы жизнь, то и обратно нѣтъ души, которая была бы совсѣмъ свободна отъ всякаго тѣла.. Лейбницъ настаиваетъ, "что всѣ геніи, всѣ души, всѣ сотворенныя простыя субстанціи всегда соединены съ тѣломъ и что вообще не существуетъ душъ, совершенно отдѣленныхъ отъ тѣла". Абсолютно безтѣлесный духъ только одинъ, - это самъ Богъ. Думать, что наша душа въ моментъ смерти однимъ скачкомъ перейдетъ въ совершенно безтѣлесное состояніе, значитъ идти наперекоръ всѣмъ требованіямъ закона непрерывности и постепенности во всякомъ развитіи. Всякая душа всегда связана съ аггрегатомъ подчиненныхъ монадъ; но изъ этого не слѣдуетъ, что каждая душа имѣетъ извѣстную массу матеріи, собственно ей присвоенную и навсегда съ нею связанную: всѣ тѣла, подобно рѣкамъ находятся въ постоянномъ теченіи, и части безпрерывно входятъ и выходятъ изъ нихъ. Такая смѣна обыкновенно идетъ медленно при постоянномъ пополненіи выдѣляющихся частей; на

противъ, когда она происходитъ быстро, бываетъ то, что мы называемъ р о ж д е н і е м ъ или с м е р т ь ю. Въ дѣйствительности не существуетъ ни полнаго рожденія, ни совершенной смерти. Организмы такъ хорошо вооружены и такъ недоступны для всякихъ случайностей, что совсѣмъ разрушить ихъ невозможно. Организмъ остается организмомъ въ своихъ мельчайшихъ частяхъ, онъ только измѣняетъ свою форму, и то расширяется, то стягивается и какъ бы концентрируется, когда думаютъ, что онъ утратился. Рожденіе представляетъ собою р а з в и т і е и у в е л и ч е н і е, |*evolutio*|, смерть - с в е р т ы в а н і е и у м е н ь ш е н і е |*involutio*|. У животныхъ часто бываютъ м е т а м о р ф о з ы, но у нихъ нѣтъ м е м п с и х о з ы или переселенія душъ. Подтвержденіемъ ученія о существованіи съ начала міра всѣхъ органическихъ индивидуумовъ является въ глазахъ Лейбница Левенгуково открытіе сѣменныхъ животныхъ.

Душа, какъ человѣка, такъ и животныхъ, не только продолжаетъ существовать послѣ смерти тѣлъ, но существовала и до его рожденія. Это прямо вытекаетъ изъ природы души, какъ м о н а д ы. Но въ виду предустановленнаго согласія между внутреннимъ совершенствомъ души и степенью развитія принадлежащаго ей организма душа до рожденія, пока организмъ ея ведетъ зародышевую жизнь, сама находится въ очень несовершенномъ, смутномъ и элементарномъ состояніи. Точно также и послѣ смерти душа животнаго погружается какъ бы въ состояніе дремоты и сна, но никакой сонъ не можетъ продолжаться вѣчно. Судьба человѣческаго духа иная: однажды получивъ разумъ и нравственную личность, онъ уже не можетъ потерять ихъ и навѣки становится чле-

номъ духовнаго царства, сохраняя воспоминаніе о своемъ прошломъ. Особенно наглядное основаніе для признанія безсмертія нашей индивидуальности даетъ теорія предустановленной гармоніи. "Такъ какъ согласно съ ней всякій духъ является какъ бы своего рода міромъ довлѣющимъ самъ себѣ, независимымъ отъ всякаго другого созданія, обнимающимъ безконечное, выражающимъ вселенную, то онъ обладаетъ такимъ же продолженіемъ, существованіемъ и независмостью, какъ и сама вселенная сотворенныхъ вещей".

Теорія предустановленной гармоніи давала въ системѣ Лейбница особенно серьезное значеніе понятію о Божествѣ, какъ источникѣ мірового порядка. Богъ, какъ творецъ вселенной, отличный отъ нея, являлся спеціально необходимымъ понятіемъ въ міросозерцаніи, которое отрицало реальное взаимодѣйствіе вещей и выводило всякую связь между ними изъ творческаго акта предшествующаго ихъ возникновенію. Лейбницъ говоритъ: "Эта гипотеза |предуставленной гармоніи| даетъ новое доказательство бытія Божія, поразительно ясное: такое совершенное согласіе столь многихъ субстанцій не имѣющихъ между собою никакого общенія, можетъ происходить только отъ общей причины".

Рядомъ съ этимъ онъ пользуется и другими доказательствами бытія Божія, извѣстными въ его время. Между прочимъ онъ возвращается къ о н т о л о г и ч е с к о м у аргументу, которому уже Декартъ придавалъ такую высокую цѣну, и старается его развить и усовершенствовать. Въ онтологическомъ доказательствѣ изъ понятія о Богѣ дѣлается выводъ къ его бытію, какъ не-

необходимо вытекающему изъ самаго этого понятія: идея Бога включаетъ въ себѣ всѣ совершенства; одно изъ этихъ совершенствъ существованіе; слѣдовательно, Богъ существуетъ. Лейбницъ думаетъ, что это доказательство лишь тогда будетъ убѣдительнымъ, если предварительно показать, что понятіе о Божествѣ есть понятіе в о з м о ж н о е, а не химерическое. Онтологическій аргументъ доказываетъ, что Богъ необходимо существуетъ, если онъ возможенъ. "Одинъ только Богъ или необходимое существо имѣетъ то преимущество, что онъ необходимо существуетъ, если только онъ возможенъ". Чтобы понять значеніе этой прибавки, нужно имѣть въ виду, что для Лейбница в о з м о ж н о с т ь есть не только логическая мыслимость, но имѣетъ болѣе объективный и реальный смыслъ. Онъ отождествляетъ возможность съ н а ч а л о м ъ с у щ н о с т и или даже съ самою с у щ н о с т ь ю вещи. Эта своеобразность въ пониманіи возможнаго бытія отразилась на многихъ подробностяхъ его философіи.

Но главное доказательство реальности безусловнаго начала вещей у Лейбница опирается на законъ д о с т а т о ч н а г о о с н о в а н і я. Лейбницъ вообще полагаетъ, что нашимъ мышленіемъ руководствуютъ и должны руководить два закона: 1) принципъ противорѣчія и 2) принципъ достаточнаго основанія (*principium rationis sufficientis*), который онъ ставитъ на ряду съ первымъ и который можно формулировать такимъ образомъ: "ни одно явленіе не можетъ оказаться истиннымъ или дѣйствительнымъ, ни одно утвержденіе - справедливымъ, безъ достаточнаго основанія, почему именно дѣло обстоитъ такъ, а не иначе". Соотвѣтственно этому принципу, все реальное должно на чемъ нибудь утверждаться, и мы не имѣемъ права при объясненіи

вещей, ограничиться представленіемъ о безконечномъ ряд$ъ причинъ, имъ предшествующихъ. Объясняя д$йствительность, мы неизбѣжно должны остановиться на идеѣ существа абсолютнаго. - Въ болѣе подробномъ развитіи это доказательство получаетъ такой видъ: почему что либо существуетъ? Достаточнаго основанія бытія вселенной нельзя искать въ вещахъ случайныхъ, - будь то тѣла или представленія о нихъ въ душахъ. Матерія сама по себѣ равнодушна къ движенію, а тѣмъ болѣе къ какому-нибудь опредѣленному направленію движенія. Поэтому въ ней нельзя видѣть основы, какъ движенія вообще, такъ еще тѣмъ менѣе его данной, опредѣленной формы. И хотя теперь совершающееся движеніе есть результатъ предшествующаго, это послѣднее еще болѣе раннаго и т.д., но мы все таки очень мало подвинемся къ нашей цѣли, сколько бы ни отступали назадъ: мы нигдѣ не найдемъ для него основанія д о с т а т о ч н а г о, т.е. послѣдняго и окончательнаго. Поэтому мы неизбѣжно должны признать, что достаточное основаніе существующего находится в н ѣ ряда вещей случайныхъ: оно лежитъ въ существѣ необходимомъ, которое само въ себѣ носитъ силу своего бытія. Это послѣднее основаніе вещей, объединяющее въ себѣ всѣ совершенства субстанцій производныхъ, есть Богъ. Поэтому Богъ есть трансцендентная причина міра, т.е. независимая отъ него и предшествующая ему по своему бытію. Онъ есть первая монада, представляющая все дѣйствительное и все возможное съ абсолютною ясностью и отчетливостью; Онъ высочайшій между духами. Всѣ вещи зависятъ отъ Него не только по своему первому возникновенію, но и по своему продолженію: сохраненіе вещей есть ихъ продолжающееся твореніе.

Въ чемъ же полагалъ Лейбницъ источникъ Божественнаго творчества? что побудило Бога создать міръ и по чему Онъ создалъ его такимъ, каковъ онъ есть? Въ рѣшеніи этого вопроса Лейбницъ не сошелся ни съ однимъ изъ своихъ двухъ великихъ предшественниковъ, ни съ Декартомъ, видившимъ въ мірѣ простое выраженіе Божественнаго произвола, ни со Спинозою, безусловно отрицавшаго начало преднамѣренной цѣлесообразности въ міровомъ строѣ. Лейбницъ не могъ согласиться съ Декартомъ, потому что понималъ Бога прежде всего, какъ творческій благой разумъ, который не долженъ совершать актовъ абсолютнаго произвола, ибо такіе акты были бы совершенно безразличны, случайны и безсмысленны. Но онъ не соглашался и съ Спинозою, хотя въ первыхъ наброскахъ своей системы иногда очень близко подходилъ своими объясненіями къ взглядамъ этого мыслителя - единственнаго изъ всѣхъ, къ которому Лейбницъ, вообще очень терпимый къ чужимъ мнѣніямъ, относился положительно враждебно, въ виду его репутаціи какъ вольнодумца и безбожника. Отъ превращенія всей дѣйствительности въ простое логическое слѣдствіе изъ понятія о Божественной субстанціи его удержало то относительное оправданіе э м п и р и ч е с к о й точки зрѣнія на вещи, о которомъ было говорено выше, и которое никогда не позволило ему сдѣлаться исключительнымъ раціоналистомъ.

Лейбницъ различаетъ два рода истинъ. 1| истины необходимыя или вѣчныя и 2| истины фактическія или случайныя. Первыя имѣютъ содержаніе, очевидное для каждаго ума, онѣ вызываютъ согласіе тотчасъ же, какъ только ихъ поймутъ; противоположнаго имъ н е л ь з я мыслить. Таковы истины логики и математики. Другія

истины - фактическія или случайныя - не имѣютъ такого содержанія, которое было бы очевидно само по себѣ: противоположное имъ не заключаетъ логическаго противорѣчія. Онѣ выражаютъ дѣйствительныя отношенія вещей между собою, которыя мы узнаемъ, изслѣдуя природу и жизнь, но необходимость которыхъ мы не постигаемъ, - которыя поэтому кажутся намъ случайными. Познаніе конкретной дѣйствительности частныхъ вещей относится именно къ этому послѣднему разряду истинъ. Мы можемъ признавать, что все имѣетъ причину, что всякое явленіе обусловливается предшествующимъ, что ряды причинъ идутъ въ безконечность: въ этомъ смыслѣ мы утверждаемъ всеобщую необходимость всего совершающагося на свѣтѣ. Но почему реально существуютъ именно эти безконечные ряды причинъ, а не другіе, необходимости этого мы не понимаемъ. Положимъ, сегодня идетъ дождь, мы убѣждены, что причина этого явленія лежитъ въ какихъ-нибудь предшествующихъ феноменахъ природы; эти феномены, въ свою очередь, имѣли причину въ предшествующихъ обстоятельствахъ и т.д. безъ конца. Но почему міръ устроенъ такъ, что въ немъ въ данномъ наблюдаемомъ пунктѣ прошелъ именно этотъ рядъ причинъ, а не другой - хотя бы при господствѣ тѣхъ же самыхъ логическихъ и математическихъ законовъ, - почему отъ вѣка было предопредѣлено, чтобы дождь шелъ сегодня, а не завтра и не вчера, - этого мы не знаемъ, - это просто дано, какъ фактъ. Между тѣмъ необходимыя истины выражаютъ лишь самыя общія отношенія и самые общіе законы вещей; изъ нихъ нѣтъ ни для чего исключеній, но именно въ виду этой ихъ всеобщности изъ нихъ нельзя вывести живыхъ явленій вселенной въ ихъ индивидуальности. Собственно говоря, въ нихъ никогда

и не утверждается существованія какихъ-нибудь фактовъ: ихъ смыслъ всегда условенъ, въ нихъ высказывается необходимое отношеніе между признаками, *если* эти признаки чему-нибудь принадлежатъ. "Напр., говоря всякая фигура, имѣющая три стороны будетъ имѣть и три угла, я утверждаю только, что если существуетъ фигура съ тремя сторонами, то она должна имѣть три угла". Съ точки зрѣнія необходимыхъ истинъ, можно представить себѣ безчисленное множество самыхъ разнообразныхъ и одинаково безконечныхъ міровъ, и ни одинъ изъ нихъ не будетъ имѣть преимуществъ предъ другими, если только законы логики и математики въ нихъ не будутъ нарушены.

Итакъ, конкретный строй и конкретное содержаніе міра, въ которомъ мы живемъ, не есть геометрическое слѣдствіе изъ необходимыхъ истинъ, какъ думалъ Спиноза. Тѣмъ не менѣе и это конкретное содержаніе жизни должно имѣть *свое достаточное основаніе*, ибо закону достаточнаго основанія подчиняется все. Если источникомъ міра является разумъ, то и все индивидуальное, что содержится и возникаетъ въ немъ, не можетъ быть случайнымъ само въ себѣ. Оно также имѣетъ свою необходимость, но его необходимость не та, которая выражается во всеобщихъ отношеніяхъ и формахъ вещей, и которую вѣдаютъ логика, метафизика и математика. Необходимость общихъ законовъ - *логическая*, необходимость фактическаго содержанія жизни - *нравственная*. Творческій разумъ создалъ міръ такимъ, каковъ онъ есть, а не другимъ, потому что онъ лучше всѣхъ другихъ возможныхъ міровъ осуществляетъ цѣль творенія. "Такъ какъ въ идеѣ Бога есть безконечное множество міровъ, изъ ко-

торыхъ осуществиться можетъ лишь одинъ, то необходимо достаточное основаніе для выбора, которое опредѣляетъ Бога скорѣе къ одному, чѣмъ къ другому. Эта причина можетъ лежать только въ цѣлесообразности или въ степеняхъ совершенства, какое содержатъ въ себѣ эти міры". Итакъ, индивидуальная природа вещей и конкретныя подробности ихъ развитія должны объясниться изъ ихъ соотвѣтствія съ тѣмъ идеаломъ, который осуществляетъ въ своихъ созданіяхъ абсолютное творчество. Міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ. Если бы былъ возможенъ міръ лучше существующаго, Божественное всевѣдѣніе знало бы о немъ, Божественная благость его желала бы, Божественное всемогущество его создало бы. И, напротивъ, существованіе дурного міра противорѣчило бы этимъ необходимымъ свойствамъ Божества.

Однако, безусловный оптимизмъ Лейбница сталкивался съ весьма важнымъ затрудненіемъ: почему существуетъ зло въ вселенной? Откуда оно явилось въ совершеннѣйшемъ изъ міровъ? Лейбницъ подробно разсматриваетъ этотъ вопросъ въ своей "Теодицеѣ". Зло въ мірѣ съ необходимостью вытекаетъ изъ самаго его существованія: міръ есть совокупность конечныхъ тварей; но конечность предполагаетъ безсиліе въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, отсутствіе полноты реальности, слѣдовательно, страдательность. Какъ мы уже видѣли раньше, въ каждой монадѣ лежитъ присущая ей ограниченность, - безъ этого она обладала бы совсѣмъ абсолютной природою и не отличалась бы отъ Бога. Такая присущая всему конечному страдательность есть м е т а ф и з и ч е с к о е з л о въ мірѣ; оно коренится въ самомъ фактѣ бытія вселенной. Между тѣмъ съ зломъ метафизическимъ связана возможность з л а ф и з и ч е с к а-

г о, т.е. с т р а д а н і я разумныхъ существъ въ тѣсномъ значеніи этого слова. Зло физическое имѣетъ нѣкоторыя высшія основанія своего бытія въ природѣ. Жизнь есть воспитаніе существъ для верховныхъ цѣлей, руководимое самимъ Богомъ, съ этой точки зрѣнія, страданіе можетъ быть разсматриваемо какъ наказаніе или воспитательное средство Физическое зло допускается въ мірѣ, потому что черезъ него мы достигаемъ благъ, которыя иначе были бы закрыты для насъ. Вспомнимъ, напр., объ одушевленныхъ порывахъ патріотизма, самоотверженіи, равнодушіи къ смерти, вызываемыя въ народахъ войной. Обыкновенно зло служитъ къ тому, чтобы доставить намъ большее добро или отвратить еще большее зло. Вообще жизнь гораздо сносьѣе и богаче радостями, чѣмъ полагаютъ ея хулители' при оцѣнкѣ жизни слѣдуетъ принимать въ разсчетъ блага безпрепятственной дѣятельности, здоровья и всего того, что хотя и не вызываетъ въ насъ, можетъ быть, прямо ощутимыхъ удовольствій, но лишеніе чего намъ все-таки показалось бы огромнымъ несчастіемъ

Третій видъ зла есть з л о н р а в с т в е н н о е |т.е. зло въ собственномъ смыслѣ - г р ѣ х ъ|. Его Божество не могло изъять изъ міра, не уничтоживъ самой основы нравственна о бытія - с в о б о д ы. Сущность духа состоитъ въ самоопредѣленіи и самодѣятельности, безъ нихъ онъ былъ бы призрачнымъ и слѣпымъ орудіемъ чуждыхъ ему силъ и его существованіе не имѣло бы никакой нравственной цѣны. Но гдѣ свобода, тамъ возможность извращенной дѣятельности, т.е. грѣха. Впрочемъ, Лейбницъ далеко не былъ сторонникомъ с в о б о д ы б е з р а з л у ч і я. Во взглядѣ на человѣческую волю его слѣдуетъ скорѣе причислить

къ детерминистамъ. Пользуясь своимъ ученіемъ о безсознательныхъ представленіяхъ, онъ рѣшительно утверждаетъ, что наша воля никогда не бываетъ въ состояніи абсолютнаго равновѣсія, во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и рѣшеніяхъ она всегда подчиняется сильнѣйшему изъ своихъ мотивовъ. Еслибъ кто видѣлъ насъ насквозь, онъ могъ бы предвидѣть всѣ наши поступки. Тѣмъ не менѣе мотивы только с к л о н я ю т ъ нашу волю, но не п о н у ж д а ю т ъ ея: кромѣ того, характеръ ихъ дѣйствія на насъ зависитъ отъ стремленій и склонностей, господствующихъ въ нашей душѣ, и съ другой стороны, самые мотивы не навязываются намъ извнѣ - душа наша закрыта для внѣшнихъ вліяній, - а развиваются изъ нашихъ собственныхъ нѣдръ, въ силу побужденій нашей внутренней природы. Поэтому мы съ полнымъ правомъ считаемъ свободу за коренной признакъ духа. Окончательно рѣшая вопросъ о присутствіи зла въ мірѣ, Лейбницъ настаиваетъ на о т р и ц а т е л ь н о й п р и р о д ѣ зла: зло, страданіе - только неполнота, несовершенство, недостаточность бытія, а не какая-нибудь положительная сила во вселенной. Этимъ соображеніемъ онъ старается смягчить свое предположеніе о томъ, что міръ не можетъ существовать безъ зла. Далѣе онъ возстаетъ противъ распространеннаго взгляда будто наше человѣческое благо составляетъ исключительную задачу мірозданія: цѣль Божественнаго творчества во всеобщей гармоніи всѣхъ вещей и въ благѣ всѣхъ разумныхъ тварей, въ какія бы формы онѣ не облекались, а такихъ формъ - безконечное множество.

Такимъ образомъ Лейбницъ указываетъ для творенія мотивъ чисто нравственный: творческая дѣятельность Божества осуществляетъ высшій нравственный идеалъ

творчества - благой міропорядокъ. Съ этимъ ученіемъ Лейбница тѣсно связано его воззрѣніе на совпаденіе двухъ царствъ. ц а р с т в а п р и р о д ы и ц а р с т в а б л а г о д а т и, т.е. законовъ физическихъ и законовъ нравственныхъ. Гармонія между этими двумя царствами состоитъ въ томъ, что изъ естественнаго хода вещей постоянно вытекаетъ благо духовныхъ существъ. Исходя изъ этой идеи, Лейбницъ думаетъ примирить религію съ естествознаніемъ. Человѣкъ отъ природы обладаетъ познаніемъ двухъ центральныхъ истинъ-бытія Бога и безсмертія души. Такимъ образомъ, основа религіи заранѣе существуетъ въ душѣ человѣка. Откровеніе только помогаетъ раскрытію идей, сѣмена которыхъ вложены въ насъ при самомъ нашемъ рожденіи. Между истинною вѣрою и разумомъ нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія. Христіанство, какъ совершеннѣйшее выраженіе естественной религіи не даетъ ничего противоразумнаго, хотя въ немъ существуютъ истины сверхразумныя, т.е. такія, которыхъ нашъ ограниченный умъ не можетъ понять съ полною отчетливостью; однако онѣ не содержатъ въ себѣ ничего логически противорѣчиваго. Въ Откровеніи можно указать догматы непостижимые, но нѣтъ догматовъ безсмысленныхъ.

Тѣмъ не менѣе не въ догматическихъ формулахъ и не въ богослужебныхъ церемоніяхъ заключается истинная сущность христіанства; то, въ чемъ формулы различныхъ исповѣданій согласны между собою важнѣе ихъ отличій другъ отъ друга. Главные элементы религіи въ просвѣщеніи и добродѣтели. Истиннымъ христіаниномъ является тотъ, чья душа полна яснымъ и свѣтлымъ спокойствіемъ, кто проникнутъ чистою любовью къ Богу и міровой гармоніи и вѣрою въ красоту будущей жизни. Соотвѣ-

ственно этому и э т и ч е с к і й идеалъ полагается Лейбницомъ въ л ю'б в и, которая представляетъ собою плодъ яснаго сознанія гармоніи и всеобщей связи всѣхъ существъ, которая побѣждаетъ темныя внушенія нашего эгоизма и заставляетъ чужое благо ощущать, какъ свое. Задача человѣческой дѣятельности въ с о в е р ш е н с т в о в а н і и, а совершенствованіе невозможно безъ просвѣщенія духа. И чѣмъ онъ просвѣщеннѣе, тѣмъ съ большею любовью преѣворяетъ онъ благо другихъ духовъ въ свое собственное. Поэтому добродѣтель носитъ въ себѣ залогъ блаженства и счастія: во первыхъ, для отдѣльнаго человѣка, потому что чрезъ нее онъ получаетъ истинное совершенство, во вторыхъ, для его ближнихъ, потому что плодъ просвѣщенія и пониманія есть любовь.

Въ философіи п р а в а Лейбницъ старается сблизить ученіе о правѣ съ чисто этическими началами. Различая е с т е с т в е н н о е и п о л о ж и т е л ь н о е право, онъ ищетъ основу перваго въ требованіяхъ справедливости. Право коренится въ нравственной силѣ любви, ставящей чужое стремленіе къ счастію наравнѣ съ своимъ собственнымъ. Отрицательно она выражается въ боязни нарушить чужое благо, положительно - отчасти въ стремленіи къ благу общественному, отчасти въ усиліяхъ распредѣлять жизненныя блага сообразно съ степенью достоинства и заслугъ отдѣльныхъ лицъ. Отсюда возникаютъ три формы права: *justitia commutativa, aequitas, iustitia distributiva*

Система Лейбница представляетъ очень оригинальное и широко задуманное произведеніе умозрительнаго творчества. Онъ примирительно занялъ среднее положеніе между самыми противоположными теченіями мысли и

пытался найти разрѣшеніе для затрудненій, которыя могли показаться безъисходными. Въ его философіи содержались зародыши коренного переворота въ самыхъ основныхъ философскихъ понятіяхъ: онъ стремится разъ навсегда уничтожить пропасть между бытіемъ внѣшнимъ и внутреннимъ между идеальнымъ и матеріальнымъ, между духомъ и природою. Раньше Лейбница никто не умѣлъ въ такой степени возвыситься надъ противоположностью матеріи и духа, а господствовавшее въ его время картезіанское міросозерцаніе возводило эту противоположность въ принципіальный, ничѣмъ не смягченный д у а л и з м ъ исключающихъ другъ друга началъ дѣйствительности. Этого дуализма не могъ побѣдить Спиноза своею грандіозною попыткою превратить духовную и тѣлесную жизнь въ равноправныя свойства единаго Божества: законы и признаки той и другой жизни онъ понималъ совсѣмъ по-картезіански, и поэтому его пантеизмъ остался логически неосуществимымъ требованіемъ мыслить какъ свойства единой субстанціи такія два понятія, которыя не только ничѣмъ не связаны и не имѣютъ ничего общаго, но представляютъ полное взаимное отрицаніе. Лейбницъ первый съ поразительною ясностью понялъ, что внутреннее и внѣшнее - опредѣленія соотносительныя, одно безъ другого невозможныя; онъ понялъ, что прежде, чѣмъ проявиться во внѣ, стать внѣшнею силою, реальное должно быть дѣятельно внутри себя, какъ мощь, свободно опредѣляющая себя къ проявленію, что слѣдовательно, духовность и тѣлесность двѣ стороны одной и той же вещи, и матерія не противоположность духу, а явленіе и способъ внѣшняго дѣйствія духа. Изъ этого вытекла главная мысль его философіи: вещественное внутри себя невещественно, матеріальное

въ существѣ своемъ духовно, тѣлесныя формы и само пространство - только произведенія духовныхъ дѣятельностей. А эта мысль вела его къ дальнѣйшему признанію, что истинная дѣйствительность въ мірѣ принадлежитъ внутренно живымъ, духовнымъ индивидуальностямъ, и онѣ составляютъ послѣдніе элементы всего существующаго: какъ не можетъ быть чистой внѣшности безъ всякой внутренней подкладки, такъ не должно быть дѣйствительной сложности, которая не была бы образована изъ н а - с т о я щ и х ъ, внутренно реальныхъ единицъ.

Эти простыя, ясныя соображенія открывали совсѣмъ новый путь къ пониманію жизни; но Лейбницъ самъ лишь на половину вступилъ на него, и его собственная система представляетъ довольно пеструю смѣсь новыхъ истинъ и старыхъ традицій. Построенію болѣе цѣльнаго и законченнаго взгляда на вещи препятствовали и трудность задачи, и непривычная отвлеченность основной идеи, а можетъ быть, еще больше тотъ недостатокъ, которымъ вообще страдали даже самые знаменитые метафизики XVII и начала XVIII в.- склонность къ математическому упрощенію отношеній между вещами ради мнимой простоты ихъ пониманія, любовь къ неподвижнымъ и односторонимъ опредѣленіямъ понятій, которыми достигалась лишь неполнота и неестественная стѣсненность мысли. Только изъ этого ложнаго стремленія къ упрощеннымъ представленіямъ, а также изъ предвзятаго, навѣяннаго картезіанскими воспоминаніями, взгляда на природу субстанцій вообще, можно объяснить себѣ, почему Лейбницъ всякимъ другимъ объясненіямъ взаимодѣйствія вещей предпочелъ свою гипотезу абсолютной замкнутости монадъ въ себѣ и предустановленной гармоніи между ними.

Отсутствіе въ монадахъ оконъ, черезъ которыя въ

нихъ могли бы входить какія-нибудь постороннія вліянія Лейбницъ доказывалъ тѣмъ соображеніемъ, что внутри монадъ нечему двигаться и перемѣщаться отъ внѣшнихъ толчковъ, такъ какъ они не имѣютъ частей. Легко, однако, замѣтить крайнюю слабость такого аргумента: вѣдь для Лейбница всякіе толчки, движеніе и перемѣщеніе суть только явленіе, только видимость, за которою скрываются чисто внутренніе процессы идеальнаго порядка, а такіе внутренніе процессы разнообразной смѣны представленій и стремленій въ каждой монадѣ совершаются постоянно. Правда Лейбницъ полагаетъ, что эти процессы должны вызываться двигателями внутренними, т.е. тѣмъ, что дано въ самой монадѣ, а не тѣмъ, что находится внѣ ея и лежитъ за ея предѣлами, - не другими монадами. Однако, весь вопросъ въ томъ, можетъ ли, съ его точки зрѣнія, существовать что-нибудь а б с о л ю т н о в н ѣ ш н е е для другого? Возможно-ли представлять монады въ видѣ какихъ то точекъ, разсыпанныхъ въ пространствѣ и отдѣленныхъ одна отъ другой? Именно такой способъ пониманія противорѣчитъ основнымъ посылкамъ системы: по ихъ коренному смыслу, всякая внѣшность вообще есть лишь феноменъ, въ которомъ воплощаются отношенія, въ своей дѣйствительности, внутреннія; само пространство не имѣетъ независимой реальности, оно только принадлежащій монадамъ способъ представленія міра. Къ такому воззрѣнію, казалось бы, ближе всего стоитъ тотъ выводъ, который и былъ сдѣланъ нѣмецкими идеалистами позднѣйшаго времени, - что вселенная, при всемъ разнообразіи наполняющихъ ее существъ, представляетъ нерасторжимое внутреннее единство, въ которомъ каждая часть проникаетъ всѣ остальныя и живетъ съ ними одною жизнію. Думалъ

же Лейбницъ, что каждая монада есть зеркало вселенной; какъ было бы это возможно, еслибъ вселенная реально не отражалась въ нихъ? По первоначальному ученію Лейбница, въ каждой отдѣльной монадѣ получаетъ субстанціальное бытіе особый взглядъ Божества на міръ въ его цѣломъ. Но для Божественнаго взгляда міръ не долженъ ли являться непосредственно даннымъ и прямо воспринимаемымъ объектомъ?

Теорія абсолютной замкнутости монадъ въ себѣ цѣликомъ возвращала, и при этомъ въ самомъ преувеличенномъ видѣ, основное затрудненіе картезіанскаго міросозерцанія. Картезіанцы, главнымъ образомъ, не могли допустить непосредственнаго взаимодѣйствія между душою и тѣломъ; Лейбницъ принципіально отрицалъ реальное дѣйствіе какихъ бы то ни было субстанцій на другія субстанціи. При этомъ значительно колебались и тѣ основанія, которыя его побудили прибѣгнуть къ самому предположенію монадъ: къ ученію о монадахъ его привело сознаніе, что матеріальное бытіе можно мыслить безъ противорѣчій лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ видѣть въ немъ внѣшнюю реализацію внутреннихъ дѣятельностей въ себѣ нематеріальныхъ силъ; между тѣмъ, при отрицаніи взаимодѣйствія между монадами, ихъ внутренняя сила оказывалась навсегда погруженною въ себя и абсолютно н е п р о я в и м о ю, и, слѣдовательно, всякая в н ѣ ш н я я с и л а обращалась въ простую иллюзію.

Впрочемъ теорія предустановленной гармоніи, при всей ея натянутости, спасала, по крайней мѣрѣ, видимость причинныхъ связей между вещами: монады другъ на друга не дѣйствуютъ, но міръ устроенъ такъ, какъ буд-

тельно с ъ н е о б х о д и м о с т ь ю п р е д ш е с т в у ю т ъ состояніямъ другой, такъ что если бы не было первыхъ, не возникло бы и вторыхъ. Однако, благодаря строго механическому пониманію всѣхъ процессовъ наблюдаемой дѣйствительности, и эта, хотя иллюзорная, но все же необходимая связь оказывается разрушенною въ весьма существенномъ пунктѣ Лейбницевой системы она совсѣмъ отрицается для фактическаго совпаденія между состояніями души и движеніями тѣла. По рѣшительному убѣжденію Лейбница, въ нашемъ тѣлѣ могло бы совсѣмъ не быть души, и тѣмъ не менѣе оно двигалось бы и дѣйствовало совершенно такъ же, какъ будто бы въ немъ жила душа. Напротивъ, онъ же горячо настаиваетъ, что еслибъ въ нашемъ тѣлѣ или гдѣ бы то ни было исчезла или возникла вновь даже малѣйшая частица вещества, это съ неизбѣжностью, хотя и незамѣтно, отразилось бы на всѣхъ процессахъ природы и въ насъ и внѣ насъ. Это мало замѣчаютъ, но несомнѣнно, что причинную связь между н и з ш и м и монадами Лейбницъ представляетъ себѣ совсѣмъ по другому типу, чѣмъ связь между н и з ш и м и и в ы с ш и м и монадами состоянія монадъ низшихъ бываютъ н е о б х о д и м ы м и п р е д ш е с т в у ю щ и м и у с л о в і я м и для состояній другихъ монадъ, состоянія монадъ высшихъ такими условіями не бываютъ никогда. Этимъ обусловливается взглядъ Лейбница на органическую природу, не смотря на энергическую проповѣдь всеобщей распространенности жизни во вселенной, онъ на дѣлѣ очень недалеко отошелъ отъ картезіанскаго воззрѣнія на міръ какъ на безконечно огромный автоматическій механизмъ. Каждый организмъ есть только машина, хотя чрезвычайно искусно и тонко устроенная. Въ виду этого предустановленная гармонія получаетъ по преимуществу зна-

ченіе начала, вызывающаго постоянное соотвѣтствіе и согласіе между стремленіями души и автоматическими движеніями ихъ тѣлъ. Такъ какъ физическій и психическій порядки явленій развиваются по законамъ, совсѣмъ различнымъ , - физическій по законамъ ПРИЧИНЪ ДѢЙСТВУЮЩИХЪ (движеній), психическій по законамъ ПРИЧИНЪ КОНЕЧНЫХЪ (стремленій, цѣлей и средствъ), то такое непрерывное согласіе представляется мыслимымъ лишь въ качествѣ прямого выраженія безконечной мудрости и всемогущества Творца вещей.

Съ другой стороны, теорія замкнутости монадъ приводила къ заключенію, что жизнь каждой монады и, въ частности, нашей души развивается вполнѣ самобытно, изъ ея собственныхъ нѣдръ, по чисто внутреннимъ законамъ. Являлся неизбѣжный вопросъ: какіе именно эти законы ? и Лейбницъ нигдѣ не отвѣчалъ на него ничего опредѣленнаго. Этому едва ли слѣдуетъ удивляться. Состоянія, испытываемыя каждымъ живымъ существомъ слишкомъ разнообразны и случайны, трудно надѣяться a priori построить ихъ послѣдовательность изъ единаго внутренняго принципа, помимо всякой гипотезы о внѣшнихъ вліяніяхъ. Повидимому наиболѣе соотвѣтственное духу системы Лейбница объясненіе послѣдовательности внутреннихъ состояній монадъ заключалось бы въ предположеніи, что въ каждой монадѣ, какъ маломъ мірѣ, дѣйствуетъ вся совокупность законовъ природы; а это, въ свою очередь, было бы возможно лишь при томъ условіи, что въ каждой отдѣльной монадѣ даны не только ПРЕДСТАВЛЕНІЯ о другихъ монадахъ, лишенныя собственной жизни, а ихъ, такъ сказать, ПОЛНЫЕ ДВОЙНИКИ, во всемъ съ ними сходные и, стало быть, обладающіе тѣми стремленіями и представленіями, какъ и ихъ оригиналы. Какъ -нибудь иначе едва ли можно объяснить естественнымъ образомъ совпаденіе во всѣхъ пунктахъ мірового процесса съ процессомъ субъективнаго развитія отдѣльной монады. И, очевидно, что такими ДВОЙНИКАМИ другихъ монадъ должны являться тѣ МАЛЫЯ ПРЕДСТАВЛЕНІЯ, которыя дѣлаютъ каждую монаду зеркаломъ вселенной. Между тѣмъ наша сознательная жизнь, по Лейбницу, постепенно развивается изъ этихъ МАЛЫХЪ ПРЕДСТАВЛЕНІЙ; итакъ, если наша душа (да и всякая другая монада) не можетъ испытывать вліяній отъ другихъ монадъ, самихъ по себѣ взятыхъ: она все-таки должна получить непрерывныя воздѣйствія отъ ихъ ДВОЙНИКОВЪ, сходныхъ съ ними до полнаго тождества. Однако, такое толкованіе было бы самымъ сильнымъ возраженіемъ противъ гипотезы предустановленной гармоніи ·вмѣсто того, чтобы безъ конца удвоить одну и ту же дѣйствительность, не лучшая Философія. · · · · · · · · ·

не ли съ самаго начала признать взаимодѣйствіе монады съ остальнымъ міромъ, которое въ послѣднемъ результатѣ все равно будетъ признано.

Вообще ученіе о малыхъ перцепціяхъ является очень темнымъ пунктомъ въ міросозерцаніи Лейбница : чтобы примирить свое воззрѣніе на душу какъ на зеркало вселенной съ очевидными показаніями нашего внутренняго опыта объ ограниченности сферы нашего сознанія, онъ былъ вынужденъ безчисленному множеству представленій приписать абсолютную безсознательность. Онъ дѣлаетъ принципіальнее различіе между ПЕРЦЕПЦІЕЙ, какъ состояніемъ монады, воспроизводящимъ внѣшнія вещи, и АППЕРЦЕПЦІЕЙ или СОЗНАНІЕМЪ этого внутренняго состоянія. Этимъ онъ вноситъ понятіе о БЕЗСОЗНАТЕЛЬНОМЪ ПСИХИЧЕСКОМЪ, которымъ впослѣдствіи такъ разнообразно злоупотребляли философы. Въ самомъ дѣлѣ представлять предметъ значитъ внутренно относиться къ нему, усвоивать его, а это уже подразумѣваетъ сознаніе. Могутъ быть различныя степени ясности въ представленіяхъ, но абсолютная безсознательность равняется отсутствію представленій. Поэтому ПРЕДСТАВЛЕНІЕ СОВСѢМЪ БЕЗСОЗНАТЕЛЬНОЕ есть понятіе себѣ противорѣчащее, въ которомъ нельзя уловить никакого отчетливаго содержанія. Можно сказать, что Лейбницъ своимъ ученіемъ о внутренней замкнутости монадъ отринулъ всякое отношеніе нашихъ представленій къ какимъ нибудь дѣйствительнымъ ОБЪЕКТАМЪ, а различіемъ между перцепціей и апперцепціей уничтожилъ ихъ отношеніе къ СУБЪЕКТУ, и они оказались отраженіями, въ которыхъ ничто и ни въ чемъ не отражается.

Такимъ образомъ философская система Лейбница слагается изъ двухъ элементовъ неравнаго достоинства ; его утвержденія о духовности всего реальнаго, о внутренней идеальности всѣхъ вещественныхъ опредѣленій, о неразрывности БЫТІЯ И ДѢЙСТВОВАНІЯ, о тождествѣ понятій СУБСТАНЦІИ И ДѢЯТЕЛЬНОЙ СИЛЫ, о множественности внутренно-единыхъ центровъ субстанціальнаго существованія и т. д. представляютъ всесторонне обдуманный плодъ глубокаго и оригинальнаго умозрительнаго анализа самыхъ основныхъ философскихъ понятій, напротивъ, его теорія предустановленной гармоніи и признаніе исключительнаго господства механическихъ законовъ надъ всѣми процессами природы являются недоказанными и фантастическими гипотезами, въ ступающими, во многихъ отношеніяхъ, въ логическое противорѣчіе съ его собственными коренными предположеніями. Оттого Лейбницъ не создалъ твердаго и законченнаго міросозерцанія. Но все же его, въ самыхъ своихъ крайностяхъ, геніально смѣлая концепція дѣйствительности составляетъ одинъ изъ величайшихъ памятниковъ человѣческаго творчества и оказала могучее вліяніе на послѣдующее развитіе научной и философской

мысли.

ОТНОШЕНІЕ ФИЛОСОФІИ ЛЕЙБНИЦА КЪ РЕЛИГІИ И ЕЯ ДАЛЬНЪЙШЕЕ РАЗВИТІЕ. ХРИСТІАНЪ ВОЛЬФЪ.

Мы разсмотрѣли чисто умозрительное содержаніе философской системы Лейбница и мы знаемъ, въ чемъ заключались ея достоинства, сравнительно съ теоріями предшественниковъ, и въ чемъ были недостатки его философіи. Теперь остановимся на другомъ вопросѣ. Каково было отношеніе этой философіи къ религіи, для истинъ которой Лейбницъ старался дать высшее умозрительное оправданіе ? Достигъ ли онъ своей цѣли? Несомнѣнно, односторонность теоріи Лейбница сказалась и въ его религіозныхъ воззрѣніяхъ. Лейбницъ думалъ вывести христіанское откровеніе, какъ истину разума, - на самомъ же дѣлѣ онъ игнорировалъ наиболѣе основныя убѣжденія христіанства.

I. Его натянутый оптимизмъ противорѣчитъ серьезному признанію мірового зла, изъ котораго христіанство исходитъ въ важнѣйшихъ положеніяхъ своего вѣроученія. Вѣдь, идея о грѣхопаденіи одна изъ самыхъ коренныхъ въ христіанскомъ ученіи. Въ сущности отвергнувъ ее, Лейбницъ былъ поставленъ въ невозможность объяснить всеобщее значеніе иск упленія, съ точки зрѣнія безусловнаго оптимизма (по которому міръ, настолько хорошъ, насколько это вообще позволяетъ природа тварныхъ вещей), искупленіе нѣсколько представляется актомъ ненужнымъ, или по крайней мѣрѣ второстепеннымъ, а не центральнымъ въ міровомъ процессѣ. 2. Одностороннее признаніе трансцендентности Божества, (т.е. Его внѣшности для міра) также противорѣчило идеямъ христіанства. У Лейбница, какъ раньше у Декарта, выходило, что Богъ создалъ міръ, далъ ему законы и предоставилъ самому себѣ; вещи развиваются извнутри себя безъ всякаго внѣшняго воздѣйствія, дѣятельность Божества во вселенной, послѣ ея созданія ограничивается исключительно только сохраненіемъ вещей съ тѣми ихъ свойствами, которыя были имъ даны съ самаго начала. Въ этомъ предположеніи заключается отрицаніе самой мысли объ откровеніи , потому что откровеніе, по самому общему значенію этого понятія предполагаетъ совокупность особенныхъ внѣшнихъ дѣйствій направленныхъ на человѣка и руководимыхъ самимъ Богомъ. Между тѣмъ Лейбницъ прежде всего утверждалъ, что монада,(слѣдовательно и человѣческая душа , никакихъ дѣйствій извнѣ отъ кого бы то ни было воспринимать не можетъ · у нея нѣтъ оконъ . Такимъ образомъ въ системѣ Лейбница Богъ совсѣмъ былъ

изъятъ изъ міра и поставленъ внѣ его. Ученіе Лейбница не теизмъ, (ученіе о живомъ Богѣ, какъ оно дано въ христіанствѣ) ,а деизмъ, (этимъ именемъ обозначается пониманіе Божества отвлеченно -разсудочное, утверждающее его безграничную удаленность отъ міра и усматривающее въ Немъ только устроителя и перваго двигателя мірового механизма). Лейбницъ самъ не сознавалъ неизбѣжности всѣхъ этихъ выводовъ, въ душѣ онъ желалъ быть и теистомъ и христіаниномъ. Различными оговорками и ограниченіями онъ старается спасти дѣйствія Божества на человѣческую душу. Ученики его оказались послѣдовательнѣе его и проповѣдовали открытый деизмъ, а нѣкоторые изъ нихъ даже совсѣмъ порвали всякую связь съ христіанствомъ. (Мы увидимъ впослѣдствіи, что деизмъ есть отличительная особенность философіи XVIII вѣка)

ВОЛЬФЪ. Философія Лейбница была слишкомъ своеобразна, чтобы распространиться и сдѣлаться общимъ достояніемъ въ своемъ чистомъ видѣ. Но были въ ней и такіе элементы, которые могли дать ей широкую популярность.1) Въ ней заключалась совсѣмъ новая постановка философскихъ проблемъ и давалось ихъ примирительное освѣщеніе. 2) По своему содержанію она представляетъ, во всякомъ случаѣ внѣшнее единство и внѣшнюю стройность системы, хотя самъ Лейбницъ и не оставилъ намъ ея строго систематическаго изложенія. 3) Она пыталась дать разумное оправданіе религіозныхъ убѣжденій и это именно въ ту эпоху, когда искали раціональной или естественной религіи (т.е. религіи оправданной и доказанной разумомъ во всѣхъ своихъ положеніяхъ).-Но для полнаго торжества міросозерцанія Лейбница требовалось его общедоступная переработка, при которой элементы чисто философскіе(иногда очень трудные и слишкомъ оригинальные)были бы по возможности удалены изъ него и ограничены. Мѣсто ихъ должно было занять такое пониманіе міра, которое ближе стояло бы къ обыкновенному взгляду на вещи. Такая переработка и была произведена Вольфомъ, дѣятельность котораго относится уже къ XVIII вѣку.

ХРИСТІАНЪ ВОЛЬФЪ родился 24 Января 1679 - го года въ Бреславлѣ. Уже въ бытность свою въ школѣ онъ сдѣлался извѣстенъ своими диспутами, которые велъ съ католиками и протестантами на различныя богословскія темы. Его выдающіяся дарованія проявились еще болѣе, когда съ 1699 г. онъ, по желанію отца, сталъ изучать въ Іенѣ теологію,и одновременно съ этимъ,по собственному внутреннему побужденію и съ неменьшимъ рвеніемъ,- математику, физику и философію. Въ области теоретической философіи на развитіе Вольфа замѣтное вліяніе оказали кромѣ его ближайшихъ учителей, схоластики Гебенстрейта и картезіанцы Треунера, также Чиренгаузенъ и Спиноза. Но еще гораздо значительнѣе

и глубже повліяли на него философскія воззрѣнія Лейбница, дальнѣйшая методическая разработка которыхъ въ цѣльную систему знанія и стала скоро главною цѣлью всей научной и философской дѣятельности Вольфа. Наконецъ, въ вопросахъ практической философіи, особенно въ философіи права, обнаруживается сильное вліяніе на Вольфа Г. Гроція и Пуфендорфа. Научное и философское образованіе Вольфа было, повидимому, вообще весьма обширно. Уже съ 1703 г. по защитѣ диссертаціи подъ заглавіемъ "de philosophia practica universali", Вольфъ читалъ въ Лейпцигѣ лекціи по математикѣ и философіи, усердно работая въ тоже время въ Acta Eruditorum. Дѣятельность его продолжалась здѣсь до 1706 г., когда, благодаря знакомству съ Лейбницемъ, онъ былъ приглашенъ въ Галле занять каѳедру математики. Съ этого времени преподавательская и ученая дѣятельность Вольфа постоянно расширяется: кромѣ математики Вольфъ скоро началъ читать въ Галле также лекціи и по физикѣ, а съ 1711 г. и по всѣмъ отдѣламъ философіи. Послѣднія Вольфъ по примѣру Я. Томазіуса читалъ по нѣмецки и, не смотря на нѣкоторую логическую сухость, они имѣли среди тогдашней нѣмецкой молодежи громадный успѣхъ, вслѣдствіе ихъ необыкновенной ясности и точности. Однако этотъ успѣхъ Вольфа и его свободный раціонализмъ возбудили зависть и ненависть къ нему со стороны его коллегъ они всѣ (и піэтисты и ортодоксы) соединились противъ Вольфа и, благодаря ихъ интригамъ и клеветамъ Вольфъ въ 1723 году по приказанію короля Фридриха Вильгельма I былъ уволенъ отъ должности и вынужденъ "подъ страхомъ смертной казни", какъ можно скорѣе оставить территорію Пруссіи. Изгнанный философъ нашелъ себѣ прибѣжище въ Марбургѣ, гдѣ и продолжалъ съ все возрастающимъ успѣхомъ свою преподавательскую дѣятельность съ 1723-го по 1741 года, когда по вступленіи на престолъ Фридриха II онъ снова былъ съ большимъ почетомъ приглашенъ въ Галле. Здѣсь онъ жилъ до самой своей смерти послѣдовавшей - 9 Апрѣля 1754 г. Послѣдніе годы жизни Вольфа прошли спокойно и были посвящены имъ, главнымъ образомъ литературной дѣятельности, достигшей къ этому времени весьма широкихъ размѣровъ и всеобщаго вполнѣ заслуженнаго признанія.[x] Вообще слава Вольфа, какъ основателя общепризнанной фило-

. . . . . .

ПРИМѢЧА. x) Изъ многочисленныхъ сочиненій и курсовъ Вольфа здѣсь достаточно упомянуть лишь слѣдующія: 1) Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes u.s.w. (Logik). (Разумныя мысли о силахъ человѣческаго разсудка.) Halle 1719 г. 9-ое изд. 1739 г. 2) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des

софской ШКОЛЫ въ Германіи, была очень велика и его подробно и педантически разработанная система сохраняла свой авторитетъ и значеніе въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій, пока въ концѣ 30-хъ годовъ 18 столѣтія она не была вытѣснена постепенно изъ нѣмецкихъ университетовъ критической философіей Канта. Успѣхамъ распространенія ученія Вольфа соотвѣтствовали подъ конецъ его жизни и успѣхи по службѣ: онъ умеръ получивъ титулъ имперскаго барона, канцлеромъ университета и вице-президентомъ С. Петербургской Академіи наукъ.

Обращаясь теперь къ разсмотрѣнію идейнаго содержанія системы Вольфа мы прежде всего должны отмѣтить ея зависимость отъ философскихъ воззрѣній Лейбница, популяризаторомъ которыхъ въ Германіи и былъ Вольфъ. Популяризируя идеи Лейбница, Вольфъ поставилъ себѣ задачей придать своему изложенію строгую школьную форму, которой до него не доставало воззрѣніямъ Лейбница. Лейбницъ высказывалъ свои взгляды разрозненно и какъ бы случайно по поводу разныхъ частныхъ вопросовъ, онъ, какъ будто даже намѣренно уклонялся отъ сознательнаго соединенія всѣхъ своихъ идей въ одной замкнутой и широко развитой системѣ. Никакъ нельзя сказать, чтобы въ его воззрѣніяхъ не было цѣльности, они иногда искусственны, но всегда связаны между собою и взаимно другъ друга предполагаютъ и дополняютъ. Если Лейбницъ не хотѣлъ представить своихъ теорій въ систематическомъ изложеніи, это, можетъ быть, прежде всего должно объясняться примирительнымъ настроеніемъ его мысли, его отвращеніемъ отъ всего односторонняго и исключительнаго. Философская система, особенно какъ тогда понимали задачу философіи и при тѣхъ основныхъ посылкахъ, изъ которыхъ исходилъ Лейбницъ, невольно показалась бы исключительною и далекою отъ установившихся взглядовъ. При окончательномъ построеніи всѣхъ ея частей, скоро обнаружились бы недостатки ея об-

. . . . . .

Menschen, auch allen Dingen uberhaupt. (Metaphysik).(Разумныя мысли о Богѣ, мірѣ и душѣ человѣка и о всѣхъ вещахъ вообще) Halle 1719 г. 5-ое изд. 1732 г. 3) Vernunftige Gedanken von der Menschen thun und Lassen (Moral). (Разумныя мысли о дѣятельности и поступеніи людей) Halle 1720. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (Politik).(Разумныя мысли объ общественной жизни людей) Halle 1721 г. 5-ое изд. 1740 г. и т.д.... Кромѣ того въ періодъ времени отъ 1723 - 1753 г. Вольфъ далъ на латинскомъ языкѣ подробныя и весьма тщательныя обработки всѣхъ дисциплинъ относившихся въ его время къ философіи. Таковы его: Philosophia prima s ontologia, Cosmologia generalis, Psychologia empirica и т. д.

цей идеи; обнаружилась бы можетъ быть, и ея несовмѣстимость съ религіознымъ міросозерцаніемъ. Всего этого Лейбницъ и не желалъ и боялся. Онъ какъ бы инстинктивно чувствовалъ, что широта его замысловъ не соотвѣтствуетъ оригинальному, но въ то же время односторонне разсудочному содержанію его философскихъ идей. Поэтому онъ излагаетъ ихъ или въ очень общихъ очеркахъ (какова, напримѣръ, его "Монадологія", собственно самое законченное и ясное, хотя и очень короткое изложеніе началъ его философіи), или рѣшаетъ отдѣльные вопросы о природѣ физической, о возможности зла (этому вопросу, какъ я уже говорилъ, онъ посвящаетъ одно изъ обширнѣйшихъ своихъ сочиненій "Теодицею", о человѣческомъ разумѣ и такъ далѣе. (Его знаменитое разсужденіе о разумѣ написано въ формѣ критики на сочиненіе Локка.).

Вольфъ не зналъ тѣхъ страховъ, которые постоянно удерживали Лейбница. Онъ не самъ создалъ новыя идеи защитникомъ которыхъ онъ являлся; онъ только усвоилъ ихъ съ безграничною вѣрою воспріимчиваго, не знающаго колебаній ученика. Онъ думалъ только объ одномъ: облечь въ строгую форму то, что Лейбницъ лишь набросалъ, развить во всѣхъ частяхъ міровоззрѣніе, которое Лейбницъ только намѣтилъ. До Вольфа философія Лейбница была его личнымъ, индивидуальнымъ, только отчасти высказаннымъ воззрѣніемъ. Послѣ него она не только принята лучшими умами этой эпохи въ Германіи, - она стала школьной метафизикой, т.е. ее начали преподавать въ университетахъ, какъ единственно - разумную и научно обще- обязательную теорію существующаго. Вольфъ противопоставилъ ее схоластическому Аристотелю, который еще господствовалъ тогда въ школахъ, а также авторитету Декарта, и одержалъ побѣду. Правда, эта побѣда стоила ему самому и его ближайшимъ ученикамъ не дешево. Какъ мы уже знаемъ, Вольфъ долженъ былъ вынести горячую борьбу особенно съ представителями протестантской ортодоксіи, и піетизма, которые усмотрѣли въ его идеяхъ прямую опасность для христіанской вѣры. Но борьба окончилась побѣдоносно, и переработанная Вольфомъ философія Лейбница - такъ называемая Лейбнице- Вольфіанская философія, такъ назвали ее ученики Вольфа), восторжествовала почти вездѣ на довольно долгое время.

Вольфъ не только въ философіи имѣлъ широкое значеніе; ему принадлежитъ весьма выдающаяся роль и въ исторіи нѣмецкаго просвѣщенія вообще. Вольфъ первый изъ нѣмецкихъ мыслителей излагалъ свои философскіе взгляды по нѣмецки, и этимъ очень много способствовалъ развитію нѣмецкой философской терминологіи. (Лейбницъ, главный осно-

ватель оригинальной нѣмецкой философіи новаго времени, но нѣмецки не писалъ ;его сочиненія написаны или на латинскомъ или на французскомъ языкахъ). Вольфъ и въ другихъ отношеніяхъ - одинъ изъ самыхъ типическихъ представителей чисто нѣмецкой манеры мыслить ,особенно, если имѣть въ виду ея недостатки. Для него главное дѣло не въ открытіи истины, не въ живомъ оправданіи ея содержанія, а въ ея формальномъ построеніи и послѣдовательномъ распредѣленіи всѣхъ частей въ системѣ философіи. Интересъ систематизатора значительно превышаетъ у него интересъ изслѣдователя. Въ его разсужденіяхъ, за утомительнымъ исканіемъ внѣшняго порядка, нерѣдко совсѣмъ исчезаетъ внутренняя содержательность мысли. Вольфъ изъ своихъ началъ и по своему методу старается обосновать и доказать a priori всю совокупность современныхъ ему познаній. Это стремленіе, со всею силою впервые сказавшееся у него, впослѣдствіи всегда отмѣчало нѣмцевъ: они всегда мечтали о томъ, чтобы всѣ науки ввести въ кругъ философіи, какъ ея подчиненныя части и какъ развѣтвленія одной философской системы. Въ такомъ стремленіи за Вольфомъ слѣдовали его непосредственные ученики, а также и позднѣйшія философскія школы въ Германіи, - особенно въ эпоху развитія нѣмецкаго идеализма, оно является господствующимъ. Изложеніе Вольфа, какъ это обыкновенно бываетъ при исключительной любви къ систематизаціи, часто страдаетъ безжизненностью и искусственностью. При постоянномъ желаніи самыя простыя вещи доказывать по всѣмъ правиламъ формальной логики, разсужденія Вольфа часто утомительны и многословны.

Мы уже знаемъ, что въ идеяхъ Лейбница заключалось много страннаго и непривычнаго для обыденной мысли, много такого, что мѣшало имъ сдѣлаться общимъ достояніемъ въ ихъ чистомъ видѣ, какъ они сложились въ умѣ самого Лейбница. Вольфъ въ этихъ пунктахъ измѣнилъ ихъ и сдѣлалъ это съ тѣмъ большею свободою, что систематичность его мышленія и смѣлость его плановъ далеко не шли въ уровень съ глубиною и оригинальностью его ума. Это былъ мыслитель, несомнѣнно, очень талантливый, но онъ не обладалъ истинной оригинальностью творчества. Геніи Лейбница былъ ему непонятенъ въ самыхъ драгоцѣнныхъ своихъ проявленіяхъ, и онъ, не смущаясь, исправлялъ то, что стояло выше его кругозора . - Мы уже видѣли, что весьма важное недоумѣніе вызвало то положеніе философіи Лейбница, что всѣ монады духовны, что онѣ всѣ, каждая по своему, представляютъ безконечную вселенную, и что при этомъ большая часть изъ нихъ представляютъ ее совершенно безсознательно. Лейбницъ думалъ, что матерія составлена именно изъ такихъ безсознательныхъ монадъ. Мы уже знаемъ, что эта мысль одна изъ са-

мыхъ трудныхъ и самыхъ темныхъ въ его системѣ. Вольфъ передѣлалъ это ученіе Лейбница: онъ отринулъ предполагаемую духовность монадъ; онъ согласился съ Лейбницемъ, что монады-недѣлимыя, простыя сущности, изъ которыхъ все сложилось, но онѣ уже не представлялись ему аналогами духовныхъ существъ, онъ считалъ ихъ просто за точки въ пространствѣ, которыя, однако, различаются между собою не величиной или фигурой, а только своими силами и качествами. Чрезъ это и ученіе о пространствѣ получало коренное измѣненіе. Лейбницъ опредѣлялъ его, какъ явленіе духовной дѣятельности; у Вольфа, напротивъ, выходило, что пространство скорѣе имѣетъ бытіе реальное и въ себѣ объективное; простыя субстанціи существуютъ уже въ пространствѣ, какъ недѣлимыя, безконечно малыя его части - они слагаемыятого реальнаго пространства, которое мы созерцаемъ. Онъ полагалъ, что матеріальныя субстанціи, какъ непротяженные центры силъ, соединяясь между собою, образуютъ протяженныя тѣла. Въ этой мысли, на которой Вольфъ постоянно настаивалъ, заключалось противорѣчіе довольно очевидное: какъ изъ сложенія непротяженнаго найдетъ что-нибудь протяженное ? Какъ изъ точекъ возникаетъ тѣло ? - Вольфъ чувствовалъ, что въ такомъ его объясненіи есть логическая неловкость; но онъ устранялъ всѣ возраженія тѣмъ общимъ соображеніемъ, что хотя этого процесса нельзя себѣ представить, но тѣмъ не менѣе его можно и необходимо мыслить. Такимъ ученіемъ объ элементахъ вещественнаго міра и пространства Вольфъ уничтожалъ основную идею Лейбница и всецѣло возвращался къ дуализму картезіанской школы, т.е. къ признанію субстанціальной противоположности тѣлъ и духовъ, самъ того не замѣчая. Въ его философіи выходило, что протяженная матерія, которая составлена изъ непротяженныхъ атомовъ существуетъ рядомъ съ областью душъ, жизнь которыхъ состоитъ въ мышленіи и ощущеніи и которыя поэтому способны къ познанію и свободному самоопредѣленію. Души опредѣляются у него какъ существа простыя, недѣлимыя, подобныя непротяженнымъ субстанціямъ матеріи, но отличающіяся отъ нихъ тѣмъ, что жизнь ихъ заключается въ непрерывномъ представленіи вселенной и во внутреннихъ стремленіяхъ, руководимыхъ представленіями или идеями. Такимъ образомъ представленія, идеи и стремленія суть свойства духа въ его отличіи отъ тѣлесныхъ вещей. Простота и недѣлимость души обосновываетъ ея безсмертіе: она такъ же безсмертна, какъ безсмертенъ каждый элементъ вещества. Уничтожить можно только то, что разложимо на части: уничтоженіе есть разложеніе или распаденіе, - абсолютнаго уничтоженія нѣтъ. Но душа, очевидно, разлагаться не можетъ, просто потому, что она не имѣетъ частей. Вольфъ

признавалъ сходясь въ этомъ съ Лейбницемъ, предсуществованіе душъ. Простыя существа по ученію Лейбница были созданы единымъ первоначальнымъ творческимъ актомъ ; въ этомъ согласенъ съ Лейбницемъ и Вольфъ. Поэтому и души существовали всегда подобно атомамъ матеріи , хотя состояніе ихъ до вселенія въ человѣческое тѣло было очень несовершенно ; у нихъ не было никакихъ ясныхъ представленій ; разумности и яснаго пониманія міра душа достигаетъ только въ человѣкѣ; однако послѣ смерти душа сохраняетъ тѣ совершенства, которыя она пріобрѣла, благодаря человѣческому организму. Отношеніе души къ тѣлу у Вольфа объясняется приблизительно такъ же, какъ и у Лейбница, только безъ того настоятельнаго утвержденія невозможности взаимодѣйствія между вещами, къ которому постоянно возвращается Лейбницъ. Вольфъ, подобно Лейбницу, признавалъ предустановленную гармонію между душой и тѣломъ. Тѣло движется и живетъ въ силу чисто механическихъ причинъ, всѣ процессы въ немъ имѣютъ чисто матеріальный характеръ, они не знаютъ никакихъ идеальныхъ мотивовъ. Напротивъ душа измѣняется въ силу причинъ чисто внутреннихъ. Такимъ образомъ, жизнь человѣка представляетъ два порядка явленій - духовный и физическій . Они прямой связи не имѣютъ, но соотвѣтствуютъ одинъ другому, потому что Богъ изначала утвердилъ это соотвѣтствіе въ томъ творческомъактѣ, которымъ были вызваны къ бытію и физическіе атомы и всѣ слоховыя существа. Въ этомъ ученіи очень важна та общая мысль, къ которой очень близко стоялъ Декартъ, и которая была уже совершенно ясно выражена Спинозою и Лейбницемъ, что жизнь всей матеріальной вселенной, безъ изъятія какихъ бы то ни было явленій въ ней, есть чисто механическій процессъ, въ которомъ нельзя спрашивать ни о цѣли, ни о разумности общаго хода, въ которомъ все совершается съ слѣпою и роковою необходимостью и въ которой если и осуществляется разумъ, то лишь тотъ, который былъ вложенъ въ него при первомъ созданіи міра. Философія Вольфа какъ и его предшественниковъ настаиваетъ на отрицаніи духовной причинности во вселенной

Таково въ общихъ чертахъ теоретическое міросозерцаніе Вольфа. Но Вольфъ не только даетъ теоретическое построеніе міра, онъ связываетъ съ нимъ подробно развитую практическую философію. Вообще онъ раздѣляетъ философію на ТЕОРЕТИЧЕСКУЮ И ПРАКТИЧЕСКУЮ. Теоретическая философія подраздѣляется на ЛОГИКУ И МЕТАФИЗИКУ. Метафизика въ свою очередь подраздѣляется на ОНТОЛОГІЮ (ученіе о сущемъ вообще), КОСМОЛОГІЮ (ученіе о мірѣ), РАЦІОНАЛЬНУЮ ПСИХОЛОГІЮ И ЕСТЕСТВЕННУЮ ТЕОЛОГІЮ (т.е. умозрительное ученіе

о душѣ и о Богѣ). Практическая философія раздѣляется у него на ЭТИКУ(ученіе о нравственности),ЭКОНОМИКУ, ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО И ПОЛИТИКУ.(Въ этихъ подраздѣленіяхъ мы можемъ видѣть примѣръ того, какъ Вольфъ вообще для всего искалъ точной классификаціи.). Начало нравственности Вольфъ полагалъ въ понятіи совершенства: этого понятія было бы достаточно для обоснованія морали, даже если бы мы признали, что бытіе Бога доказать немыслимо.

Законъ нашей разумной природы проявляется въ стремленіи къ нашему собственному совершенству, а также и къ совершенству подобныхъ намъ. Изъ этого вытекало главное правило Вольфовой этики : "Дѣлай то, что совершенствуетъ тебя и твое внутреннее состояніе такъ же, какъ и состояніе твоихъ ближнихъ. Удерживайся отъ дѣйствій противоположныхъ".

Отправляясь отъ мысли, что совершенство влечетъ за собой блаженство и счастье, Вольфъ приближается къ утилитарному пониманію нравственной задачи, что представляетъ довольно важное явленіе по отношенію къ дальнѣйшему развитію этики въ Германіи, такъ какъ Кантъ въ обоснованіи своихъ этическихъ взглядовъ былъ въ значительной степени побуждаемъ протестомъ, противъ того утилитаризма и оппортунизма, которые несомнѣнно отличаютъ этику Вольфа.

Между учениками Вольфа особенно выдѣляются:Бильфингеръ, (1693 - 1750),отъ котораго ведетъ свое начало названіе "лейбницо - вольфовской" философіи и Баумгартенъ, (1714 - 1762), извѣстный,какъ основатель нѣмецкой эстетики. Болѣе самостоятельнымъ мыслителемъ является I. Г. Ламбертъ (1728 - 1777), пытавшійся примирить рационалистическую философію Вольфа съ эмпиризмомъ Локка. Въ его сочиненіяхъ мы находимъ также первую попытку обоснованія теоріи познанія, какъ особой науки. Главное философское убѣжденіе Ламберта состоитъ въ томъ, что для "улучшенія метафизики" ,прежде всего необходимо усовершенствованіе ея метода, а это возможно лишь при томъ условіи,если вмѣсто "ПРОСТОГО ВЪ МЕТАФИЗИКѢ" вниманіе изслѣдователя будетъ обращено на отысканіе ПРОСТЫХЪ ЭЛЕМЕНТОВЪ ПОЗНАНІЯ. Такимъ образомъ уже Ламбертъ, подобно Канту главный интересъ и знаніе философскаго изслѣдованія полагалъ въ разрѣшеніи гносеологической проблемы. Даже болѣе того, самую сущность этой проблемы Ламбертъ понималъ въ смыслѣ Канта, - какъ вопросъ о противоположности и отношеніи формъ нашего мышленія къ его содержанію.Но самому Ламберту не суждено было разработать своихъ мыслей въ цѣльную теорію познанія. Позднѣе Кантъ разрѣшилъ эту задачу въ своей

"Критикѣ Чистаго Разума" (1781).

Л Е К Ц І Я 2 9 -

НѢМЕЦКОЕ ПРОСВѢЩЕНІЕ И ПОПУЛЯРНАЯ ФИЛОСОФІЯ. ЕЯ ГЛАВНѢЙШІЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ . ПОСТАНОВКА РЕЛИГІОЗНОЙ ПРОБЛЕМЫ. ЭДЕЛЬМАНЪ , РЕЙМАРУСЪ И ЛЕССИНГЪ.

Главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Лейбница-Вольфіанской философіи, хотя смягченномъ воздѣйствіемъ эмпиризма Локка и другихъ англичанъ, развивается популярная философія нѣмецкаго просвѣщенія въ XVIII в. Она стремится освободить человѣческій духъ отъ суевѣрій и предразсудковъ и создать міросозерцаніе, отвѣчающее всѣмъ требованіямъ ума и сердца, и въ тоже время во всемъ своемъ составѣ обоснованное и доказанное разумомъ. Одинаково она стремится основать такую мораль, въ которой добродѣтель являлась - бы естественнымъ результатомъ стремленія къ правильно - понятому счастью. Основныя истины религіи "бытіе Бога и безсмертіе души", она старается представить какъ истины разума, непоколебимо доказуемыя логическими аргументами. Наиболѣе видными представителями этого направленія были :Эдельманъ, Реймарусъ, Моисей Мендельсонъ(Федонъ или о безсмертіи души), Гарве, Тетенсъ и особенно Лессингъ.

Наиболѣе интересной въ эту эпоху представляется постановка религіозной проблемы. Мнѣ неоднократно приходилось говорить о томъ, какое положеніе приняла философія XVII и начала XVIII в. относительно христіанскаго вѣроученія . Это положеніе можно назвать примирительнымъ. За немногими исключеніями философы стараются оправдать христіанскіе догматы во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда объ нихъ поднимается вопросъ. Декартъ, Мальбранхъ, Лейбницъ - одинаково были искренними христіанами по своимъ задушевнымъ убѣжденіямъ , одинаково старались быть христіанами и въ своихъ философскихъ выводахъ. Спиноза далекій отъ христіанства и по своимъ философскимъ идеямъ, и по своей національности, первый рѣшился приложить къ христіанскимъ вѣрованіямъ чисто раціоналистическій пріемъ объясненія съ устраненіемъ всего мистическаго и чудеснаго въ нихъ. Но онъ не нашелъ себѣ сочувствія въ своихъ современникахъ. Другіе знаменитые мыслители Европы стремятся представить свои взгляды всецѣло совмѣщающимися съ христіанскимъ вѣроученіемъ во всей полнотѣ его содержанія.

Можно ли сказать, чтобы эти примирительныя попытки были удачны? - Въ большинствѣ случаевъ нѣтъ . - Отвлеченной мысли вообще трудно

вполнѣ выразить и воплотить въ себѣ то, что составляетъ предметъ живой вѣры. Это особенно трудно было для такихъ системъ, которыя господствуютъ въ разсматриваемую эпоху. Примѣръ Лейбница доказываетъ это всего лучше. Никто изъ философскихъ знаменитостей этого времени не потрудился надъ примиреніемъ вѣры и разума, такъ много, какъ онъ. (Вѣдь одно изъ самыхъ обширныхъ его сочиненій- " Теодицея" -направлена на обоснованіе этого примиренія). А между тѣмъ именно подъ вліяніемъ Лейбница -Вольфіанскихъ идей вырастаетъ отрицательная критика христіанства въ Германіи въ XVIII вѣкѣ. Мы уже отчасти знаемъ, отъ чего это зависѣло. Весь строй міросозерцанія Лейбница исключалъ мысль о чемъ нибудь сверхъестественномъ. Достаточно вспомнить ученіе Лейбница о томъ, что вещи не могутъ оказывать дѣйствительнаго вліянія одна на другую, что всѣ существа все содержаніе своей жизни почерпаютъ изъ самихъ себя, изъ своихъ собственныхъ нѣдръ. Откровеніе при этомъ предположеніи немыслимо · оно подразумѣваетъ дѣйствительное воздѣйствіе Божества на человѣчество. Міровоззрѣніе Лейбница все сосредоточивается въ идеѣ о предустановленной гармоніи. По ученію о предустановленой гармоніи вселенная развивается по чисто механическимъ законамъ и тѣмъ не менѣе осуществляетъ въ своихъ движеніяхъ высшія цѣли добра, осуществляетъ съ такимъ совершенствомъ, какое только можетъ быть доступно для конечныхъ созданій. Но этимъ уничтожалась самая возможность понять прямое и непосредственное воздѣйствіе Божественной воли на міровой порядокъ: міръ-только превосходно устроенная машина; онъ былъ бы плохою машиною, если бы Богу приходилось исправлять и направлять ее своимъ сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ. Эту мысль Лейбницъ высказывалъ неоднократно. Стоило ее усвоить во всемъ ея объемѣ, чтобы изъ теизма вышло то, что въ XVIII вѣкѣ носитъ названіе деизма, изъ вѣры въ Откровеніе - признаніе одной только естественной религіи, прирожденной человѣческому уму и не признающей ничего кромѣ тѣхъ естественныхъ фактовъ жизни, о которыхъ насъ поучаетъ наука.

Первымъ представителемъ отрицательной критики въ Германіи былъ Эдельманъ (1698 - 1767). По своему міросозерцанію онъ былъ спинозистъ, его воззрѣніе на Божество являлось чисто пантеистическимъ. Соотвѣтственно общимъ предположеніямъ всякаго пантеизма,

онъ признавалъ, что Богъ есть сущность всѣхъ вещей, что Бога точно такъ же нѣтъ безъ міра, какъ міра нѣтъ безъ Бога. Изъ этого онъ выводилъ, что міръ существовалъ вѣчно, что ученіе о твореніи міра въ Библіи нужно считать за простой миѳъ. Точно такая мысль о тройственности Божества, о его тріединствѣ, по мнѣнію Эдельмана, очевидно несостоятельна. Вѣдь личность нельзя мыслить иначе, какъ ограниченное въ пространствѣ; но Богъ существо безграничное, поэтому въ немъ не можетъ быть ни одной, ни трехъ личностей - Богъ безличенъ. Онъ - общая безличная сущность всего реальнаго.

Болѣе важенъ въ исторіи отрицательной критики христіанства Реймарусъ (1694 - 1765). Важнѣйшее его сочиненіе было напечатано уже послѣ его смерти Лессингомъ и носитъ названіе "Вольфенбюттельскихъ Фрагментовъ". Общій взглядъ его на Христа и на христіанскую религію таковъ - Христосъ былъ простой человѣкъ и такъ и смотрѣлъ на себя. Онъ проповѣдывалъ чистую разумную практическую религію. Апостолы его не поняли и исказили. Послѣдующая церковь въ своемъ историческомъ развитіи искажала его идеи все болѣе и болѣе. Протестанты старались очистить христіанство отъ позднѣйшихъ прибавокъ, но ихъ усилія оказались неудачными. Реймарусъ думалъ, что христіанство не есть религія откровенная, что откровеніе вообще не можетъ быть разсматриваемо, какъ источникъ истины. Премудрое Божество не можетъ пользоваться такимъ несовершеннымъ средствомъ для своихъ высшихъ цѣлей. Если бы даже было возможно откровеніе, люди никогда не могли бы указать вполнѣ точныхъ признаковъ, отличающихъ истинное Откровеніе отъ ложнаго. Итакъ, разумная вѣра въ откровеніе немыслима слѣдовательно, оно вообще не нужно. Вся теорія Реймаруса есть послѣдовательное и крайнее проведеніе того принципа, который лежитъ въ основаніи протестантизма, что религіозная вѣра должна быть слѣдствіемъ разсудочнаго личнаго изслѣдованія истины по ея первоисточникамъ и ничѣмъ болѣе.

Гораздо глубже и многосторонѣе взглядъ на откровеніе самого Лессинга (1729 - 1781). Въ своемъ объясненіи событій религіозной исторіи онъ исходитъ изъ слѣдующаго утвержденія: что для отдѣльнаго человѣка есть воспитаніе, то Откровеніе есть для всего человѣческаго рода. Воспитаніе есть откровеніе, которое

дѣлается отдѣльному человѣку со стороны его учителей. Откровеніе есть воспитаніе, которому подлежалъ весь человѣческій родъ и подлежитъ донынѣ, воспитаніе, исходящее отъ самого Бога. Только этимъ пониманіемъ, по мнѣнію Лессинга, устраняются безчисленныя затрудненія, въ толкованіи Священнаго писанія, какъ ошибки богослововъ. Воспитаніе не даетъ человѣку ничего, что онъ не могъ имѣть самъ отъ себя, оно только даетъ это скорѣе и легче. Точно также и Откровеніе ничего не даетъ человѣчеству, къ чему не могъ бы придти человѣческій разумъ предоставленный собственнымъ силамъ. Оно только раньше доставляетъ людямъ истины, наиболѣе важныя для ихъ нравственной жизни. Главный вопросъ при воспитаніи, въ какомъ порядкѣ развивать силы души и обогащать умъ новыми познаніями? Соотвѣтственно этому и Божество установило въ послѣдовательности откровенія извѣстный порядокъ. Истина раскрывается человѣчеству постепенно, по мѣрѣ развитія его способности къ ея усвоенію. Люди съ самаго начала обладали идеей объ единомъ Богѣ, - она въ нихъ вложена самою природою; но она не могла удержаться въ ихъ первобытномъ сознаніи съ полною ясностью. Себѣ предоставленный человѣческій умъ не сталъ постепенно перерабатывать. Неизмѣримое онъ старался представить ограниченнымъ и наглядными; единое онъ сталъ дробить на части и далъ особое названіе каждому проявленію единой Божественной силы. Такъ возникло многобожіе и идолопоклонство, - возникло совершенно естественнымъ и неизбѣжнымъ путемъ. И кто знаетъ, сколько милліоновъ лѣтъ оставалось бы человѣчество во тьмѣ своихъ заблужденій, если бы Провидѣніе не пришло къ нему на помощь своимъ воспитательнымъ воздѣйствіемъ.

Богъ не могъ и не хотѣлъ открыться всѣмъ людямъ безъ изъятія такъ какъ ихъ сознаніе было порабощено ложью и всякими заблужденіями. Онъ избралъ одинъ народъ и сдѣлалъ его предметомъ своихъ попеченій, чтобы потомъ изъ него пролился свѣтъ истины для всѣхъ племенъ. Это былъ народъ еврейскій. Кто же были Евреи? - Племя дикое и грубое. Мы не знаемъ даже, существовало ли у нихъ понятіе о Богѣ, пока они жили въ Египтѣ. Весьма возможно, что Египтяне воспрещали имъ всякое религіозное служеніе. И вотъ имъ то Богъ открылся, открылся сначала, какъ Богъ отцовъ ихъ. Своими чудесами Онъ доказалъ имъ свою безконечную силу и причинъ

ихъ къ мысли объ единомъ Богѣ.

Въ понятіи объ единомъ Богѣ весь смыслъ еврейскаго откровенія. Первоначально оно было дано въ формѣ самой простой и лишь постепенно одухотворилось. Вмѣстѣ съ этимъ понятіемъ былъ данъ Евреямъ и законъ нравственный. Какія побужденія были указаны для его выполненія ? Еврейскій народъ находился еще въ состояніи дѣтства ; и вотъ воспитательныя средства по отношенію къ нимъ были употреблены такія, какія подобаютъ дѣтямъ. Мотивомъ нравственной жизни были поставлены чувственныя награды и наказанія на землѣ, - земное счастье или горе. Евреи не знали о безсмертіи души. Отсутствіе раскрытія этой истины въ книгахъ Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, однако ничего не доказываетъ противъ его божественности. Моисей все-таки былъ посланъ Богомъ, хотя санкція его закона распространялась только на эту жизнь. Почему онъ непремѣнно долженъ былъ говорить о жизни будущей ? Вѣдь онъ былъ посланъ только къ еврейскому народу, и тогдашнему еврейскому народу. Ученіе Моисея вполнѣ соотвѣтствовало умственному и нравственному состоянію тогдашнихъ Евреевъ. Имъ было еще рано знать о безсмертіи человѣческаго духа: они все равно его не поняли бы, - они долго не могли усвоить и ту истину, которая имъ была преподана совершенно ясно : истину единства Божія. Отсюда частое отпаденіе Евреевъ отъ вѣры въ истиннаго Бога ; отсюда объясняется гибель ихъ царствъ и долговременный плѣнъ. Во всѣхъ этихъ бѣдствіяхъ сказалась мудрость Провидѣнія : въ плѣну Евреи познакомились съ глубокимъ и чистымъ Персидскимъ ученіемъ о Богѣ и тогда лучше поняли то, что имъ было открыто свыше. Вернувшись въ свое отечество, они уже никогда не отпадали въ чужіе культы. Около этого же времени, когда основная истина ихъ откровенія совершенно утвердилась, наконецъ, въ ихъ сознаніи стала постепенно распространять среди Евреевъ и вѣра въ безсмертіе. Въ своихъ священныхъ книгахъ они находили только прообразованія этой истины, намеки на нее. То, что эти намеки въ книгахъ Ветхаго Завѣта были, доказываетъ ихъ совершенство то, что въ нихъ были только одни намеки доказываетъ, напротивъ, что ими нельзя было удовлетвориться навсегда. Священное Писаніе Ветхаго Завѣта можно сравнить съ первоначальной воспитательной книгой: она хороша только въ извѣстномъ возрастѣ. Постепенно, просыпаются новые запросы ума, и на нихъ въ ней уже не находится

настоящаго отвѣта. Чтобы продолжить ее пользоваться, въ нее надо больше вкладывать, чѣмъ въ ней заключается въ дѣйствительности. Такъ приш лось бы поступить съ учебникомъ, который уже изученъ до конца. Такъ и поступили еврейскіе раввины съ Священнымъ Писаніемъ. Объясняя его, они пускались въ самыя странныя тонкости, вездѣ искали тайнаго смысла, съ серьезнымъ видомъ предавались пустой словесной игрѣ. Не имъ было проповѣдовать великія истины, - долженъ былъ прійти лучшій воспитатель, чтобы взять изъ рукъ ребенка давно выученную книгу. И вотъ явился Христосъ.

Въ чемъ всемірное значеніе Христа? Человѣчество созрѣло для новаго великаго шага въ своемъ воспитаніи. Его разумъ укрѣпился настолько, что оно нуждалось въ болѣе достойныхъ и благородныхъ побужденіяхъ къ нравственнымъ дѣйствіямъ, нежели временная награда за нихъ на землѣ. Ребенокъ сталъ отрокомъ. Лакомства и игрушки уступаютъ мѣсто зарождающемуся стремленію къ свободѣ и къ высшему человѣческому достоинству и благу. Будущее стало двигателемъ настоящаго. Уже римляне и греки полагали цѣль своихъ стремленій въ томъ, чтобы жить въ памяти потомства. Теперь настало время, чтобы другая, истинная жизнь, ожидаемая за предѣлами жизни земной, явилась руководящимъ началомъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ. И вотъ Христосъ былъ первый безусловно вѣрный и практическій учитель безсмертія души. Первый вѣрный учитель, - потому что на немъ исполнились пророчества, вѣрный - по чудесамъ, которыя онъ совершилъ, - вѣрный, потому что Онъ запечатлѣлъ свое ученіе своею смертію и воскресеніемъ. Въ то же время Онъ - учитель практическій, - потому что иное дѣло ждать безсмертія на основаніи умозрительныхъ выводовъ, же лать его, вѣрить въ него, иное - устроить сообразно съ нимъ всю свою жизнь внутреннюю и внѣшнюю. Апостолы вѣрно передали Его ученіе и явились тѣмъ самымъ благодѣтелями человѣчества. Они написали рядъ творе ній, которыя составили вторую первоначальную книгу человѣчества. Вотъ уже 17 столѣтій просвѣщаетъ эта книга человѣческій умъ. Другая книга не могла бы распространиться среди столь разнообразныхъ народовъ. И конечно, человѣчество очень много выиграло отъ того, что націи столь различнаго умственнаго склада воспитались на ней одной, и не создали каждая особую для себя книгу. Какъ преподаны въ Новомъ Завѣтѣ вѣчныя истины разума? Онѣ являются въ немъ не въ качествѣ выводовъ умозрительной мысли. Истины разума проповѣдуются какъ Откровеніе, но не доказываются. Значитъ ли это, что онѣ представляютъ навсегда непостижимыя тайны? Онѣ тайны для того времени, когда онѣ были впервые преподаны человѣчеству, но онѣ не тайны сами по себѣ. Единство Бо ie, безсмертіе ду-

ни, Троичность, грѣхопаденіе, искупленіе, по крайней мѣрѣ въ общемъ смы-
слѣ этихъ идей, могутъ быть свободнымъ и самостоятельнымъ достояніемъ
человѣческаго разума. Въ этомъ заключается залогъ дальнѣйшаго религіоз-
наго развитія человѣчества. Можно ли думать, что человѣчество никогда
не возвысится до высшей ступени просвѣщенія и сознательной чистоты, ко-
гда эти идеи станутъ для него очевидными? Это была бы клевета на Бога.
Воспитаніе имѣетъ цѣль у всего человѣческаго рода не менѣе, чѣмъ у от-
дѣльнаго человѣка. Смѣлыя надежды, ожиданія высокаго счастья въ будущемъ
- какимъ возбуждаются въ насъ они? Для того, чтобы воспитать изъ него мужа,
который будетъ исполнять свой долгъ и тогда, когда исчезнутъ надежды на
личности и благосостояніе. Къ этому стремится человѣческое воспитаніе. Не
ужели воспитаніе Божественное не приводитъ къ тому же? - Нѣтъ, навѣрное
придетъ время завершенія, когда человѣкъ, чѣмъ болѣе его умъ будетъ убѣ-
жденъ въ лучшемъ будущемъ, тѣмъ менѣе будетъ нуждаться, чтобы его дѣй-
ствія исходили только изъ надеждъ на это будущее, когда онъ будетъ дѣ-
лать добро, просто потому что оно добро, а не потому, что къ нему привя-
заны случайныя награды. Придетъ время новаго вѣчнаго Евангелія, которое
обѣщано намъ въ книгахъ Новаго Завѣта, и о которомъ уже давно мечтали нѣ
которые средневѣковые мистики. Ученіе этихъ мистиковъ о трехъ возрастахъ
міра: ветхозавѣтномъ, новозавѣтномъ и послѣднемъ возрастѣ, когда насту-
питъ полное господство Св.Духа, - не было пустой мечтой.

Таковъ путь, на которомъ человѣческій родъ достигаетъ своего совершен-
ства. Этотъ же путь долженъ пройти и каждый отдѣльный человѣкъ; только
одинъ пройдетъ его раньше, другой позднѣе. Но какъ же это возможно, если
человѣкъ проживетъ только одну жизнь? Можетъ ли одинъ и тотъ же человѣкъ
въ одну и ту же жизнь быть и чувственнымъ евреемъ и одухотвореннымъ хри-
стіаниномъ? можетъ ли онъ, наконецъ, достигнуть въ той же жизни еще бо-
лѣе высокаго состоянія - того нравственнаго совершенства, которое только
возможно на землѣ. Этого, конечно, нельзя предположить. Но почему одинъ
и тотъ же человѣкъ не могъ бы родиться на этомъ свѣтѣ болѣе, чѣмъ одинъ
разъ? Эту гипотезу переселенія душъ обыкновенно считаютъ смѣшною - поэто-
му ли, что она самая древняя изъ всѣхъ, что она возникла еще тогда, ко-
гда человѣческій умъ не былъ испорченъ софизмами? Что противъ нея возра-
зить? То ли, что мы все равно забываемъ свою прежнюю жизнь, въ жизни по-
слѣдующей? Но воспоминанія о прежнихъ существованіяхъ только помѣшали бы
внутренней цѣльности теперешней жизни. И притомъ забытое теперь развѣ за
было навѣки? Или мы боимся того, что такъ много времени будетъ для насъ
потеряно, пока мы будемъ переселяться? Но чего же мы лишаемся? Вѣдь вся
вѣчность - наша. - Этимъ общимъ разсужденіемъ заканчиваетъ Лессингъ свое

сочиненіе "О воспитаніи человѣческаго рода".

Я нарочно постарался изложить сочиненіе Лессинга "О воспитаніи человѣческаго рода" по возможности подробно и близко его подлиннику. Изъ него особенно ясно видно, какъ думали и въ какомъ стилѣ писали лучшіе представители нѣмецкаго просвѣщенія XVIII вѣка. Изъ него видно, какъ глубоко отразились взгляды Лейбница на всемъ строѣ міросозерцанія тогдашнихъ образованныхъ людей. Напримѣръ, ученіе о переселеніи душъ, которое такъ горячо защищаетъ Лессингъ, есть только прямой выводъ изъ теоріи монадъ Лейбница. Но изъ этого же сочиненія можно замѣтить, какъ трудно мирились общераспространенные взгляды того времени съ подлинными идеями христіанства, и какъ мало понимали тогдашніе мыслители его истинный смыслъ. Для Лессинга Христосъ только пророкъ, только учитель безсмертія души. Для него Откровеніе лишь подготовительная школа къ вѣрѣ отвлеченнаго разума, который никогда не давалъ живой вѣры человѣчеству.

Лекція 30.
АНГЛІЙСКАЯ ФИЛОСОФІЯ ВЪ 17 И 18 ВѢКАХЪ.

Л О К К Ъ. До сихъ поръ мы разсмотрѣли только одно направленіе философской мысли въ первый періодъ исторіи новой философіи. Это направленіе обыкновенно называется догматическимъ; оно исходитъ изъ того убѣжденія, что разуму, правильно и осмотрительно дѣйствующему, раскрывается самая сущность вещей, что умъ человѣческій предназначенъ для абсолютнаго знанія. Полное соотвѣтствіе мысли и дѣйствительности, идеи и объективнаго міра было предположено заранѣе, какъ истина сама по себѣ очевидная. Декартъ исходилъ изъ такой увѣренности. онъ думалъ что отчетливое и ясное мышленіе непремѣнно даетъ достовѣрное знаніе. Мальбраншъ, Спиноза, Лейбницъ отличались отъ него въ своихъ взглядахъ на природу вещей, но безусловно соглашались съ нимъ въ его вѣрѣ въ разумъ. Поэтому ихъ справедливо можно считать за его продолжателей, которые искали только болѣе совершенной формы для его дѣла. Спиноза говорилъ, что связь и порядокъ идей - тотъ же, что и вещей. Лейбницъ въ мозаикѣ духѣ видѣлъ зеркало вселенной, отражающее ее всю, во всѣхъ ея частяхъ, въ связи началъ и внутреннихъ силъ, въ ней дѣйствующихъ. И для того, и для другого эти положенія выводились, какъ нѣчто абсолютно безспорное и стоящее притомъ въ связи со всѣмъ ихъ міросозерцаніемъ; они были скорѣе логическими слѣдствіями этихъ системъ, нежели ихъ основаніемъ.

Была ли такая заранѣе составленная увѣренность прочною почвою для построенія философскаго міросозерцанія? Философія прежде всего должна

быть самоочевиднымъ, во всѣхъ частяхъ доказаннымъ и раскрытымъ знаніемъ, въ ней нѣтъ мѣста никакимъ предубѣжденіямъ. Между тѣмъ такая безграничная вѣра въ умъ и его неисчерпаемыя силы не требовала ли въ свою очередь оправданія и логическаго обоснованія? Вопросы о Богѣ, мірѣ, душѣ, безъ сомнѣнія, очень важны, но прежде чѣмъ рѣшать ихъ въ ту или другую сторону, не слѣдовало ли показать, что эти вопросы вообще подлежатъ человѣческому рѣшенію, что они по плечу умственнымъ силамъ людей? Вѣдь это именно и былъ тотъ предварительный вопросъ, отъ котораго зависѣло все остальное и который непремѣнно надо было рѣшить, разъ относительно его были какіе-нибудь споры и разногласія.

Невѣріе въ разумъ, особенно когда онъ выходитъ изъ обыденной узкой сферы дѣятельности и обращается къ высшимъ идеямъ, такъ же свойственно человѣку, какъ и всякое другое невѣріе. Сомнѣніе - могучій духовный двигатель, который ни передъ чѣмъ не останавливается. Сомнѣніе въ умѣ, въ возможности знанія успокоивается и разрѣшается труднѣе, нежели всякое другое, и тѣмъ не менѣе оно представляетъ изъ себя вполнѣ естественное и часто повторяющееся явленіе умственной жизни. Разрѣшить это сомнѣніе трудно уже потому, что въ немъ предметомъ обсужденія становится наша собственная мысль, а обсуждать и оцѣнивать что-нибудь можно только этою же мыслью. Сомнѣніе въ разумѣ бываетъ иногда болѣзненнымъ и неисцѣлимымъ - въ тѣхъ случаяхъ, когда всякая мысль, какъ бы она очевидна, проста и ясна ни была, подвергается подозрѣнію и отрицанію единственно потому, что она - мысль и, слѣдовательно, можетъ насъ обманывать. Съ такимъ сомнѣніемъ нельзя бороться логическимъ путемъ. Противъ него безсильно убѣжденіе, потому что убѣжденіе есть дѣйствіе ума, невозможное при полномъ отсутствіи вѣры въ умъ. Такое сомнѣніе абсолютно, оно неоспоримо и не нуждается въ доказательствахъ, какъ не боится и никакихъ опроверженій. Это особая патологическая форма настроенія нашего духа - болѣзнь, которая исцѣляется уже не путемъ логики. Исходя изъ него и коренного отрицанія разума, оно по существу неразумно. Но есть другой видъ сомнѣнія, который возникаетъ иначе, хотя иногда приходитъ къ тѣмъ же результатамъ. Это та форма сомнѣнія, когда мысль обращается сама на себя, анализируетъ собственныя дѣйствія, и путемъ иногда очень тонкой аргументаціи приходитъ къ убѣжденію въ собственной безпомощности - въ несостоятельности всякихъ доказательствъ и какихъ бы то ни было познавательныхъ дѣйствій. Такой выводъ есть безспорный знакъ глубокаго внутренняго разлада разума съ самимъ собою, но въ немъ важно уже то, что онъ полученъ путемъ логическимъ. Выражая отрицаніе мысли, онъ весь опирается на вѣрѣ въ нее, потому что представляетъ плодъ умозаключенія. Съ такимъ скептицизмомъ можно и должно бороться. Вѣдь прежде чѣмъ обра-

даться къ какимъ-нибудь объективнымъ истинамъ, умъ долженъ оправдать самъ себя въ своихъ собственныхъ глазахъ. Это тѣмъ болѣе важно, что философіи далеко не всегда приходится имѣть дѣло только съ огульнымъ отрицаніемъ разума во всѣхъ его проявленіяхъ. Радикальный скептицизмъ такого рода даже почти не встрѣчается въ новой философіи - онъ составляетъ достояніе древней мысли. Но можетъ существовать средняя точка зрѣнія ; возможно предположеніе, что разумному познанію доступны однѣ вещи и совершенно недоступны другія, что разуму вообще положены нѣкоторыя непреодолимыя границы. Во всѣхъ подобныхъ вопросахъ и предположеніяхъ мысль должна разобраться; она коренным образомъ должна разрѣшить ихъ, если заявляетъ притязаніе на полное и логически обоснованное знаніе истины . Но ни Декартъ, ни Спиноза, ни Лейбницъ серьезно такихъ вопросовъ не ставили. [Исключеніе можно сдѣлать развѣ только для Лейбница, но замѣчательно, что именно то сочиненіе, въ которомъ онъ подвергъ глубокому и всестороннему анализу процессы ума (Nouveaux essais sur l'intendement humain), появилось въ печати лишь гораздо позднѣе, въ 1765 г., когда господствовавшее въ его время настроеніе философской мысли уже переменилось и пора чистаго догматизма прошла]. Какія же предположенія давали этимъ философамъ увѣренность въ могуществѣ разума? "Богъ не могъ такъ устроить міра, чтобы умъ насъ обманывалъ" говоритъ Декартъ; "въ ясныхъ идеяхъ мы познаемъ самую суть вещей" - вотъ точка зрѣнія Спинозы, "духъ - зеркало вселенной" утверждалъ Лейбницъ. Вотъ посылки, отъ которыхъ они отправлялись, и которыя, конечно, сами весьма нуждались въ доказательствахъ. Между тѣмъ многое даже въ ихъ собственныхъ системахъ говорило противъ этой слѣпой вѣры въ непогрѣшимость разума. 1) Ихъ теоріи, въ которыхъ они думали воплотить всю истину, оказывались по содержанію заключавшихся въ нихъ идей бѣдными и противорѣчивыми; этимъ невольно возбуждался вопросъ точно ли возможно отвлеченно-разсудочное построеніе міра, которое удовлетворяло бы всѣмъ требованіямъ логической мысли. 2) Догматическія системы, проникнутыя духомъ и односторонностью методомъ Декарта, всѣ сходились въ признаніи крайней противоположности познающаго духа и природы; духъ не соприкасается съ внѣшнею дѣйствительностью; между нимъ и міромъ нѣтъ связи; все происходящее въ духѣ есть результатъ чисто внутреннихъ причинъ; его собственное ничѣмъ не вынужденное созданіе. Это утверждали каждый по своему и Мальбраншъ, и Спиноза, и Лейбницъ. И вотъ является неизбѣжный вопросъ: почему же духъ познаетъ дѣйствительность? Почему его идеи, будучи результатомъ чисто субъективнаго творчества, повторяютъ природу объективнаго міра въ ея истинѣ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, картезіанцамъ приходилось ссылаться на чудо, Лейбницу - на предустановленную гармонію, т.е. опять-таки на нѣкоторый сверхъестественный

актъ Божества. Но такое объясненіе, конечно, не могло укрѣпить вѣру въ авторитетъ чистаго умозрѣнія.

Такимъ образомъ сама собой назрѣвала потребность полнаго и всесторонняго изслѣдованія самой природы познанія, т.е. выясненія его источниковъ, границъ и степени объективнаго значенія. До сихъ поръ, т.е. приблизительно до середины 17 столѣтія, эти теоретико-познавательные вопросы, хотя и затрагивались въ сочиненіяхъ многихъ мыслителей новаго времени, однако ни у кого изъ нихъ не выступали на первый планъ, какъ главный предметъ философскаго анализа. На континентѣ Европы умственныя усилія философовъ почти до конца 18 столѣтія были посвящены главнымъ образомъ построенію всеобъемлющихъ философскихъ системъ. Вопросъ о природѣ познанія отступалъ у нихъ на задній планъ и разрѣшался на основаніи предварительно добытыхъ метафизическихъ идей. Иначе стояло дѣло въ Англіи: англичане никогда не были склонны къ чистому умозрѣнію. Въ области общихъ умозрительныхъ построеній они не создали почти ничего выдающагося и оригинальнаго. Зато направленіе эмпирическое (т.е. такое, которое основывало познаніе на опытѣ и требовало изслѣдованія природы въ ея явленіяхъ), начатое Бэкономъ и поддержанное матеріализмомъ Гоббеса (который, не смотря на свои чисто метафизическія теоріи, убѣжденно проповѣдовалъ необходимость опыта), развилось въ Англіи чрезвычайно своеобразно и плодотворно. И здѣсь же былъ впервые со всею строгостью поставленъ вопросъ о возможности и границахъ знанія. Этотъ вопросъ, очевидно, не можетъ быть разрѣшенъ безъ помощи предварительнаго психологическаго изслѣдованія, - помимо изученія того, какъ образовались и развились познанія въ душѣ. Первую попытку дать такое изслѣдованіе въ цѣлях точнаго опредѣленія источниковъ, границъ и сферы объективнаго значенія познанія сдѣлалъ Джонъ Локкъ въ своемъ знаменитомъ сочиненіи "Опытъ о человѣческомъ умѣ".

Джонъ Локкъ родился въ одинъ годъ со Спинозой - 29 августа 1632 года, въ мѣстечкѣ Рингтонъ недалеко отъ Бристоля. Годы дѣтства онъ провелъ въ небольшомъ имѣніи своихъ родителей, въ графствѣ Соммерсетъ. Юность Локка совпала съ періодомъ всеобщаго запустѣнія и разоренія, послѣдовавшимъ за пуританской революціей, въ которой его отецъ принималъ участіе, какъ сторонникъ парламентской партіи. По своей профессіи отецъ Локка былъ ученымъ правовѣдомъ и служилъ секретаремъ при мировыхъ судьяхъ Соммерсетскаго графства. Какъ истый диссидентъ-пуританинъ онъ далъ сыну строгое религіозно-нравственное воспитаніе и, благодаря своей необыкновенной справедливости и благоразумному обхожденію, сталъ для него такимъ высокимъ авторитетомъ, что Локкъ и впослѣдствіи никогда не могъ говорить о своемъ отцѣ иначе, "какъ съ великимъ уваженіемъ и любовью".

Такое же благотворное вліяніе долженъ былъ испытать Локкъ и со стороны своей матери, весьма благочестивой и доброй женщины. Вообще въ противоположность большинству предшествовавшихъ ему философовъ новаго времени Локкъ выросъ въ очень гуманной и либеральной семьѣ, оказавшей самое лучшее воздѣйствіе на его отъ природы прямой и благородный характеръ.

Свое первоначальное образованіе Локкъ получилъ въ вестминстерской монастырской школѣ, откуда въ 1651 году онъ перешелъ въ оксфордскій университетъ. Но ни грамматически-схоластическое образованіе въ Вестминстерѣ, ни схоластическая философія, которую ему пришлось изучать въ университетѣ, не удовлетворили его. Правда, произведенія нѣкоторыхъ схоластиковъ-номиналистовъ, особенно сочиненіе Вильгоккама - "Summa", оказали, повидимому, значительное вліяніе на позднѣйшее ученіе самого Локка, тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что изъ преподаванія въ оксфордскомъ университетѣ онъ вынесъ рѣшительное отвращеніе къ схоластической философіи. Сочиненія Декарта, напротивъ, привлекли его своею ясностью, и онъ внимательно изучалъ ихъ, хотя далеко не во всемъ соглашался съ ними. Изъ другихъ философовъ новаго времени Локкъ уже въ университетѣ познакомился съ произведеніями Бэкона, а также Гассенди и Гоббеса. Но съ наибольшимъ усердіемъ и увлеченіемъ занимался онъ естественными науками, особенно химіей, физикой и медициной, которую впослѣдствіи онъ даже избралъ предметомъ своихъ спеціальныхъ занятій и изучалъ ее подъ руководствомъ знаменитаго въ то время врача Сиденгама, явившагося реформаторомъ медицины и бывшаго однимъ изъ первыхъ представителей естественно-историческаго метода изслѣдованія болѣзней. Среди друзей Локка, кромѣ только что упомянутаго Сиденгама, мы видимъ также Роберта Бойля, одного изъ основателей новѣйшей химіи, съ которымъ Локкъ познакомился около 1660 года и затѣмъ въ теченіе всей послѣдующей жизни поддерживалъ самыя дружественныя отношенія. Весьма характернымъ для направленія и развитія ума Локка является еще и то, что, въ противоположность Декарту и другимъ раціоналистамъ, онъ не чувствовалъ никакой склонности къ математикѣ, хотя въ Оксфордскомъ университетѣ предметъ этотъ преподавался въ его время выдающимися учеными.

О разнообразныхъ интересахъ Локка, его успѣхахъ въ естественныхъ наукахъ и его личности лучше всего свидѣтельствуетъ намъ обширная переписка Локка съ многочисленными друзьями и отзывы о немъ его современниковъ. Сиденгамъ, напр., говорилъ про Локка, "что немного найдется людей", которые бы могли равняться съ нимъ въ дарованіяхъ, проницательности сужденій и чистотѣ нравственнаго характера, и - не найдется никого, кто превосходилъ бы его въ этихъ отношеніяхъ".

Въ Оксфордскомъ университетѣ Локъ пробылъ почти безвыѣздно цѣлыхъ 13 лѣтъ (1651 - 1664 г.), сперва какъ студентъ, а затѣмъ, по полученіи степени бакалавра въ 1656 г. и магистра въ 1658 г., въ качествѣ преподавателя греческаго языка и реторики, воспитателя студентовъ и въ послѣдній, 1664 г., - цензора нравственной философіи. Отъ первоначально предназначавшагося ему отцомъ богословскаго поприща удержало Локка его постоянно возраставшее стремленіе къ внутренней свободѣ религіозныхъ убѣжденій и его интересъ къ естественнымъ наукамъ. Правильныя занятія Локка этими науками были однако прерваны на время въ 1665 г., когда вслѣдствіе матеріальныхъ соображеній ему пришлось взять на себя должность секретаря при англійскомъ послѣ Вальтерѣ Венѣ и вмѣстѣ съ нимъ отправиться въ Клеве, ко двору Бранденбургскаго курфюрста, чтобы склонить послѣдняго къ сохраненію нейтралитета въ происходившей тогда войнѣ между Англіей и Голландіей. Возвратившись затѣмъ, приблизительно черезъ два съ половиной мѣсяца, въ Англію, Локъ отказывается отъ предложеннаго ему въ Лондонѣ мѣста секретаря при испанскомъ посольствѣ, и отправляется къ себѣ на родину въ графство Соммерсетъ съ цѣлью сдѣлать распоряженіе относительно небольшого наслѣдства, доставшагося ему послѣ смерти отца. Здѣсь онъ также остается всего около двухъ мѣсяцевъ и занимается, главнымъ образомъ, метеорологическими наблюденіями, дѣлая снимки восхожденія на крутую гору съ барометромъ, присланнымъ ему Бойлемъ.

Въ началѣ мая 1666 года Локкъ возвращается въ Оксфордъ и снова устраивается при университетѣ на казенный счетъ въ коллегіи Христовой Церкви, продолжая заниматься метеорологіей, химіей и, особенно, медициной. Приблизительно къ этому времени относится и знакомство Локка съ Сиденгамомъ. Въ іюлѣ того же года Локкъ знакомится съ лордомъ Ашлеемъ (Ashley), впослѣдствіи первымъ графомъ Шефтсбери, и съ іюня слѣдующаго 1667 года поселяется въ его домѣ въ Лондонѣ (въ такъ-наз. Exeter house), въ качествѣ домашняго врача и воспитателя единственнаго 16-лѣтняго сына лорда. Въ слѣдующемъ, 1668-мъ, году Локку приходится однако на время покинуть домъ лорда Ашлея, вслѣдствіе принятаго имъ предложенія сопровождать графа Нортумберландскаго въ его путешествіи по Франціи и Италіи. Но уже въ томъ же году, по смерти графа Нортумберландскаго въ Римѣ, Локкъ возвращается въ Лондонъ и съ этихъ поръ въ теченіи цѣлаго ряда лѣтъ живетъ большей частью въ домѣ графа Шефтсбери, исполняя сперва различныя частныя порученія и обязанности воспитателя, а затѣмъ просто въ качествѣ друга всей семьи графовъ Шефтсбери. При этомъ, насколько позволяетъ время, Локкъ продолжаетъ заниматься и естественными науками, и медициной. Уже въ ноябрѣ 1668 года Локкъ былъ избранъ членомъ "Лондонскаго королевскаго общества" естественныхъ наукъ, а въ 1669 г. сталъ

членомъ его совѣта. Къ этому же времени, именно къ 1670 г., относятся и первыя работы Локка надъ главнымъ его философскимъ сочиненіемъ "Опытъ о Человѣческомъ Умѣ", начатыя имъ по настоятельному совѣту друзей, обсуждавшихъ въ частныхъ бесѣдахъ съ нимъ различные философскіе вопросы.

Въ 1672 году, когда лордъ Ашлей сталъ графомъ Шефтсбери и канцлеромъ Англіи, Локкъ получилъ мѣсто секретаря по дѣламъ "о раздачѣ бенефицій" (of the presentation of benefices), а въ слѣдующемъ 1673 году занялъ еще болѣе важную должность секретаря "въ совѣтѣ торговли и плантацій" (secretary to the council of trade and plantations), но уже въ томъ же (1673) году Локкъ потерялъ это мѣсто, такъ какъ графъ Шефтсбери впалъ въ это время въ немилость у короля и долженъ былъ оставить занимаемый имъ постъ. Вообще говоря, съ 1672 года характеръ жизни и дѣятельности Локка значительно измѣняется: изъ ученаго и философа онъ становится теперь довольно видными общественнымъ и политическимъ дѣятелемъ, продолжая въ то же время, въ часы досуга, работать и надъ своимъ главнымъ философскимъ произведеніемъ.

Въ 1675 году Локкъ, вслѣдствіе ухудшившагося состоянія своего здоровья, отправляется во Францію, въ Монпелье, гдѣ остается въ теченіе двухъ лѣтъ, занимаясь разнаго рода литературными трудами. Здѣсь онъ впервые знакомится съ молодымъ Томасомъ Гербертомъ, позднѣе графомъ Пемброкъ, которому онъ посвящаетъ впослѣдствіи свой "Опытъ о человѣческомъ умѣ". Изъ Монпелье Локкъ ѣдетъ затѣмъ въ Парижъ и въ продолженіе полутора лѣтъ вращается здѣсь въ кругу выдающихся ученыхъ того времени, пока въ 1679 году графъ Шефтсбери, который снова дѣлается въ это время президентомъ совѣта, не отзываетъ его обратно въ Англію. Однако графъ Шефтсбери, за свое слишкомъ энергичное сопротивленіе абсолютистическимъ стремленіямъ короля и противодѣйствіе католической партіи, и на этотъ разъ скоро впалъ въ немилость, былъ лишенъ своего поста и даже заключенъ въ крѣпость (въ Тоуеръ). Оправданный черезъ полтора года судомъ присяжныхъ въ процессѣ, начатомъ противъ него королевскимъ дворомъ, Шефтсбери, хотя и былъ освобожденъ изъ заключенія, тѣмъ не менѣе счелъ за лучшее покинуть Англію и отправился въ Голландію, въ Амстердамъ, подъ покровительство штатгальтера Вильгельма Оранскаго, гдѣ и умеръ въ 1683 году. По отъѣздѣ Шефтсбери Локкъ нѣкоторое время еще оставался въ Лондонѣ, но затѣмъ въ 1681 году переѣхалъ въ Оксфордъ, поселился въ Коллегіи Христовой Церкви и снова предался своимъ любимымъ занятіямъ медициной и философіей. Къ этому времени относится и знакомство Локка съ семьею извѣстнаго богослова-философа Ральфа Кедварта, съ дочерью котораго, впослѣдствіи Lady Masham, Локкъ находился въ самыхъ дружескихъ отношеніяхъ въ теченіе всей своей послѣдующей жизни. Но и въ Оксфордѣ Локку, какъ сторонику партіи Шефтсбери,

далось остаться недолго. Подозрительное отношеніе правительства дѣлало пребываніе Локка въ Англіи не безопаснымъ и уже къ концу 1683 года заставило его послѣдовать примѣру Шефтсбери. Онъ переселяется въ Голландію и сначала живетъ въ Амстердамѣ, а потомъ, когда англійское правительство потребовало его выдачи, - попеременно въ разныхъ городахъ: Утрехтѣ, Кливѣ, Амстердамѣ и др.

Въ Голландіи Локкъ прожилъ около пяти лѣтъ, пользуясь значительно большимъ, чѣмъ въ Англіи, научнымъ досугомъ и пріобрѣтая новыя знакомства. Здѣсь онъ почти закончилъ свое главное сочиненіе и въ 1685 году обнародовалъ первое изъ своихъ знаменитыхъ писемъ въ защиту вѣротерпимости, вышедшее сперва безъ его подписи. Въ 1688 году Локкъ самъ составилъ краткое извлеченіе изъ уже готоваго тогда "Опыта о человѣческомъ умѣ" и напечаталъ это извлеченіе во французскомъ переводѣ, сдѣланномъ его другомъ, молодымъ литераторомъ Le Clerc'омъ въ издаваемой послѣднимъ Bibliothèque universelle. Происшедшая въ Англіи въ томъ же 1688 году новая революція, кончившаяся свержеиіемъ послѣдняго Стюарта, Іакова II, и восшествіемъ на престолъ Вильгельма Оранскаго, доставила Локку возможность вернуться на родину. И дѣйствительно, въ слѣдующемъ, 1689 году, мы видимъ Локка уже въ Англіи, въ Лондонѣ, гдѣ онъ съ этого времени вступаетъ на поприще блестящей публицистической дѣятельности въ 1689 году появляются въ печати второе и третье письмо Локка о терпимости, двѣ статьи "О гражданскомъ правительствѣ" (The Treatise on government), имѣвшія своею цѣлью оправданіе происшедшаго государственнаго переворота, и три небольшихъ сочиненія о монетномъ дѣлѣ, свидѣтельствовавшія о способности ихъ автора обсуждать серьезные политико-экономическіе вопросы; наконецъ, въ 1689-90 гг. выходитъ въ свѣтъ и главное сочиненіе Локка "Опытъ о человѣческомъ умѣ" (An essays concerniny human understanding).

По пріѣздѣ своемъ въ Англію Локкъ отклоняетъ отъ себя, сдѣланное ему уже въ 1689 г., предложеніе новаго правительства отправиться посломъ въ Бранденбургъ и занимаетъ довольно скромную должность commissioner of appeals (секретаря по дѣламъ пріема разнаго рода жалобъ) съ почти номинальными обязанностями, что даетъ ему возможность безъ особенныхъ помѣхъ продолжать свои литературныя занятія. Въ 1693 г. появляется въ печати сочиненіе Локка о воспитаніи (Some Thoughts on edoucation), оказавшее, какъ извѣстно сильное вліяніе на педагогическіе взгляды Руссо, развитые имъ въ "Эмилѣ", а черезъ два года, въ 1695 г., и его главное богословское сочиненіе "О разумности христіанства, какъ оно изложено въ Св. Писаніи" (The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scrip-

tures) [x], разсматривающее христіанство прежде всего какъ религію любви и уже содержащее въ себѣ начала философскаго деизма. Въ 1696 г. Локк беретъ на себя нѣсколько болѣе важную должность коммиссіонера торговли и колоній (commissioner of trade and plantations) и остается въ ней до 1700 года, когда приступы астмы заставляютъ его отказаться отъ всякой государственной службы. Съ этихъ поръ Локкъ уже почти безвыѣздно живетъ въ домѣ дружески расположеннаго къ нему семейства лорда Френсиса Машемъ въ прекрасномъ по мѣстоположенію и климату имѣньи леди Машемъ въ Oates' въ графствѣ Эссексъ. Здѣсь посѣщали Локка его знакомые и друзья, среди которыхъ мы видимъ Исаака Ньютона, Антона Коллинза, третьяго графа Шефтбери и многихъ другихъ знаменитыхъ мыслителей и писателей того времени.

Въ послѣдніе годы своей жизни Локкъ сталъ особенно религіознымъ и большую часть своего времени проводилъ въ изученіи Св.Писанія, находя въ этомъ глубокое душевное удовлетвореніе. Когда въ 1704 году онъ началъ чувствовать приближеніе смерти, заботой его стало достойнымъ образомъ приготовиться къ оставленію земной жизни. Онъ написалъ въ это время нѣсколько весьма интересныхъ писемъ къ своимъ друзьямъ, въ которыхъ онъ подводитъ итоги своей жизни и убѣждаетъ ихъ помнить, "что настоящая жизнь есть лишь сцена пустоты, которая скоро проходитъ и не даетъ никакого прочнаго удовлетворенія, кромѣ сознанія сдѣланнаго добра и надежды на другую жизнь". Наканунѣ смерти Локка Lady Masham была одна въ его комнатѣ и въ теченіе всего дня не отходила отъ его постели, онъ убѣждалъ ее"смотрѣть на этотъ міръ, лишь какъ на состояніе приготовленія къ лучшему" и просилъ помянуть его на вечерней молитвѣ. Его просьба была исполнена всей семьей лорда Машемъ и это доставило ему большую радость. Наступившую ночь онъ провелъ безъ сна, а на слѣдующій день, 28 октября 1704 г., Локка уже не было въ живыхъ.

Личность и характеръ Локка внушали глубокое уваженіе его современникамъ и искреннюю любовь его друзьямъ, сохранившимъ о немъ самую лучшую и благодарную память. Наиболѣе вѣрной характеристикой Локка является, быть можетъ, слѣдующая имъ самимъ сочиненная надгробная надпись:

"Странникъ, остановись! Здѣсь лежитъ Джонъ Локкъ. Если ты спросишь его чѣмъ онъ былъ, - онъ отвѣтитъ тебѣ, что его посредственность не мѣшала ему быть довольнымъ своей жизнью. Воспитанный въ наукахъ, онъ достигъ того, что служилъ только истинѣ. Научись этому изъ его сочиненій, о томъ, что осталось отъ него, они разскажутъ тебѣ вѣрнѣе, чѣмъ сомнительныя сло

[x] Изъ другихъ произведеній Локка, кромѣ многихъ неоконченныхъ статей на разныя темы, здѣсь слѣдуетъ упомянуть лишь два, впрочемъ также неоконченныя сочиненія: 1) On the conduct of understanding (О руководствѣ разума), долженствовавшее войти въ четвертое изданіе "Опыта" (1700 г.), какъ особая глава его, и 2) Elements of natural philosophy, оставшееся ненапечатаннымъ при жизни Локка.

похвалы, написанныя на могильной плитѣ. Его добродѣтели, если онѣ и
ли у него, не удовлетворяли его настолько, чтобы выставлять ихъ тебѣ
качествѣ образца, его недостатки да будутъ погребены вмѣстѣ съ нимъ.
ли ты требуешь указанія, какъ слѣдуетъ проходить жизненный путь, то ты
ѣешь его въ Евангеліяхъ; ты не найдешь тамъ примѣра порока, но найдешь
имѣръ смерти, а это и здѣсь, и въ будущемъ мірѣ приноситъ счастье".

"Родился 29 августа 1632"

"Умеръ 28 октября 1704 г."

Такими являются передъ нами жизнь и личность Локка. Теперь намъ предстоитъ перейти къ изложенію его теоретической философіи, т.е. его "Опыта о человѣческомъ умѣ", впервые появившагося въ печати въ 1689-90 г. Локкъ по всей своей натурѣ, по всему складу своего ума былъ рѣшительнымъ врагомъ отвлеченно-разсудочнаго мышленія и умозрительныхъ системъ. разработкѣ отдѣльныхъ философскихъ проблемъ, какъ и въ своихъ общихъ построеніяхъ, онъ всецѣло держался традиціи Бэкона. Но не смотря на это ккъ не избѣжалъ также серьезнаго вліянія со стороны картезіанцевъ и, обенно, самого Декарта, съ сочиненіями котораго онъ познакомился, какъ знаемъ, уже въ университетѣ. Философія Локка представляетъ изъ себя этому въ значительной мѣрѣ попытку примирить и синтезировать раціоналистическую философію Декарта съ эмпиризмомъ Бэкона. Тѣмъ не менѣе главное сочиненіе Локка все проникнуто духомъ постоянной оппозиціи ученіямъ ртезіанцевъ. Насколько тѣ были односторонніе раціоналисты, настолько онъ односторонній эмпирикъ его сочиненіе вслѣдствіе этого въ значительной степени полемическое, имѣющее въ виду опроверженіе существующихъ лософскихъ теорій, - въ этомъ его главный, коренной недостатокъ. Односторонность послѣдующей англійской школы уже очень замѣтна въ знаменитомъ оизведеніи ея основателя. Въ немъ явно сказывается и стремленіе къ грубому уподобленію процессовъ духовныхъ процессамъ физической природы, ракоторыя игнорируются и искажаются наиболѣе важныя и своеобразныя ленія духа, и связанная съ нимъ склонность къ утомительно подробному и то же время иногда довольно поверхностному, руководимому предвзятыми зями анализу психическихъ и гносеологическихъ фактовъ. Локкъ не рѣлъ задачи, которую себѣ поставилъ, да и трудно было рѣшить ее сразу. ъ даже направилъ на ложный путь ея разрѣшеніе, - путь, который привелъ о послѣдователей къ полному скептицизму и совершенно превратному поманію духовной жизни. Но его великая заслуга уже въ томъ, что онъ эту дачу поставилъ, понялъ всю ея важность и по крайней мѣрѣ приступилъ къ разрѣшенію съ очень внимательнымъ и широко задуманнымъ анализомъ. Сочиненіе Локка состоитъ изъ четырехъ книгъ. Уже первая книга его со-

вершенно опредѣляетъ его направленіе. Мы знаемъ, какую важную роль въ системѣ Декарта играло ученіе о врожденныхъ идеяхъ. И вотъ, первая книга "Опыта о человѣческомъ умѣ" посвящена опроверженію и отрицанію этой теоріи врожденности идей. Главное положеніе, которое развивается во всей первой книгѣ, состоитъ въ той мысли, что никакихъ врожденныхъ идей нѣтъ Всѣ понятія, которыя считаютъ врожденными, на дѣлѣ получены изъ опыта . Доказывается это слѣдующимъ образомъ въ умѣ существуетъ только то, что имъ сознается. Слѣдовательно, если существуютъ въ умѣ врожденныя идеи или принципы, они всегда и всѣми должны сознаваться въ своемъ содержаніі Но подтверждаютъ ли это факты? Существуютъ ли въ нашемъ умѣ такія идеи положенія, которыя всегда сознавались бы нами съ одинаковой ясностью? Мы видимъ на практикѣ прямо противоположное. Прежде всего врожденными считаются аксіомы, напр., логическое положеніе. что есть, не можетъ въ то же время не быть. Но точно ли всѣ и всегда сознаютъ безусловную достовѣрность этой аксіомы. Возьмемъ для примѣра новорожденныхъ дѣтей, идіотовъ и, наконецъ, просто необразованныхъ людей -- и мы несомнѣнно убѣдимся, что они не имѣютъ о подобныхъ аксіомахъ ни малѣйшаго понятія. Признакомъ врожденности обыкновенно считается общее согласіе всѣхъ съ какими-нибудь сужденіями, которое является тотчасъ же, какъ только узнаютъ дѣйствительный смыслъ ихъ. Но люди, которые соглашаются съ какими-нибудь истинами, впервые только узнавъ ихъ, прежде о нихъ не подозрѣвали. Съ другой стороны и объ эмпирическихъ истинахъ можно сказать, что мы соглашаемся съ ними, какъ скоро ихъ содержаніе и смыслъ стали для насъ вполнѣ ясными, и притомъ - нерѣдко даже прежде всякихъ отвлеченныхъ истинъ: Что розга не вишня ребенокъ знаетъ гораздо раньше, чѣмъ понимаетъ форму лу логической аксіомы противорѣчія. Но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, конечно, врожденности эмпирическихъ истинъ. Все это возраженіе имѣетъ силу лишь противъ самыхъ грубыхъ защитниковъ врожденности. Врожденность у мыслителей болѣе глубокихъ обыкновенно понимается лишь какъ природная, всѣмъ людямъ одинаково присущая склонность къ образованію идей, содержаніе которыхъ творится духомъ, а не почерпается извнѣ. Такъ понималъ ее и Декартъ. Его исказили въ этомъ пунктѣ и придали его ученію несравненно болѣе грубую форму его позднѣйшіе ученики, къ которымъ собственно и относится возраженіе Локка.- Разобравъ вопросъ о врожденности общихъ теоретическихъ истинъ, Локкъ переходитъ къ истинамъ нравственнымъ. Онъ доказываетъ, что начала нравственности, понятія о добромъ и зломъ, врождены еще менѣе. Для нихъ не существуетъ даже того критерія, который прилагается къ аксіомамъ. Они не только не вызываютъ общаго согласія, и въ нихъ царитъ полная условность; эти понятія разнообразятся и по наро-

самъ и религіямъ. Прочною почвою для нравственныхъ сужденій считается сидящая въ каждомъ человѣкѣ совѣсть, но совѣсть есть только наше мнѣ - ніе, которое мы составили о своихъ поступкахъ; у каждаго совѣсть своя. Одинъ по совѣсти совершаетъ поступки, которые другой осуждаетъ также по совѣсти. Далѣе, самая идея о Божествѣ не представляетъ собою ничего врожденнаго. Если бы она была врождена, то атеисты не могли бы суще - ствовать. Но они не только встрѣчаются, но можно наблюдать цѣлые наро - ды, которые никогда ничего не слыхали о Богѣ и не имѣютъ о Немъ ни ма - лѣйшаго представленія. Да и тѣ народы, у которыхъ понятіе о Богѣ суще - ствуетъ, далеко не одинаково его себѣ представляютъ. Напротивъ разнооб - разіе понятій о Богѣ огромно. Грубый антропоморфизмъ дикарей съ одной стороны и отвлеченныя воззрѣнія философовъ съ другой - много ли есть между ними общаго?

Лекція 31.

Въ прошлой лекціи я началъ излагать Вамъ сочиненіе Локка "Опытъ о человѣческомъ умѣ" и остановился на второй книгѣ этого сочиненія. Изъ предшествующаго изложенія мы знаемъ уже, что къ какому бы содержанію душевной жизни мы ни обратились, мы нигдѣ не найдемъ въ ней врожденныхъ идей. Итакъ, въ душѣ врожденнаго ничего нѣтъ. Откуда же она получаетъ свое содержаніе, откуда возникаютъ идеи? Рѣшенію этого вопроса и посвящена вторая книга сочиненія Локка. Душа первоначально есть tabula rasa (гладкая доска). Ее можно сравнить съ бѣлымъ неисписаннымъ листомъ бумаги. Источникъ всѣхъ нашихъ познаній - опытъ. Въ опытѣ мы наблюдаемъ, во-1) внѣшніе, чувственные предметы, во-2) собственныя внутреннія душевныя состоянія и дѣятельность (напр., мышленіе, акты воли, радости, страданія). Такимъ образомъ источникъ опыта въ насъ двоякій. 1) ощущеніе, т.е. воспріятіе внѣшняго міра, 2) рефлексія. Этимъ именемъ Локкъ обозначаетъ самонаблюденіе, или то, что на современномъ философскомъ языкѣ называется внутреннимъ чувствомъ въ его отличіи отъ внѣшняго, т.е. воспріятіе своей собственной внутренней жизни. Въ умѣ нѣтъ ни одной идеи, которая не произошла бы однимъ изъ этихъ путей. Ребенокъ не наблюдаетъ себя, да у него и вообще еще мало внутреннихъ движеній, онъ весь поглощенъ впе - чатлѣніями внѣшняго міра (Можно думать, что еще и до рожденія, въ утробѣ матери, онъ испытываетъ нѣкоторыя внѣшнія ощущенія). Только съ раз - витіемъ его сознанія постепенно къ этимъ чувственнымъ, изъ внѣшняго опы - та полученнымъ, идеямъ присоединяются другія, воспроизводящія его собственную духовную жизнь. Душа пробуждается тѣмъ болѣе, чѣмъ большимъ количествомъ матеріала она наполняется. Безъ опытнаго матеріала душа не

имѣла бы ни одной мысли. Поэтому Декартъ и его послѣдователи были неправы, когда утверждали, что сущность души заключается въ мышленіи, что она мыслитъ всегда и не зависитъ отъ ощущеній, которыя въ ней возникаютъ. Локкъ, напротивъ, настаивалъ на томъ, что мысль есть продуктъ ощущеній. Въ этомъ смыслѣ совершенно справедливо, слѣдовательно, утвержденіе, что ничего нѣтъ въ разумѣ, чего прежде не было бы въ чувствѣ (Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu). Въ своихъ высочайшихъ идеалахъ, въ отвлеченнѣйшихъ разсужденіяхъ мысль, по крайней мѣрѣ если имѣть въ виду ея содержаніе, не выходитъ изъ круга идей, доставляемыхъ ощущеніемъ и опытомъ.

По Локку существуетъ два рода идей: идеи простыя и сложныя. Простыми называются такія идеи, которыя прямо и непосредственно доставляются ощущеніемъ и рефлексіей; онѣ представляютъ собою какъ бы впечатлѣнія внѣшняго и внутренняго чувства - то, что въ нихъ дано прямо и составляетъ, такъ сказать, сырой матеріалъ опыта. По отношенію къ простымъ идеямъ душа совершенно пассивна. Впечатлѣнія внѣшняго и внутренняго чувства вторгаются въ душу помимо ея воли; въ отношеніи къ нимъ ее можно сравнить съ зеркаломъ, которое невольно отражаетъ предметы, поставленные передъ нимъ.

Такимъ образомъ, воспринимая простыя идеи - душа пассивна, напротивъ, образуя идеи сложныя - душа дѣятельна. Однажды получивъ простыя идеи, душа оказывается способной повторять ихъ (т.е. вспоминать) и соединять между собой въ самыя сложныя комбинаціи; этимъ путемъ она создаетъ цѣлый міръ идей сложныхъ, которыя составляютъ содержаніе нашего мышленія. Но такое образованіе сложныхъ идей ограничивается только различнымъ сочетаніемъ идей простыхъ. Этимъ творчество души исчерпывается. Душа совершенно безсильна создать хотя бы только одну простую идею. Элементы всѣхъ идей должны быть возбуждены въ душѣ заранѣе черезъ переживаніе непосредственныхъ душевныхъ состояній.

Итакъ, сложныя идеи создаются нами, но создаются изъ идей, которыя должны быть уже даны заранѣе. Простыя идеи доставляются намъ или 1) посредствомъ одного какого-нибудь внѣшняго чувства, или 2) посредствомъ нѣсколькихъ, или 3) черезъ одну рефлексію, или 4) и черезъ рефлексію, и черезъ внѣшнія чувства въ одно и то же время. Напримѣръ, простыя идеи отдѣльныхъ внѣшнихъ чувствъ даны намъ въ звукахъ, цвѣтахъ, запахахъ. Сюда же относится идея непроницаемости, которую доставляетъ осязаніе -идея чрезвычайно важная, потому что въ ней выражается для насъ сущность матеріи. Въ отличіе отъ Декарта, Локкъ рядомъ съ протяженностью ставитъ непроницаемость, какъ существенный признакъ вещества. Другія идеи пріобрѣ-

таются посредствомъ двухъ внѣшнихъ чувствъ. Таковы, напримѣръ, идеи пространства, фигуры, движенія, которыя получаются изъ зрѣнія и осязанія. Далѣе, рефлексія даетъ намъ идеи о мышленіи, о волѣ. Наконецъ, изъ соединенія рефлексіи съ внѣшними чувствами возникаютъ идеи удовольствія, страданія, бытія, единства. Вотъ основные элементы, изъ которыхъ слагается всякое познаніе.

Теперь возникаетъ вопросъ: получаемыя нами изъ внѣшнихъ чувствъ идеи предоставляютъ ли вѣрныя копіи вещей? Наши воспріятія даютъ ли вполнѣ точную картину того, что существуетъ внѣ насъ? Въ большинствѣ случаевъ - - нѣтъ, онѣ также мало сходны съ предметомъ, ихъ вызвавшимъ въ нашей душѣ, какъ названія и слова, нами употребляемыя въ разговорѣ, не похоки на идеи, которыя они обозначаютъ. Наши ощущенія и предметы, ихъ возбудившіе - это вещи, совсѣмъ различнаго порядка. Впрочемъ, Локкъ не доводитъ до послѣдняго вывода этихъ соображеній. Онъ остановился на полдорогѣ и объявилъ, что изъ общаго правила о несоотвѣтствіи между нашими ощущеніями и внѣшнимъ міромъ существуютъ исключенія, что между воспринимаемыми качествами тѣлесной дѣйствительности различаются двѣ основныя категоріи: 1) КАЧЕСТВА ПЕРВИЧНЫЯ. Эти качества въ дѣйствительности принадлежатъ вещамъ и наши воспріятія вѣрно ихъ воспроизводятъ. Таковы, напримѣръ, непроницаемость, величина, фигура, движеніе - вообще геометрическія и физическія свойства тѣлъ. 2) Другія свойства, напримѣръ, цвѣта, звуки, вкусы, запахи въ самыхъ вещахъ уже не существуютъ. Всѣ эти свойства - только ощущенія, или чисто субъективныя воспріятія, которыя вызываются въ насъ различными дѣйствіями предметовъ на органы нашихъ чувствъ Они выражаютъ способность внѣшнихъ тѣлъ возбуждать въ насъ ощущенія посредствомъ первичныхъ (т.е. дѣйствительныхъ) своихъ качествъ. Эти свойства Локкъ называетъ ВТОРИЧНЫМИ КАЧЕСТВАМИ ВЕЩЕЙ. Отъ этихъ первичныхъ и вторичныхъ качествъ Локкъ отличаетъ еще нѣкоторый третій классъ качествъ тѣлъ или то, что онъ называетъ СИЛАМИ. Силы суть, по Локку, опредѣленныя свойства вещей, благодаря которымъ онѣ получаютъ возможность дѣйствовать другъ на друга и производить въ величинѣ, формѣ, сложеніи и движеніи другихъ вещей такія измѣненія, что эти послѣднія начинаютъ дѣйствовать на наши органы чувствъ иначе, чѣмъ прежде. Сюда относится, напр. сила солнца дѣлать воскъ бѣлымъ, сила огня расплавлять металлы и т.п. Впослѣдствіи Вы увидите, что ученики Локка не остановились на этомъ, сдѣланномъ имъ, ограниченіи и раздѣленіи всѣхъ качествъ вещей на первичныя и вторичныя: они всѣ воспринимаемыя качества признали вторичными, т. е. дѣйствительную природу вещей невыражающими, и черезъ это пришли къ полному скептицизму и даже отрицанію тѣлеснаго міра.

Образованіе идей сложныхъ предполагаетъ: 1) воспріятіе, потому что безъ него не было бы никакого матеріала для душевной дѣятельности; 2) способность удержанія идей (память); 3) различеніе идей между собою; 4) сравненіе, т.е. установленіе отношеній между ними; 5) сложеніе идей, т.е. сочетаніе нѣсколькихъ идей въ одну и 6) отвлеченіе. Всѣ эти дѣйствія соединяются, когда образуется какая-нибудь сложная идея. Между указанными способностями, способность отвлеченія одна изъ самыхъ важныхъ. Отъ нея зависитъ существованіе языка. Безъ нея нужно было бы безконечное множество словъ, потому что каждую идею приходилось бы обозначать особымъ названіемъ. Но умъ нашъ обобщаетъ признаки наблюдаемыхъ предметовъ и образуетъ искусственные роды и виды явленій.

Въ общемъ результатъ ученія о сложныхъ идеяхъ у Локка тотъ, что онѣ представляютъ собою продуктъ различнаго соединенія простыхъ идей, при чемъ это соединеніе имѣетъ, главнымъ образомъ, характеръ сложенія, слиянія и сопоставленія простыхъ идей между собой. Всѣ понятія, возникающія въ нашемъ умѣ, образуются, по Локку, какъ мы видѣли, изъ того первоначальнаго матеріала, который даетъ опытъ. Локкъ старается оправдать этимъ опредѣленіе процесса отвлеченія, какъ сочетанія и слиянія простыхъ идей въ извѣстные сложные комплексы. Такъ возникаютъ, по Локку, напр. идеи мѣста, фигуры, разстоянія, представляющія собой видоизмѣненія или МОДУСЫ простой идеи пространства. Точно такіе идеи часа или года суть модусы идеи смѣны или длительности. Идеи чиселъ - видоизмѣненія общей идеи количества, которая сама получилась изъ простой идеи единства.

Даже идеи, которыя, повидимому, очень далеко стоятъ отъ чувственнаго воспріятія, напримѣръ, идеи вѣчности, безконечности, неизмѣримости также суть произведенія идей простыхъ, т.е. данныхъ опыта. Возьмемъ, напримѣръ, идею безконечности, которая въ школѣ Декарта считалась врожденной. Отстаивая это мнѣніе, картезіанцы разсуждали приблизительно слѣдующимъ образомъ. Они спрашивали: при какихъ условіяхъ ограниченное существо можетъ имѣть положительную идею безконечности? И отвѣчали такъ. это возможно лишь въ томъ случаѣ, если эта идея вложена самимъ Божествомъ въ нашу душу. Но правильно ли такое объясненіе и есть ли оно единственно возможное? Локкъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно, по его убѣжденію и эта идея безконечности и всѣ подобныя ей идеи образуются благодаря присущей нашему сознанію способности неограниченно расширять идеи пространства и времени, прибавляя къ каждому данному ряду (пространствъ или временныхъ сроковъ) новыя единицы. Откуда же возникаютъ наши понятія о вещахъ, о независимыхъ отъ насъ суб(

танціяхъ, когда все нами представляемое состоитъ изъ нашихъ воспріятій и есть только ихъ сумма? Многія простыя идеи и многія ощущенія являются постоянно вмѣстѣ. Замѣчая ихъ постоянное соединеніе, мы начинаемъ предполагать, что существуетъ что то такое, въ чемъ они всѣ вмѣстѣ коренятся, что устанавливаетъ ихъ взаимную связь. Это „ЧТО-ТО", полагаемое нами за воспріятіями, какъ ихъ реальная основа, мы называемъ СУБСТАНЦІЕЙ, или сущностью вещи Такое объясненіе происхожденія идеи о субстанціи чрезвычайно важно. Оно превращаетъ мысль о субстанціи въ произвольную гипотезу, въ которой притомъ не мыслится ничего опредѣленнаго. Оно представляетъ возникновеніе идеи о вещахъ въ такомъ свѣтѣ, дает ему видъ такого страннаго и безсодержательнаго процесса, что для насъ совершенно понятно, почему послѣдователи Локка дошли до совершеннаго отрицанія какихъ бы то ни было субстанцій, какихъ бы то ни было вещей въ природѣ и признали существованіе только явленій безъ всякой внутренней подкладки, явленій, которыя не воплощаютъ въ себѣ никакихъ силъ и реальностей.

Мы уже видѣли, что первый разрядъ сложныхъ идей у Локка представляютъ идеи различныхъ качествъ, видоизмѣненій, или, какъ онъ называлъ, МОДУСОВЪ вещей. Сюда относятся идеи мѣста, фигуры, времени, числа, безконечности, сюда же относятся и многія понятія изъ жизни нравственной, напримѣръ, идеи правды, лжи и т.д. Второй разрядъ сложныхъ идей составляютъ идеи субстанцій, т.е. вещей или существъ. Локкъ объяснялъ возникновеніе нашихъ идей о субстанціяхъ такимъ образомъ. такъ какъ мы замѣчаемъ, что многія впечатлѣнія постоянно сопровождаютъ другъ друга и образуютъ между собою какъ бы неразрывное цѣлое, то мы предполагаемъ существованіе нѣкотораго предмета, носителя, или субстрата свойствъ которыя выражаются впечатлѣніями. Такъ подъ словомъ солнце мы разумѣемъ то, что соединяетъ въ себѣ качества теплоты, свѣта, круглой формы и нѣкотораго опредѣленнаго движенія. Но что такое самый этотъ субстратъ, мы рѣшительно не знаемъ; мы измышляемъ его, чтобы объяснить постоянство нашихъ впечатлѣній, но какая его природа, на это мы никакъ не могли бы отвѣтить. Другой, болѣе общій примѣръ: веществомъ или матеріей мы называемъ то, чему присущи протяженность и непроницаемость. (Въ этомъ отличіе Локка отъ Декарта, который признавалъ одно только свойство вещества - протяженность). Но спросите насъ, что это за вещь, которой непроницаемость и протяженность принадлежатъ, - мы окажемся въ немаломъ затрудненіи. Такъ, индѣйцы спрашивали, на чемъ стоитъ земля? Онъ отвѣчалъ: „На большомъ слонѣ". Его спрашиваютъ опять „На чемъ же держится слонъ?" Онъ сказалъ. „На большой черепахѣ". Но когда отъ него продол

жали добиваться, что поддерживаетъ черепаху, онъ долженъ былъ объявить, что это нѣчто такое, о чемъ онъ никакого понятія не имѣетъ. Подобно индѣйцу и МЫ НЕ ИМѢЕМЪ НИКАКОГО ПОНЯТІЯ О СУБСТАНЦІЯХЪ ВЕЩЕЙ· мы знаемъ ихъ свойства и состоянія, но НЕ ЗНАЕМЪ ВЕЩЕЙ САМИХЪ ПО СЕБѢ. (Это воззрѣніе на субстанціи имѣло рѣшающее значеніе въ общихъ выводахъ Локка относительно предѣловъ и границъ человѣческаго познанія).

Третій разрядъ сложныхъ идей состоитъ изъ понятій о различныхъ отношеніяхъ между вещами. Самое обширное изъ отношеній, которому подлежатъ всѣ вещи безъ изъятія, есть отношеніе причины и слѣдствія. Мы наблюдаемъ постоянную измѣнчивость всѣхъ вещей и въ то же время замѣчаемъ, что измѣненія въ нихъ происходятъ не сами собой, а благодаря дѣйствію другихъ вещей: этимъ путемъ возникаетъ въ нашемъ умѣ идея о причинной связи между ними. (Объясненіе это еще очень обще и даже поверхностно: Локкъ не предчувствовалъ серьезности вопроса, которая стала очевидною для его послѣдователей).

Такъ объясняетъ Локкъ психологическое происхожденіе человѣческаго познанія. Къ этому объясненію тѣсно примыкаетъ его оцѣнка достовѣрности познанія и указаніе его границъ. Что такое познаніе въ самой общей его природѣ? По мнѣнію Локка ВСЯКОЕ ПОЗНАНІЕ ЕСТЬ СОЗНАНІЕ СВЯЗИ И СООТВѢТСТВІЯ, ИЛИ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ И НЕСООТВѢТСТВІЯ ДВУХЪ НАШИХЪ ИДЕЙ (въ нашемъ сознаніи, кромѣ идей, ничего не содержится, слѣдовательно во всѣхъ умственныхъ процессахъ приходится имѣть дѣло только съ ними). Этимъ опредѣленіемъ познанія непосредственно устанавливаются неизбѣжныя границы нашихъ познавательныхъ силъ познаніе не можетъ переступить предѣловъ, положенныхъ содержаніемъ нашихъ идей. Но что такое наши идеи? Простыя идеи, отъ которыхъ, по мнѣнію Локка, начинается всякое познаніе, суть наши впечатлѣнія, внутреннія состоянія души, вызванныя дѣйствіемъ въ себѣ неизвѣстныхъ силъ. Сложныя идеи составлены изъ простыхъ. въ нихъ также нѣтъ ничего, кромѣ душевныхъ впечатлѣній въ разнообразныхъ, иногда совершенно произвольныхъ сочетаніяхъ. Поэтому кругъ нашихъ возможныхъ познаній чрезвычайно ограниченъ. онъ не можетъ подняться надъ тѣмъ, что вноситъ въ наше сознаніе непосредственно пережитой нами опытъ. И прежде всего мы должны отказаться отъ познанія внутренней сущности вещей. Что такое матерія, наполняющая міръ? - Мы этого не знаемъ. Что такое духъ, который живетъ въ насъ и испытываетъ то, что составляетъ содержаніе всѣхъ нашихъ умственныхъ операцій? - И этого мы также не знаемъ. Мы, напримѣръ, рѣшительно не въ состояніи сказать, что наша душа - нематеріальное начало, или напротивъ вещественное явленіе? Можетъ ли вещество чувствовать и мыслить? Обыкновенно на это отвѣчаютъ отрицательно. Но

развѣ Богъ не въ силахъ дать какому-нибудь матеріальному составу способность воспріятія и пониманія? - А если у Бога нельзя отрицать такой способности, то дѣлается возможнымъ предположеніе, что душа есть только матеріальный феноменъ. Матеріалистическая и спиритуалистическая гипотезы борятся между собою, но эта борьба въ сущности неразрѣшима. Матеріалистическая гипотеза въ вопросѣ о душѣ имѣетъ за себя ровно столько же основаній, сколько и спиритуалистическая.

Итакъ вещей въ нихъ самихъ, въ ихъ дѣйствительной природѣ мы не знаемъ; наши идеи представляютъ только впечатлѣнія вещей на нашу душу, подлинная природа дѣйствующихъ существъ въ нихъ не отражается Такіе выводы, казалось бы, должны были приводить къ полному скептицизму, но Локкъ до него не доходитъ. Напротивъ, онъ рѣшительно возстаетъ противъ мысли, будто все наше знаніе обманчиво и призрачно. Онъ разсуждаетъ такъ нашимъ простымъ идеямъ несомнѣнно соотвѣтствуютъ реальности. Простыя идеи не могли бы возникнуть въ нашей душѣ, если бы онѣ не были возбуждены извнѣ. Нѣкоторыя изъ нихъ даже вполнѣ точно воспроизводятъ свойства вещей, - таковы, по мнѣнію Локка, всѣ идеи первичныхъ качествъ. Мы не только видимъ движеніе, - вещи въ самомъ дѣлѣ двигаются. Мы не только видимъ протяженность, но сами вещи дѣйствительно протяженны. То же самое слѣдуетъ сказать о непроницаемости и другихъ подобныхъ свойствахъ вещей. - Итакъ, главный источникъ достовѣрности нашего познанія - простыя идеи, т.е. то, что даетъ прямой опытъ, всѣ наши заключенія мы должны поэтому сообразовать съ тѣми указаніями, которыя содержатся въ непосредственномъ опытѣ, въ простыхъ идеяхъ. Гораздо менѣе достовѣрны познанія о реальномъ мірѣ, извлекаемыя изъ отвлеченной мысли. Они получаются изъ абстрактныхъ положеній, которыя состоятъ изъ сложныхъ идей. Но вѣдь сложныя идеи суть наши собственныя, въ большинствѣ случаевъ произвольныя созданія. Впрочемъ, для одной отвлеченной истины о реальномъ существованіи Локкъ дѣлаетъ полное исключеніе. имен но для истины бытія Божія. Онъ утверждаетъ, что существованіе Божества доказывается съ математической точностью и неизбѣжностью, и самъ даетъ в сьма распространенное доказательство бытія, чистой духовности и безконечнаго совершенства Бога.

Это доказательство и связанныя съ нимъ разсужденія представляютъ весьма интересный отдѣлъ въ сочиненіи Локка, потому что въ немъ наиболѣе ясно выражаются положительныя воззрѣнія Локка, - то, какъ онъ самъ смотрѣлъ на природу и дѣйствующія въ ней силы. Изъ этихъ разсужденій, составляющихъ содержаніе 9, 10 и 11-ой главъ 4-ой книги „Опыта о человѣческомъ умѣ", легко убѣдиться, что въ своихъ положительныхъ философ-

скихъ убѣжденіяхъ Локкъ стоялъ очень близко къ Декарту и только смягчалъ и нѣсколько ограничивалъ, съ своей точки зрѣнія, идеи картезіанской философіи. Такъ въ концѣ упомянутой 9-ой главы 4-ой книги сочиненія Локка, мы находимъ разсужденіе о достовѣрности познанія нашего собственнаго существованія, весьма близко подходящее къ уже знакомому намъ доказательству бытія нашего существа у Декарта.- „Что касается нашего собственнаго существованія", говоритъ здѣсь Локкъ, „то мы воспринимаемъ его столь ясно и столь достовѣрно, что оно не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ и не можетъ доказываться. для насъ нѣтъ ничего очевиднѣе нашего собственнаго существованія. Я мыслю, я разсуждаю, я чувствую удовольствіе и страданіе. Можетъ ли какое-нибудь изъ этихъ состояній быть для меня очевиднѣе моего собственнаго существованія? Если я сомнѣваюсь во всѣхъ другихъ вещахъ, то это самое сомнѣніе заставляетъ меня воспринимать мое собственное существованіе и не позволяетъ усумниться въ немъ." Въ связи съ этимъ ходомъ мысли, поразительно напоминающимъ Декарта, стоитъ у Локка и доказательство бытія Божія (см. главу 10-ую книги 4-ой „Опыта о человѣческомъ умѣ"). Въ самомъ дѣлѣ, хотя Богъ и не далъ намъ никакихъ врожденныхъ идей о Себѣ, однако ясное сознаніе нашего собственнаго существованія и непоколебимая увѣренность каждаго человѣка, что онъ есть НѢЧТО, въ связи съ столь же непреложнымъ убѣжденіемъ, что чистое ничто не можетъ произвести нѣчто реальное, по мнѣнію Локка, служитъ достаточнымъ основаніемъ для заключенія къ существованію бытія Бога, какъ первой причины всѣхъ отдѣльныхъ вещей. Если вѣрно, что есть отдѣльныя и ограниченныя мыслящія существа, значитъ есть и ихъ первая, вѣчная причина, т.е. нѣкоторое вѣчное, весьма могущественное и наиболѣе знающее существо. СОГЛАСЯТСЯ ЛИ ПРИ ЭТОМЪ ВСѢ ЛЮДИ НАЗЫВАТЬ ЭТО СУЩЕСТВО БОГОМЪ - ВЪ СУЩНОСТИ НЕВАЖНО. Сама вещь достаточно очевидна, а ИЗЪ НАДЛЕЖАЩАГО РАЗСМОТРѢНІЯ ИДЕИ О НЕЙ уже легко вывести, по мнѣнію Локка, „и всѣ другіе аттрибуты, которые мы должны приписать вѣчному Существу". Поэтому и Локкъ, подобно Декарту, считаетъ возможнымъ утверждать, что „бытіе Божіе мы знаемъ даже достовѣрнѣе, нежели бытіе всякой другой вещи". - Менѣе достовѣрнымъ является для насъ познаніе предметовъ внѣшняго міра (см. гл. 11 кн. 4-ой „Оп. о чел. умѣ"). Если „познаніе своего собственнаго бытія мы получаемъ черезъ интуицію, а бытіе Божіе, какъ было показано, ясно раскрывается намъ разсужденіемъ", то познаніе „существованія всякой другой вещи можно получить только черезъ ощущеніе". Слѣдовательно, познаніе человѣкомъ какого бы то ни было другого существа, кромѣ Бога, возможно лишь въ томъ случаѣ, когда такое существо

черезъ прямое воздѣйствіе на органы чувствъ становится предметомъ воспріятія субъекта. Но это воспріятіе, очевидно, уже не есть то непосредственное познаніе, которое даетъ намъ непоколебимую увѣренность въ бытіи нашего собственнаго существа, равно какъ оно не можетъ обладать и достовѣрностью того заключенія, которое убѣждаетъ насъ въ существованіи Бога. Въ данномъ случаѣ достовѣрно одно - „увѣренность въ томъ, что наши способности не обманываютъ насъ, есть величайшая возможная для насъ увѣренность въ бытіи матеріальныхъ существъ".

Итакъ бытіе насъ самихъ мы познаемъ непосредственно, а бытіе внѣшнихъ вещей черезъ посредство идей, имѣющихъ своимъ источникомъ воспріятіе. Наконецъ, въ бытіи Бога мы убѣждаемся при помощи заключенія отъ нашего собственнаго существованія къ его первой и вѣчной причинѣ. И въ своей окончательной формѣ эта истина бытія Божія также посредствуется, какъ мы видимъ, нѣкоторой идеей.

Съ другой стороны, кромѣ этихъ истинъ и особенно послѣдней - истины бытія Божія, которую Локкъ выставлялъ, какъ математически доказанную, онъ очень высоко ставилъ также тѣ ПОЗНАНІЯ, КОТОРЫЯ ОТНОСЯТСЯ НЕ КЪ РЕАЛЬНЫМЪ ВЕЩАМЪ ЧЕРЕЗЪ ИДЕИ, А КЪ САМИМЪ ИДЕЯМЪ, т.е. къ построяемымъ намиидеальнымъ концепціямъ нашего ума. Такова, по мнѣнію Локка, вся МАТЕМАТИКА. Въ ней мы изучаемъ не какія-либо внѣшнія намъ вещи, въ ихъ неизвѣстной природѣ, а построенія нашей собственной мысли, которыя мы беремъ такими, какими они въ насъ, напр. отвлеченно построенный кругъ, треугольникъ. Оттого, что идеальный кругъ или треугольникъ не существуютъ въ дѣйствительности, наше познаніе ихъ нисколько не уменьшается въ своей достовѣрности. Напротивъ, выводы и истины математики достовѣрны абсолютно, - они суть ВѢЧНЫЯ ИСТИНЫ и не только для насъ, но и для всѣхъ вещей, поскольку эти вещи совпадаютъ съ нашими идеями. Въ нашемъ идеальномъ познаніи мы усматриваемъ, слѣдовательно, такія отношенія, которыя должны раскрывать намъ всю природу, поскольку въ ней есть соотвѣтствіе этимъ идеальнымъ отношеніямъ. Таковы окончательные теоретико-познавательные взгляды Локка, очень сильно выдвигающіе чисто-умозрительный элементъ въ его гносеологіи. Однако Локкъ не пошелъ въ этомъ направленіи до конца и навсегда остался при утвержденіи совершенной непознаваемости сверхчувственной сущности вещей. Его теорія познанія остановилась, такъ сказать, на рубежѣ между эмпиризмомъ Бэкона и раціонализмомъ послѣдующихъ философовъ, особенно Лейбница.

Философія Локка есть выраженіе практическаго и положительнаго, чуждаго умозрительнымъ стремленіямъ духа народа, среди котораго она возникла. Въ этомъ ея сила и значеніе, но въ этомъ же ея односторонность

и слабость. Локкъ во многихъ отношеніяхъ былъ настоящимъ наслѣдникомъ Вильгельма Оккама, а также истиннымъ ученикомъ Бэкона и Гоббса. Вѣра въ опытъ, отождествленіе философіи съ общими выводами науки эмпирической, отрицаніе умозрительнаго познанія абсолютныхъ началъ, - всѣ эти убѣжденія, составлявшія особенность англійской мысли съ самаго момента ея зарожденія, нашли у него строгое оправданіе въ изслѣдованіи природы человѣческаго духа. Понятно, поэтому, что Локкъ далъ основной тонъ всѣмъ позднѣйшимъ теоріямъ англійской школы; она вся зиждется на немъ, послѣдовательно и до конца раскрывая то, что у него подразумѣвалось. Но въ то же время исключительно эмпирическое міросозерцаніе, психологически обоснованное, у него является впервые. Отчасти этимъ обстоятельствомъ, отчасти вообще робостью его ума предъ крайними и рѣзкими заключеніями, его природною умѣренностью и осторожностью - объясняются его колебанія и уступки общераспространеннымъ взглядамъ, его рѣшимость остановиться на полдорогѣ, не доводя до конца всего, что въ его идеяхъ содержалось. Принципы англійской философіи изложены имъ, развить ихъ и указать ихъ подлинный смыслъ онъ предоставилъ своимъ послѣдователямъ.

Лекція 32.

Исходный пунктъ теоріи Локка заключается, какъ мы видѣли, въ отрицаніи врожденныхъ идей. Онъ придаетъ этому вопросу огромную принципіальную важность и ставитъ въ зависимость отъ него судьбу всей философіи. Но, какъ мы уже знаемъ, врожденность у него понимается довольно узко и даже грубо. Всѣ его выводы опираются на одну общую мысль. если существуютъ врожденныя идеи, онѣ должны ежеминутно присутствовать въ сознаніи каждаго. При этомъ дѣло ему представлялось такъ или въ умѣ должны существовать врожденныя идеи именно въ этомъ смыслѣ постоянно сознаваемыхъ нами истинъ, или все познаніе доставлено исключительно однимъ опытомъ, а, слѣдовательно, опытомъ и ограничивается. Локкъ не замѣтилъ, что возможно и неоднократно высказывалось еще третье, среднее рѣшеніе вопроса, выходящее изъ этихъ произвольно поставленныхъ рамокъ. Можно предположить, что разумъ, хотя и отправляется отъ опыта, но лишь съ тѣмъ, чтобы тотчасъ же надъ нимъ возвыситься, сообразно съ требованіями своей природы, что изъ чувственныхъ данныхъ онъ создаетъ не чувственныя, идеальныя концепціи, что чувственный опытъ для него представляетъ только сырой матеріалъ, изъ котораго онъ создаетъ нѣчто новое, далеко не ограничивая свою дѣятельность механическимъ сложеніемъ

и разложеніемъ ощущеній и непосредственныхъ данныхъ самочувствія. Съ точки зрѣнія безпристрастной психологіи только такъ можно понять подлинные процессы человѣческаго ума. Мысль наша уже въ самыхъ элементарныхъ своихъ проявленіяхъ имѣетъ дѣло съ ОТВЛЕЧЕННЫМЪ, ИДЕАЛЬНЫМЪ, ВСЕОБЩИМЪ и въ этомъ смыслѣ съ самаго начала противоположна ощущенію, которое всегда даетъ единичное, индивидуальное, конкретное. Идеи разума (то, что мы на обыкновенномъ языкѣ называемъ мыслями) никогда не равняются простому скопленію отдѣльныхъ переживаемыхъ нами ощущеній или внутреннихъ впечатлѣній, поэтому ихъ нельзя отождествлять съ сочетаніями простыхъ идей (т.е. отдѣльныхъ состояній внѣшняго и внутренняго чувства), какъ то дѣлалъ Локкъ. Это особенно очевидно на понятіяхъ наиболѣе отвлеченныхъ, каковы, напримѣръ, понятія Бога, безконечной вселенной или государства, права, нравственности, или еще болѣе отвлеченныя понятія бытія, небытія, про нихъ никто не могъ бы сказать, изъ какихъ именно элементарныхъ ощущеній они состоятъ. Такія понятія (а ихъ въ нашемъ умѣ чрезвычайно много) представляли бы фактъ совершенно необъяснимый, если бы въ самомъ дѣлѣ все ихъ содержаніе исчерпывалось совокупностью заключающихся въ нихъ простыхъ идей. Что вопросъ дѣйствительно не во врожденности идей, а въ ТВОРЧЕСКОЙ СИЛѢ РАЗУМА, лучшее доказательство тому находимъ въ исторіи философіи. Большинство умозрительныхъ философовъ (и, надо сказать, самые глубокіе и вліятельные между ними) не признавали врожденности въ той наивной формѣ, которую опровергаетъ Локкъ. Они утверждали только СКЛОННОСТЬ разума, присущую ему ВНУТРЕННЮЮ НЕОБХОДИМОСТЬ образованія высшихъ идей, для которой идеи чувственнаго опыта служатъ лишь исходными пунктами. Такъ думали Платонъ, Аристотель, знаменитѣйшіе схоластики, - наприм., Ѳома Аквинскій, наконецъ, въ новое время, самъ Декартъ. Спиноза, Лейбницъ и великіе мыслители послѣдующаго времени также держались этого взгляда на духъ, не признавая той роковой дилеммы, которую выставлялъ Локкъ.

Изъ этого ясно, что самый споръ о томъ, въ чемъ источникъ высшаго знанія, въ разумѣ или въ опытѣ, - основывается на недоразумѣніи. Когда говорятъ, истину доставляетъ только опытъ - вопросъ весь въ томъ, какъ понимать это слово: „доставляетъ". Что мысль первоначально отправляется отъ опыта - это признаетъ большинство философовъ, если не всѣ. Крайнимъ эмпирикамъ (какимъ въ этомъ пунктѣ является Локкъ, и въ особенности его послѣдователи) приходится утверждать гораздо болѣе, - что въ мысли ничего больше и нѣтъ и быть не можетъ, кромѣ повтореннаго опыта въ его непосредственной чувственной формѣ, т.е. кромѣ ощущеній

внѣшняго и внутренняго чувства въ различныхъ произвольныхъ сочетаніяхъ, - предположеніе совершенно не выдерживающее безпристрастной психологической критики. Локкъ утверждалъ, что въ умѣ нѣтъ ничего врожденнаго. Лейбницъ, разбирая въ своихъ „Новыхъ опытахъ о человѣческомъ умѣ" воззрѣнія Локка, отвѣчалъ на это такъ. „въ разумѣ нѣтъ ничего врожденнаго, кромѣ самого разума" (Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu nisi ipse intellectus). Въ этомъ возраженіи заключается глубокая истина. Мнѣніе Локка, что душа есть бѣлый, неисписанный листъ бумаги или гладкая доска, сводится къ предвзятой и односторонней метафорѣ. На самомъ дѣлѣ, душу очень трудно уподобить бумагѣ. Душа не есть чисто пассивное существо даже въ своемъ воспріятіи чувственнаго міра. Вѣдь ощущенія не переносятся въ насъ извнѣ, изъ окружающей природы, какъ что-то тамъ сложившееся. они столько же продуктъ внѣшнихъ впечатлѣній, сколько и порожденіе душевной дѣятельности. Наши воспріятія не похожи ни на нервные процессы, ихъ вызвавшіе, ни на мозговыя измѣненія, имъ предшествующія, ни на силы, извнѣ возбудившія нашъ организмъ. Міръ нашихъ ощущеній - особый міръ, окрашивающій для насъ внѣшнюю природу своими собственными красками и налагающій на нее то, что Локкъ назвалъ вторичными качествами. Ощущенія съ ихъ специфическими признаками - созданіе духа, которымъ онъ отвѣчаетъ на воздѣйствіе внѣшней дѣйствительности. Творчество духа начинается уже при чувственномъ воспріятіи и на немъ не останавливается. Продукты этого творчества могутъ быть названы врожденными, но конечно не въ томъ смыслѣ, что они всѣ на лицо при самомъ нашемъ рожденіи, а только въ томъ, что они вытекаютъ изъ существа нашего духа и не навязаны ему извнѣ. Локкъ выводитъ изъ своихъ основныхъ посылокъ весьма тѣсную ограниченность человѣческаго познанія. Но, если всмотримся внимательно, она обусловливается у него не отрицаніемъ врожденныхъ идей, а его своеобразнымъ, хотя и не проведеннымъ до конца пониманіемъ умственныхъ процессовъ какъ я уже говорилъ, его взглядъ на умъ по преимуществу механическій. Роль ума, по его теоріи, исчерпывается сочетаніемъ и разложеніемъ простыхъ идей. Поэтому вполнѣ понятно, что отвлекающая дѣятельность ума (самая существенная и оригинальная въ умственной области) у него совершенно отступаетъ на задній планъ / хотя онъ и вынужденъ былъ признать ея огромное значеніе въ образованіи языка). Въ своихъ психологическихъ разсужденіяхъ онъ и ОТВЛЕЧЕНІЕ по преимуществу разсматриваетъ, КАКЪ МЕХАНИЧЕСКІЙ АКТЪ ВЫДѢЛЕНІЯ НѢКОТОРЫХЪ ПРОСТЫХЪ ИДЕЙ ИЗЪ СРЕДЫ ОСТАЛЬНЫХЪ, СОСТАВЛЯЮЩИХЪ СЛОЖНУЮ ИДЕЮ. Черезъ это особенная природа продуктовъ отвлеченія оказывалась для него совершенно необъяснимою. И вотъ мы видимъ, что самыя

высшія, самыя отвлеченныя понятія ему поневолѣ приходилось отождествлять съ простыми идеями (т.е. съ непосредственно переживаемыми состояніями души и ощущеніями); напримѣръ понятіе бытія или единства онъ принужденъ былъ ставить на одну линію съ воспріятіями отдѣльныхъ чувствъ - зрѣнія, слуха, осязанія. Во всѣхъ этихъ выводахъ уже было заложено то, что потомъ развилось въ англійской школѣ рѣзко и наглядно: скептическая тенденція въ объясненіи всѣхъ умственныхъ операцій. Съ другой стороны у Локка довольно ясно сказывается СКЛОННОСТЬ КЪ ПРИЗНАНІЮ МАТЕРІАЛЬНОЙ ПОДКЛАДКИ ПСИХИЧЕСКИХЪ ЯВЛЕНІЙ Локка еще никакъ нельзя назвать матеріалистомъ, но онъ такъ рѣшительно настаивалъ на логической равноправности матеріалистической и спиритуалистической гипотезы,- что не трудно понять, почему его механическая теорія душевныхъ процессовъ во Франціи неразличимо слилась съ самымъ грубымъ матеріализмомъ.

Въ Англіи у послѣдователей Локка въ области психологіи обнаруживаются двѣ тенденціи

1) Къ устраненію различія между ощущеніемъ и рефлексіей, какъ двумя разными источниками опыта. Этому способствовала дѣйствительная невозможность положить рѣзкую грань между ними субъективные моменты въ ощущеніяхъ и всѣхъ вообще непосредственно переживаемыхъ нами состояніяхъ души настолько тѣсно связываются съ объективными, что во многихъ случаяхъ очень трудно рѣшить, съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло - съ явленіями внутренняго или внѣшняго чувства? (Таковы напр. всѣ вторичныя качества Локка, тѣлесныя удовольствія и страданія, аффекты и т.п.). Самъ Локкъ утверждалъ, что рефлексія развивается только послѣ ощущенія, какъ результатъ его развитія. 2) Къ устраненію участія творческой силы духа (еще признаваемой Локкомъ) въ образованіи сложныхъ идей и къ объясненію ихъ возникновенія изъ процессовъ механическаго сочетанія и сліянія простыхъ идей - процессовъ вызываемыхъ съ физическою неизбѣжностью функціональными измѣненіями головного мозга, всецѣло обусловливающими разнообразное содержаніе нашей душевной жизни.

Изъ философовъ 18 в. первый Петръ Браунъ (ум. 1735 г.) старался видоизмѣнить ученіе Локка въ сенсуалистическомъ смыслѣ. Но особенно важное значеніе среди послѣдователей Локка принадлежитъ Давиду Гертли (1704-1757), котораго справедливо называютъ отцомъ англійской АССОЦІАТИВНОЙ ПСИХОЛОГІИ. Всѣ новыя образованія психической жизни слагаются для него чисто механически изъ простыхъ элементовъ нашего опыта путемъ ассоціацій. При этомъ Гертли настаиваетъ на тѣсной связи между душевными и физіологическими процессами, каждому психическому состоянію соотвѣтствуетъ опредѣленное тѣлесное движеніе; поэтому психическія ассо-

ціаціи должны протекать параллельно функціямъ мозга. Еще далѣе въ этомъ направленіи идетъ знаменитый химикъ Пристлей (1733-1804). Несмотря на свою вражду къ догматическому матеріализму въ метафизикѣ, въ рѣшеніи психологическихъ вопросовъ онъ становится на чисто матеріалистическую точку зрѣнія и объявляетъ психологію только частью физіологіи. Наконецъ у Эразма Дарвина (1731-1802) ассоціативная психологія предшествовавшихъ философовъ вырождается уже въ ЯВНЫЙ МАТЕРІАЛИЗМЪ и становится совершенно догматическимъ ученіемъ о матеріальности души, которая при извѣстныхъ условіяхъ можетъ обладать всѣми качествами, дѣятельностями и свойствами тѣла.

Таково было историческое развитіе психологическихъ воззрѣній Локка, завершившееся въ концѣ 18 столѣтія совершенно матеріалистическимъ пониманіемъ душевной жизни.

Лекція 33-ья.

ФИЛОСОФІЯ АНГЛІЙСКАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

Подъ философіей Просвѣщенія, получившей развитіе въ Англіи уже въ первую половину 18-го столѣтія, обыкновенно понимаютъ то богатое интересами и разнообразное по своимъ направленіямъ умственное движеніе, которое было вызвано къ жизни многостороннимъ вліяніемъ философіи Локка. Самъ Локкъ успѣлъ подробно разработать только теорію познанія, но его идеи и способъ изложенія имѣли опредѣляющее значеніе также для всѣхъ другихъ отдѣловъ философіи. Мы знаемъ уже, какъ сильно повліяли главнѣйшіе выводы и воззрѣнія философіи Локка на его ближайшихъ послѣдователей въ области психологіи. Столь же глубокимъ было его вліяніе и въ разрѣшеніи основныхъ вопросовъ религіознаго сознанія и въ сферѣ нравственной философіи. Наконецъ, политическія воззрѣнія и педагогическія идеи Локка также нашли себѣ въ тогдашнемъ англійскомъ обществѣ широкое распространеніе и сочувствіе, а нѣсколько позднѣе (именно уже въ началѣ второй половины 18-го столѣтія) сдѣлались, благодаря дальнѣйшему развитію ихъ у Монтескье и Руссо, достояніемъ и всего образованнаго міра западной Европы. Поэтому на всѣхъ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ философской мысли эпохи англійскаго и, какъ увидимъ впослѣдствіи, также французскаго просвѣщенія, въ той или другой мѣрѣ отражается вліяніе ученія Локка и всюду сказывается могущественное дѣйствіе его духа. Такъ развитіе англійскаго деизма находится со времени Толанда въ непосредственной зависимости отъ идей, выраженныхъ Локкомъ

въ сочиненіи „О разумности Христіанства", этика Шефтсбери и другихъ близкихъ къ нему мыслителей (каковы Бетлеръ, Гетчесонъ и др.) развивается въ связи съ критикой основного ученія Локка объ отсутствіи въ человѣческомъ умѣ какихъ бы то ни было врожденныхъ истинъ и становится вполнѣ понятной только, какъ результатъ полемики съ этимъ ученіемъ, наконецъ теорія познанія у Беркли и Юма и первый опытъ ассоціативной психологіи Гертли также представляютъ собой лишь дальнѣйшее развитіе соотвѣтствующихъ частей системы Локка *). Вообще всѣ отдѣльныя философскія дисциплины и направленія, возникшія въ началѣ 18-го столѣтія въ Англіи и продолжавшія затѣмъ развиваться во Франціи и Германіи, по своему идейному содержанію тѣсно примыкаютъ къ главнѣйшимъ выводамъ философіи Локка и въ значительной степени изъ нея берутъ свое дѣйствительное начало. Стремясь отчасти дополнить и провести дальше воззрѣнія Локка, отчасти измѣнить и исправить ихъ, сложно переплетающіяся нити умственнаго движенія эпохи Просвѣщенія сохраняютъ однако на всемъ своемъ протяженіи непосредственную связь съ основными идеями Локковой философіи, пока въ лицѣ Д Юма онѣ снова не соединяются въ одно органическое цѣлое Но каковы бы ни были частныя разногласія и успѣхи упомянутыхъ направленій въ отношеніи къ выводамъ философіи Локка, общей чертой почти всѣхъ религіозныхъ и философскихъ системъ 18 столѣтія остается поставленный Локкомъ девизъ свободнаго, никакимъ авторитетомъ и никакими предвзятыми идеями не стѣсняемаго изслѣдованія истины - обращеніе во всѣхъ вопросахъ философскаго изслѣдованія къ суду здраваго человѣческаго разума.

На нѣкоторыхъ наиболѣе важныхъ изъ умственныхъ теченій эпохи Просвѣщенія мы остановимся теперь нѣсколько подробнѣе.

КРАТКІЙ ОЧЕРКЪ ИСТОРІИ АНГЛІЙСКАГО ДЕИЗМА.

Зарожденіе деизма, какъ извѣстной системы религіознаго свободомыслія, стремившагося противопоставить положительнымъ вѣроученіямъ и церковной догматикѣ естественную или философскую религію, относится ко времени еще задолго предшествовавшему появленію въ свѣтъ „Опыта о человѣческомъ умѣ" Локка и его разсужденія „о разумномъ христіанствѣ". Однимъ изъ первыхъ выразителей этого деизма, принявшаго въ 18-мъ столѣтіи форму модна

*) *Именно его общей теоріи идей (Оп. о Чел. Умѣ, кн. I), ученіе о реальности познанія и истинѣ* (Ibid. кн. IV) *и главы объ ассоціаціи идей* (Ibid. кн. I глава 33).

го вольнодумства и составлявшаго въ первое время какъ бы привилегію немногихъ избранныхъ, былъ знаменитый въ политической исторіи Англіи лордъ Шефтсбери (+1683). Онъ первый, повидимому, вполнѣ опредѣленно высказалъ мысль, что всѣ разсудительные люди въ сущности принадлежатъ къ одной религіи и охарактеризовалъ эту религію ближе, какъ такую, о которой тѣ же разсудительные люди говорятъ только между собой. Сущность ея состоитъ, по Шефтсбери, въ независимости религіознаго убѣжденія отъ какихъ бы то ни было вѣроисповѣдныхъ догматовъ и стремленіи къ полной раціонализаціи всѣхъ фактовъ религіознаго сознанія. Высказанная Шефтсбери мысль развивается далѣе уже какъ особая система у Гукера (Ecclesiastical polity - 1594 г.), который съ необыкновенною смѣлостью отстаиваетъ самостоятельность человѣческаго дѣйствія и мышленія отъ всякаго посягательства на нихъ со стороны общепризнанныхъ авторитетовъ. „Теологія", говоритъ онъ, „есть ничто иное, какъ наука о божественныхъ вещахъ. Но какъ можетъ наука считаться въ глазахъ людей чѣмъ-нибудь разумнымъ безъ естественнаго изслѣдованія и разума?" Наука о божественныхъ вещахъ, какъ объ особомъ объектѣ человѣческаго познанія, должна быть, такимъ образомъ, подчинена общимъ правиламъ и методамъ, принятымъ во всѣхъ другихъ наукахъ. Приблизительно такихъ же взглядовъ на религію придерживался, какъ извѣстно, и Бэконъ (1561-1626); только, по свойствамъ своего характера, онъ всегда стремился посредствомъ разныхъ компромиссовъ и оговорокъ до извѣстной степени скрыть и сгладить свое религіозное свободомысліе. Но настоящимъ родоначальникомъ англійскаго деизма считается обыкновенно Гербертъ Чербери (1582-1648), который впервые открыто и рѣшительно противопоставилъ авторитету церковнаго ученія общечеловѣческій разумъ и основывающуюся на немъ естественную религію. Въ своихъ сочиненіяхъ. De veritate (1624) и De religione gentilium (1663) Чербери старается провести точное различіе между истиной и тѣмъ, что только похоже на нее и относится къ области вѣроятнаго или возможнаго, куда, по его убѣжденію, слѣдуетъ отнести и все сообщаемое въ откровеніи. Мѣриломъ всякой истины являются для Чербери непосредственно усматриваемыя и для всѣхъ одинаково очевидныя ОБЩІЯ ПОНЯТІЯ, присущія человѣческому разуму первоначально. Отъ этихъ врожденныхъ общихъ понятій и должно отправляться всякое изслѣдованіе истины, что же касается самаго стремленія къ познанію, добру и Богу, то оно глубоко коренится, по мнѣнію Чербери, въ природѣ человѣческаго инстинкта. Естественное стремленіе человѣка къ истинѣ приводитъ его къ установленію слѣдующихъ 5-ти основныхъ положеній, которыя служатъ какъ бы членами деистическаго символа вѣры. 1) Есть верховное существо. 2) Ему подобаетъ почитаніе. 3) Важнѣйшую часть это-

го богопочитанія составляютъ добродѣтели въ соединеніи съ благочестіем 4) Человѣкъ долженъ каяться въ своихъ грѣхахъ и стараться воздерживать ся отъ нихъ. 5) Добро и зло и въ этой, и въ будущей жизни награждается и наказуется. Все,что выходитъ за предѣлы этихъ основныхъ положеній, представляетъ собой, по убѣжденію Чербери, только своекорыстное измышле ніе властолюбивыхъ представителей церкви и не согласно съ истиннымъ бо гопочитаніемъ *).

Съ наибольшей полнотой основные принципы деизма были развиты,однако, нѣсколько позднѣе нѣкоторыми изъ учениковъ и послѣдователей Локка. Пер вое мѣсто среди нихъ принадлежитъ несомнѣнно ДЖОНУ ТОЛАНДУ (1670-1722). Ирландецъ по происхожденію, воспитанный въ строгомъ католицизмѣ,Толандъ уже 16 лѣтъ перешелъ въ протестантизмъ. Въ 1690 г. онъ получилъ въ Эдин бургѣ степень магистра и впослѣдствіи жилъ сперва въ Англіи, а затѣмъ въ Голландіи въ Лейденѣ, гдѣ внимательно изучалъ Священное Писаніе и от цовъ церкви Нѣкоторое время, приблизительно около 2-хъ лѣтъ, онъ про жилъ потомъ въ Ганноверѣ и при дворѣ прусской королевы Софіи Шарлотты въ Берлинѣ. Умеръ Толандъ недалеко отъ Лондона въ своемъ помѣстьѣ въ Путнеѣ въ 1722 г. Важнѣйшее изъ сочиненій Толанда - „Христіанство безъ тайнъ"(Christianity not mysterious, 1696-1702) можетъ быть названо основной книгой англійскаго деизма. Въ духѣ Локка онъ старается дока зать здѣсь, что въ первоначальномъ христіанствѣ, какъ оно изложено въ Евангеліи, нѣтъ ничего, что противорѣчило бы человѣческому разуму или превышало его. Самыя чудеса, реальное существованіе которыхъ Толандъ не подвергаетъ сомнѣнію, не представляютъ изъ себя, по его мнѣнію,чего-ли бо абсолютно сверхразумнаго, а являются только зависящимъ отъ божествен ной воли распространеніемъ законовъ природы за предѣлы ихъ обычной сфе ры дѣйствія. Вообще все таинственное и непонятное внесено въ христіан ство, по убѣжденію Толанда, лишь впослѣдствіи и было заимствовано гре ческими и римскими философами, переходившими въ новую вѣру, а также нѣ которыми отцами церкви, изъ еврейской религіи и языческихъ обрядовъ и мистерій. Эти взгляды Толанда, высказанные имъ въ „Христіанствѣ безъ

---

*) *Въ общемъ сходныхъ съ Г.Чербери взглядовъ, хотя уже въ гораздо болѣе радикальной формѣ, придерживались затѣмъ Чиллингвортъ въ своей знаме нитой книгѣ „Религія протестантовъ"* (Religion of protestants,1637г.) *извѣстный философъ-гоббистъ Р.Кедвортъ, Кумберландъ, Рочестеръ, Блаундъ* (въ *своей* Anima mundi, 1679 г.) *и многіе другіе менѣе значи тельные мыслители и публицисты того времени, получившіе за свое сво бодомысліе даже особое названіе „СВОБОДНЫХЪ МЫСЛИТЕЛЕЙ"* (Freethin kers) *или ДЕИСТОВЪ.*

тайнъ", хотя и не касались еще откровенія и не содержали въ себѣ прямого отрицанія чудесъ, тѣмъ не менѣе вызвали противъ него жестокія преслѣдованія. Книга его, по постановленію парламента 9 сентября 1697 г., была публично сожжена рукою палача и самъ онъ былъ принужденъ искать спасенія бѣгствомъ изъ Англіи. Написавъ въ свою защиту небольшое сочиненіе „Apology", Толандъ въ теченіе слѣдующихъ лѣтъ занимался, главнымъ образомъ, политикой и исторіей. Однако вскорѣ мы видимъ, что Толандъ снова и съ еще большей страстностью обращается къ обсужденію религіозныхъ вопросовъ, о чемъ свидѣтельствуютъ относящіяся къ этому времени полемическія сочиненія его: „Аминаторъ" и „Vindicius Liberius". Позднѣе (въ 1704 г.) въ письмахъ къ Серенѣ (прусская королева Софія Шарлотта, другъ Лейбница) Толандъ является уже безусловнымъ пантеистомъ съ гилозоистическимъ оттѣнкомъ. Если до сихъ поръ онъ не переставалъ вѣрить въ силу откровенія и только стремился поставить эту вѣру въ зависимость отъ разумнаго познанія, то теперь онъ не только рѣшительно отрицаетъ всѣ свидѣтельства откровенія, но отвергаетъ также вѣру въ личнаго внѣмірового Бога и безсмертіе души. Богъ существуетъ только въ мірѣ и есть ничто иное, какъ всему присущая и все оживляющая міровая жизнь. Съ этой точки зрѣнія Толандъ возражаетъ и противъ допущенія косной неподвижности субстанціи у Спинозы. Все существующее можетъ быть, по его мнѣнію, понято скорѣе, какъ процессъ вѣчнаго и непрестаннаго движенія. Несогласенъ Толандъ со Спинозой также и относительно положенія, что каждая часть матеріи постоянно мыслитъ. Для Толанда движеніе есть существенное свойство вещества и самое мышленіе есть лишь связанная съ матеріей функція мозга, но именно поэтому мышленіе присуще не всякой частичкѣ матеріи, а лишь ея особому виду. Какъ языкъ есть органъ вкуса, такъ мозгъ есть, по Толанду, органъ мышленія.- Въ духѣ этого пантеизма, принимавшаго у Толанда все болѣе и болѣе матеріалистическій характеръ, написано и послѣднее его значительное сочиненіе „Пантеистиконъ" (изданное анонимно въ Космополисѣ 1720 г.), гдѣ онъ подвергаетъ критическому изслѣдованію различныя религіи въ той ихъ формѣ, какъ онѣ существовали въ его время, и пытается дать очеркъ пантеистической религіи будущаго, а также создать родъ литургіи для ея послѣдователей.

Таково въ общихъ чертахъ ученіе Толанда, главнаго представителя англійскаго деизма, оказавшаго значительное вліяніе на всѣхъ послѣдующихъ мыслителей того же направленія не только въ Англіи, но и во Франціи.

Чтобы придать настоящему очерку англійскаго деизма извѣстную полно-

ту, намъ слѣдуетъ упомянуть еще о нѣкоторыхъ представителяхъ этого направленія, менѣе талантливыхъ и оригинальныхъ сравнительно съ Толандомъ, но бывшихъ все же живыми и энергичными выразителями вызванной Локкомъ борьбы противъ традиціонныхъ ученій вѣры и церковной догматики.

Въ этомъ отношеніи, какъ на одного изъ самыхъ интересныхъ „свободныхъ мыслителей" Англіи можно указать на АНТОНІЯ КОЛЛИНЗА (1676-1729), ученика Локка и младшаго современника Толанда. Въ своемъ сочиненіи „Разсужденіе о свободомысліи" (A discourse of Free Thinking etc.,1713) Коллинзъ (какъ кажется, впервые примѣнившій къ себѣ названіе „свободнаго мыслителя"), отправляясь отъ основныхъ идей Локка, но идя гораздо дальше его, приходитъ къ совершенному отрицанію всякой откровенной религіи. Локкъ и его непосредственные послѣдователи еще настойчиво придерживались вѣры въ откровеніе и пытались такъ или иначе согласовать свои религіозные взгляды съ библейскимъ откровеніемъ и ученіемъ господствующей церкви, Коллинзъ, напротивъ, объявляетъ открытую войну всякой теологіи и самымъ рѣшительнымъ образомъ требуетъ признанія ничѣмъ не стѣсняемой свободы мышленія и изслѣдованія, въ которыхъ онъ видитъ неотъемлемыя права разума и лучшій путь къ правильному богопознанію. Только допущеніе свободнаго мышленія можетъ избавить насъ, по убѣжденію Коллинза, отъ грубыхъ заблужденій и суевѣрія.

Совершенно въ томъ же духѣ развиваетъ свои религіозныя воззрѣнія и ВИЛЬЯМЪ ЛАЙОНЗЪ въ появившейся одновременно съ сочиненіемъ Коллинза книгѣ о „Непогрѣшимости человѣческаго разума" (The infallibility of human judgment, 1713). Подобно Коллинзу и Лайонзъ совершенно отвергаетъ всѣ свидѣтельства откровенія и признаетъ разумъ единственнымъ источникомъ достовѣрнаго знанія. Библейское ученіе о чудесахъ и откровеніи онъ разсматриваетъ даже прямо, какъ поддогъ и злонамѣренныя выдумки властолюбиваго духовенства. При этомъ настоящую сущность и главную цѣль христіанства Лайонзъ полагаетъ исключительно только въ ученіяхъ о БОЖЕСТВѢ и БЕЗСМЕРТІИ ДУШИ, какъ необходимыхъ основахъ НРАВСТВЕННАГО УСОВЕРШЕНСТВОВАНІЯ и истинной мудрости.

Но наиболѣе яркимъ выразителемъ англійской религіозной философіи, принявшей, какъ мы видимъ, съ теченіемъ времени, форму чисто разсудочнаго, морализирующаго ДЕИЗМА, является МАТѢЙ ТИНДАЛЬ (1656-1733) въ своемъ сочиненіи „Христіанство старо, какъ міръ" (Christianity as old, as the creation, 1730). Въ этой книгѣ, содержащей въ себѣ систематическое изложеніе всего религіознаго міровоззрѣнія деизма и ставшей какъ бы „настоящей Библіей" этого ученія, авторъ старается доказать, что Христосъ явился въ міръ вовсе не съ тѣмъ, чтобы дать чело-

человеку какое-нибудь совсѣмъ новое и болѣе совершенное ученіе. Напротивъ, ЕГО задачей было скорѣе лишь напомнить людямъ о необходимости покаянія и черезъ это снова установить тотъ основной законъ жизни, который является закономъ всей природы и долженъ быть признанъ столь же древнимъ, какъ само твореніе, столь же всеобщимъ, какъ самая природа разума, столь же неизмѣннымъ, какъ и самъ Богъ. Дѣйствительнымъ содержаніемъ этого закона служитъ, по Тиндалю, наша нравственная дѣятельность, основанная на стремленіи къ добру и руководимая разумомъ, а его истинная цѣль - достиженіе совершенства и счастья для всего человѣчества, возможное благодаря безконечной благости и всемогуществу Бога. Съ этой точки зрѣнія все, что положительныя религіи содержатъ въ себѣ кромѣ законовъ нравственности, есть для Тиндаля лишь пустое суевѣріе. Разумное значеніе и цѣну имѣетъ, поэтому, только естественная религія, которая съ самаго начала была, по убѣжденію Тиндаля, вполнѣ совершенной и ни въ чемъ не могла быть улучшена при помощи откровенія. Христосъ такимъ образомъ только возстановилъ естественную религію природы, освободивъ ее отъ тѣхъ искаженій, которымъ она подверглась въ болѣе раннихъ положительныхъ вѣроученіяхъ.

Наконецъ, столь же убѣжденными сторонниками чисто „разумной вѣры" или естественной религіи были и три извѣстныхъ современника Тиндаля. ТОМАСЪ ЧОББЪ въ сочиненіи „Истинное Евангеліе Іисуса Христа" (True gospel of Jesus Christ, 1738), ТОМАСЪ МОРГАНЪ въ своемъ „Моралистѣ" (діалогъ между правовѣрнымъ христіаниномъ Теофономъ и свободнымъ мыслителемъ Филалетомъ, 1737) и отчасти также ЛОРДЪ БОЛИНБРОКЪ (1698--1751). Подобно Тиндалю, и эти мыслители утверждаютъ совершенное тождество естественной религіи съ истинно понятымъ христіанствомъ, которое они также разсматривали исключительно какъ нравственное ученіе. Въ лицѣ Тиндаля, и особенно Чоббъ и Моргана, деистическая философія религіи въ Англіи входитъ, такимъ образомъ, въ тѣсное соприкосновеніе съ англійской философіей нравственности, развитіе которой, какъ увидимъ, идетъ параллельно распространенію деизма.

Этимъ указаніемъ мы и закончимъ наше изложеніе англійскаго деизма.

Какъ на общія всѣмъ изложеннымъ ученіямъ деизма отрицательныя черты приходится указать на двѣ слѣдующія: 1) На совершенное отсутствіе у нихъ авторовъ историческаго пониманія христіанства, вслѣдствіе чего оно представлялось имъ не живымъ и плодотворнымъ ученіемъ, способнымъ къ дальнѣйшему развитію, а какимъ то неподвижнымъ комплексомъ отвлеченныхъ идей и 2) На извѣстную аристократическую исключительность, которую деисты придавали своей доктринѣ и которая сдѣлала ихъ ученія достоя-

нiемъ только высшихъ, наиболѣе образованныхъ классовъ общества. Эту послѣднюю мысль, что „разумная религiя" есть какъ бы привилегiя образованныхъ людей, а что толпа можетъ довольствоваться и положительнымъ вѣроученiемъ церкви, съ особенно рѣзкимъ цинизмомъ подчеркнулъ Болинброкъ „Въ салонахъ", говоритъ онъ, „можно осмѣивать нелѣпыя представленiя церкви, но въ жизни общественной они необходимы, какъ средство держать въ повиновенiи чернь"

Лекцiя 34-ая.

АНГЛIЙСКАЯ МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФIЯ ВЪ 17 и 18 в.в.

Если деисты выставили своимъ лозунгомъ самостоятельность религiи и критерiемъ истины въ ея сферѣ признали здравыя понятiя, свойственныя человѣческому разуму, то въ развивавшихся параллельно этическихъ системахъ отстаивалась самостоятельность нравственности и дѣлались попытки обосновать ее изъ самой природы человѣка На ряду съ естественной религiей стремились создать и естественную нравственность

Такъ РИЧАРДЪ КУМБЕРЛЭНДЪ (Cumberland, 1632-1719) въ своей „de legibus naturae disquisitio philosophica' (London,1671) видитъ вполнѣ самостоятельную основу нравственности въ БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНЫХЪ ИЛИ АЛЬТРУИСТИЧЕСКИХЪ СКЛОННОСТЯХЪ, заложенныхъ въ человѣческой природѣ и прямо противоположныхъ эгоистическимъ стремленiямъ. ВСЕОБЩЕЕ БЛАГО ставится конечною цѣлью всѣхъ такихъ благожелательныхъ дѣйствiй человѣка, и подчиненiе ему всѣхъ частныхъ интересовъ составляетъ нравственный законъ природы, санкцiонированный Божествомъ (commune bonum = summa lex).

За Кумберлэндомъ слѣдуетъ цѣлый рядъ моралистовъ, искавшихъ, подобно ему, возможно большей эмансипацiи нравственности Во главѣ ихъ стоитъ РАЛЬФЪ КОДВОРТЪ (+) съ своей „Интеллектуальной системой" (. The intellectual system of universe, 1678). Нравственныя понятiя не могутъ разсматриваться, какъ происходящiя изъ опыта или зависящiя отъ государственныхъ законовъ или даже Божественнаго произвола Въ силу своей абсолютной всеобщности и неизмѣнности, моральные принципы могутъ быть только необходимыми идеями Божественнаго разума, запечатлѣнными въ разумѣ человѣческомъ САМЮЭЛЬ КЛАРКЪ и БОЛЛАСТОНЪ тѣсно примыкаютъ къ этому воззрѣнiю Кодворта на самостоятельность нравственной заповѣди. Не безъ зависимости отъ картезiанской философiи, они стремятся свести законы нравственной жизни къ чисто ТЕОРЕТИЧЕСКИМЪ ПРИНЦИПАМЪ.

САМЮЭЛЬ КЛАРКЪ (Clarke, 1675-1729), устанавливая ОБЪЕКТИВНЫЙ ПРИНЦИПЪ НРАВСТВЕННОСТИ, полагалъ его въ сообразности нашей дѣятельности естественному и неизмѣнному строю вещей. Съ этой точки зрѣнія, законы дѣйствительности должны воплощать въ себѣ по отношенію къ человѣческому произволу нравственно связующія нормы. Несправедливъ тотъ поступокъ, который не присноспособленъ къ природѣ и назначенію предмета. Отсюда, согласно воззрѣніямъ Кларка, несправедливость на практикѣ должна быть тѣмъ же, чѣмъ является ложь и противорѣчіе въ теоріи.

Такая логическая точка зрѣнія еще рѣзче выступаетъ у современника Кларка, ВИЛЬЯМА ВОЛЛАСТОНА (1659-1724). Въ основѣ каждаго поступка лежитъ сужденіе объ его объектѣ, достоинствомъ этого сужденія, въ сущности, и опредѣляется цѣнность самого дѣйствія, отсюда становится яснымъ, что объективный нравственный критерій сводится къ ЛОГИЧЕСКОЙ ПРАВИЛЬНОСТИ и что безнравственный поступокъ является лишь ложнымъ сужденіемъ, точнѣе, фактическимъ непризнаніемъ истины. Мучить животныхъ значитъ не признавать ихъ на дѣлѣ за чувствующія существа, лишать жизни значитъ не считаться съ невозможностью возвратить ее. - Нравственныя дѣйствія, согласующіяся съ естественнымъ порядкомъ вещей, влекутъ за собой счастье, ибо природа реагируетъ на наши поступки сообразно съ тѣмъ, какъ воздѣйствуемъ на нее мы.

Значеніе двухъ послѣднихъ этическихъ системъ среди другихъ проявленій англійской моральной философіи нужно видѣть, главнымъ образомъ, въ ихъ стремленіи къ ОБЪЕКТИВНОМУ, возвышающемуся надъ индивидуальнымъ произволомъ, критерію нравственности. Въ этомъ отношеніи, несмотря на господствующія въ нихъ искусственность и абстрактность, онѣ представляютъ собой до извѣстной степени цѣнный противовѣсъ СУБЪЕКТИВИЗМУ другого, современнаго имъ ученія,- т.наз. системы ДОБРОЖЕЛАТЕЛЬНЫХЪ СКЛОННОСТЕЙ.

Представителемъ послѣдней является самый видный мыслитель во всемъ ходѣ развитія англійскаго моральнаго просвѣщенія - графъ ШЕФТСБЕРИ (Shaftesbury, 1671-1713).

Внукъ государственнаго человѣка, извѣстнаго покровителя Локка, Шефтсбери съ молоду прекрасно ознакомился съ древними языками и, воспитанный на античныхъ классическихъ образцахъ, во всю свою жизнь сохранилъ міровоззрѣніе, во многомъ родственное духу эллинской философіи. На 24-мъ году жизни Шефтсбери поступилъ въ парламентъ, но оставался тамъ не долго и съ 1703 г. уже всецѣло посвятилъ себя наукѣ, отдавшись своимъ литературнымъ занятіямъ. Смерть прервала его еще такъ много обѣщавшую дѣятельность, постигши его уже на 42-мъ году.

Первое сочиненіе Шефтсбери - „Разсужденіе о добродѣтели и заслугѣ"

(Enquiry concerning virtue and merit) относится къ 1699 г. За нимъ слѣдовалъ рядъ написанныхъ живымъ и изящнымъ языкомъ очерковъ *), собранныхъ самимъ авторомъ въ одно произведеніе въ 1711 г. подъ заглавіемъ „Характеристики людей, обычаевъ, мнѣній и временъ" (Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times). Эта книга выдержала уже къ 1727 г. четыре изданія и была переведена на нѣсколько языковъ.

Основной мотивъ нравственной философіи Шефтсбери тотъ же, что и у предшествовавшихъ моралистовъ Онъ стремится всячески отстоять полную независимость и самостоятельность нравственности, горячо возставая какъ противъ Гоббесовой теоріи, подчиняющей нравственность государственнымъ законамъ, такъ и противъ теологовъ, дѣлающихъ ее зависимой отъ воли Божества. Добродѣтель есть нѣчто, основанное только на себѣ, какъ начало само по себѣ и безусловно цѣнное, и если этика дѣйствительно должна быть связана съ теологіей, то Шефтсбери находитъ уже болѣе правильнымъ строить теологію на морали, чѣмъ мораль на теологіи.

Тщательное изученіе античнаго міросозерцанія наложило на весь складъ мысли Шефтсбери ЭСТЕТИЧЕСКІЙ ОТПЕЧАТОКЪ Пафосъ его философіи составляетъ вдохновенный эллинскій культъ красоты. Добродѣтель, какъ причина и предметъ высшаго наслажденія, должна находиться въ самомъ близкомъ родствѣ съ прекраснымъ, она есть НРАВСТВЕННАЯ КРАСОТА Это ЕДИНСТВО КРАСОТЫ И ДОБРА является верховной идеей Шефтсбери Исходя изъ убѣжденія, что „прекрасное и доброе есть совершенно одно и то же", онъ ставитъ нравственныя опредѣленія въ точную параллель съ эстетическими Основной эстетическій законъ есть гармонія, единство въ разнообразіи, и добродѣтель должна поэтому представлять изъ себя гармонію, объединеніе разнообразныхъ склонностей, заложенныхъ въ душѣ человѣка Въ этомъ пунктѣ ученіе Шефтсбери возвышается надъ предшествовавшими ему теоріями съ ихъ односторонними понятіемъ о добродѣтели, какъ продуктѣ утонченнаго эгоизма съ одной стороны или же одного альтруистическихъ чувствъ съ другой Идея Шефтсбери о добродѣтели чужда этой исключительности себялюбивыя и доброжелательныя склонности имѣютъ въ равной мѣрѣ самостоятельное значеніе; добродѣтель можетъ состоять только въ примиреніи обѣихъ противоположностей, въ естественной гармоніи между ними. Шефтсбери различаетъ, собственно, три рода человѣческихъ склонностей ЕСТЕСТВЕННЫЯ, доброжелательныя, общественныя склонности, имѣющія своею цѣлью общее благо, СЕВЯ-

*) „Письма о религіозномъ энтузіазмѣ", „Моралисты", „Здравый смыслъ или о свободѣ шутки и юморѣ", „Разговоръ съ самимъ собою" и др.

ЛЮБИВЫЯ, ограничивающіяся лишь собственнымъ благомъ дѣйствующаго и, наконецъ, НЕЕСТЕСТВЕННЫЯ, стремящіяся только къ разрушенію. Но послѣдній родъ влеченій, какъ элементъ безусловно отрицательный, не входитъ въ цѣпь моральныхъ выводовъ Шефтсбери. Согласно его взгляду, человѣкъ долженъ стремиться уравновѣсить въ своей душѣ первые два рода склонностей, а естественное и гармоничное ихъ отношеніе всегда будетъ то, при которомъ индивидуальныя страсти будутъ стоять позади интересовъ общаго блага. Возможность достигнуть такой внутренней гармоніи, нравственнаго совершенства, обусловливается для людей наличностью въ ихъ душѣ особой врожденной этической способности, НРАВСТВЕННАГО ВКУСА, служащаго для различенія добра и зла, и понимаемаго Шефтсбери по аналогіи съ эстетическимъ чутьемъ художника. - Эстетическое чувство не только диктуетъ Шефтсбери его нравственныя представленія, но не покидаетъ его и во взглядѣ на жизнь всей вселенной. Красота и гармонія царятъ всюду, весь міръ озаренъ блескомъ божественной красоты. Въ тѣсной связи съ такимъ воззрѣніемъ находится и теодицея Шефтсбери, весьма близкая къ лейбницевскому разрѣшенію этого вопроса. Кажущіяся отдѣльныя несовершенства мірового механизма совершенно исчезаютъ въ общемъ жизненномъ процессѣ вселенной, обусловливая даже разлитую въ ней гармонію и красоту все гибнущее своимъ исчезновеніемъ даетъ жизнь другому, высшему, и всѣ существа должны уступать великому непреходящему цѣлому мірозданія, въ которомъ самыя несогласимыя противоположности сливаются такимъ образомъ въ общее прекрасное единство.

Какъ мнѣ уже приходилось говорить въ началѣ, абсолютно самоцѣнная добродѣтель у Шефтсбери роднится съ прекраснымъ черезъ то высшее разумное наслажденіе, причиной и предметомъ котораго она всегда является. Въ этой связи нравственнаго совершенства съ истиннымъ счастьемъ заключается ЭВДЕМОНИЗМЪ Шефтсбери, столь подходящій ко всему духу его философскаго творчества въ силу своего античнаго эллинскаго происхожденія.

Идеи Шефтсбери оказали большое вліяніе на современныхъ ему и послѣдующихъ философовъ и, прежде всего, особенно замѣтно отразились на моральныхъ системахъ ГЕТЧЕСОНА и БУТЛЕРА.

ГЕТЧЕСОНЪ († 1749), родомъ шотландецъ, профессоръ въ Глезго, извѣстенъ нѣсколькими своими трудами въ области этики и эстетики, изъ которыхъ важнѣйшіе суть: „Изслѣдованіе о происхожденіи нашихъ представленій о красотѣ и добродѣтели" (Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue) и „Система нравственной философіи" (A System of Moral Philosophy), изданная уже по смерти автора.

Непосредственно примыкая къ теоріи Шефтсбери о доброжелательныхъ

склонностяхъ и врожденной нравственной способности человѣка, Гетчесонъ стремится выдвинуть впередъ, главнымъ образомъ, ПЕРВОНАЧАЛЬНОСТЬ И ПОЛНУЮ БЕЗКОРЫСТНОСТЬ альтруистическихъ чувствъ и нравственной оцѣнки. Въ человѣческой природѣ заложены рѣзко противоположныя другъ другу себялюбивыя и благожелательныя склонности между тѣмъ какъ характернымъ признакомъ первыхъ является исключительно интересъ переживающаго ихъ лица, вторыя направлены на благо другихъ и совершенно НЕЗАВИСИМЫ отъ какихъ бы то ни было мотивовъ эгоистическаго происхожденія Даже чувство внутренняго удовлетворенія, испытываемое при совершеніи альтруистическихъ поступковъ, не можетъ быть цѣлью или побужденіемъ таковыхъ, а должно только слѣдовать за ними, какъ ихъ простое и неизбѣжное слѣдствіе лишь когда мы совершенно забываемъ себя въ заботахъ о ближнихъ, способны мы испытывать истинное довольство собой Подобно этому и нравственная оцѣнка человѣка чужда всякихъ себялюбивыхъ разсчетовъ и интересовъ Вслѣдствіе врожденнаго намъ НРАВСТВЕННАГО ЧУВСТВА (moral sense) мы одобряемъ добродѣтель и порицаемъ порокъ совершенно НЕПОСРЕДСТВЕННО, независимо отъ мысли о наблекаемыхъ ими наказаніяхъ и наградахъ Въ виду этого нравственное сужденіе должно быть вполнѣ отлично отъ воспріятій пріятнаго и полезнаго

Немалую заслугу Гетчесона составляетъ также строго проводимое имъ различіе между бурными, слѣпыми и скоропреходящими СТРАСТЯМИ, весьма мало могущими способствовать истинному счастью людей, и спокойными, разумными и продолжительными СКЛОННОСТЯМИ человѣка. Среди послѣднихъ, въ свою очередь, выдѣляются имъ т наз. ОБЩЕПОЛЕЗНЫЯ стремленія, т е способствующія счастью бо́льшаго или меньшаго количества людей, ихъ сравнительная цѣнность опредѣляется кругомъ ихъ объектовъ и степенью интенсивности доставляемыхъ ими людямъ благъ такъ, патріотизмъ и любовь ко всему человѣчеству стоитъ выше привязанности къ семьѣ и друзьямъ

Епископъ Джозефъ БУТЛЕРЪ (1692-1752) въ своихъ „Проповѣдяхъ о человѣческой природѣ" (Sermons upon human nature) углубляетъ основную точку зрѣнія Гетчесона, привнося нѣкоторыя поправки къ его теоріи НЕПОСРЕДСТВЕННОСТИ нравственнаго сужденія и склонностей человѣка

Между тѣмъ какъ Гетчесонъ благо нравственнаго поступка опредѣлялъ, всетаки, его результатами, ставя выше дѣйствіе, лучше осчастливливающее большее количество людей, - Бутлеръ выдвигаетъ принципъ абсолютно СЕБЯОБЛЕЖДЕЙ НРАВСТВЕННОСТИ Совѣсть,- моральное чувство Гетчесона,- оцѣнивъ характеры и поступки, взятые сами по себѣ вполнѣ независимо отъ ихъ послѣдствій. Критеріемъ нравственности должно служить исключительно соотвѣтствіе требованіямъ совѣсти Безусловное подчиненіе послѣднимъ

представляетъ единственный нравственный законъ. Счастье и несчастье не должны совершенно приниматься въ разсчетъ при нравственной оцѣнкѣ дѣйствій людей.

Развивавшаяся въ такомъ направленіи теорія Шефтсбери, будучи самымъ характернымъ явленіемъ англійскаго моральнаго просвѣщенія конца XVII и начала XVIII вв., не осталась, однако, безъ рѣзкой критики со стороны ея современниковъ. МАНДЕВИЛЛЬ (1670-1733), по происхожденію французъ, но по профессіи лондонскій врачъ и всецѣло принадлежащій къ упомянутой эпохѣ въ исторіи англійской духовной культуры, выпустилъ надѣлавшее много шума полемическое произведеніе подъ заглавіемъ. „Басня о пчелахъ, или частные пороки - общая выгода" (The fable of the bees or private vices - public benefits, 1714). Здѣсь, въ стихотворной формѣ, зло осмѣиваются оптимизмъ и эвдемонистическая доктрина Шефтсбери. Басня подъ видомъ пчелинаго улья изображаетъ человѣческое общество и защищаетъ ту мысль, что мощь и благоденствіе государства не зависятъ отъ добродѣтели его членовъ, а, напротивъ, зиждутся на ихъ порочныхъ склонностяхъ и дѣяніяхъ.

Частные пороки, каковы, напримѣръ, любостяжаніе, зависть, честолюбіе и др., разсматриваются Мандевилемъ какъ главные стимулы человѣческой дѣятельности и основа общественнаго благосостоянія. Пока въ ульѣ были порочныя пчелы, - все шло хорошо, государственный организмъ правильно отправлялъ свои многообразныя функціи, но лишь только повсемѣстно водворилась добродѣтель, общественный механизмъ остановился и пришелъ въ упадокъ. судъ и полиція стали лишними, всякая конкурренція въ торговлѣ и промышленности исчезла и государство было обречено на безжизненность и бессиліе. Мораль басни ясна: она направлена на предшествовавшія ей системы доброжелательныхъ склонностей и, выставляя эгоизмъ и вытекающія изъ него дѣйствія въ качествѣ ЕСТЕСТВЕННОЙ ОСНОВЫ общественной жизни, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ блестящее опроверженіе эвдемонизма, наглядно указывая его внутреннія противорѣчія.

Въ этой оппозиціи Мандевилля противъ эвдемонистической и оптимистической тенденціи, въ значительной мѣрѣ свойственной всей эпохѣ англійскаго просвѣщенія, сказалась обратная сторона предшествовавшихъ моральныхъ теорій и обнаружилась несостоятельность ихъ пониманія нравственности, какъ естественнаго стремленія, неизбѣжно осчастливливающаго людей.

Названными главными системами нравственности исчерпывается, собственно, морально-философское творчество въ Англіи XVII и XVIII вв. Позд-

нѣйшіе моралисты являются лишь эклектиками, каковы напр. Фергюссонъ и Пели, принадлежащіе уже къ т.-наз шотландской школѣ.

Для большей полноты очерка англійскаго просвѣщенія XVII и первой половины XVIII вв. скажу нѣсколько словъ о выдающихся успѣхахъ, сдѣланныхъ въ это время въ области естествознанія, и о томъ, какое значеніе имѣли эти успѣхи въ обновленномъ міросозерцаніи тогдашняго человѣчества.

Со второй половины XVII в. Англія становится во главѣ современнаго естествознанія. Но уже раньше, отчасти подъ вліяніемъ основныхъ принциповъ философіи Бэкона, изученіе природы сдѣлало замѣтные шаги впередъ. Это прогрессивное движеніе науки, касаясь не только ея содержанія, но и ея основныхъ методовъ, ознаменовалось уже въ 1614 г. открытіемъ логариемовъ НЭППЕРОМЪ, за которымъ въ 1619 г. послѣдовало великое открытіе ГАРВЕЕМЪ кровообращенія. Но наиболѣе широкаго распространенія и вліянія въ современномъ обществѣ это новое направленіе достигло благодаря энергичной дѣятельности цѣлаго ряда замѣчательныхъ лицъ, среди которыхъ особенно выдается имя РОБЕРТА БОЙЛЯ, извѣстнаго въ исторіи естествознанія въ качествѣ одного изъ самыхъ видныхъ изслѣдователей въ различныхъ областяхъ физики и химіи. Кружкомъ этихъ ученыхъ (изъ которыхъ, кромѣ Роберта Бойля, достаточно упомянуть ВИЛЬКЕНСА, ВАЛЛИСА и СЭТА УОРДА) уже въ 1645 году было основано небольшое общество естественныхъ наукъ, которое, постепенно разрастаясь и расширяя сферу своей дѣятельности, въ 1661 году привело къ основанію знаменитаго лондонскаго „Королевскаго Общества", открыто выставившаго опытъ своимъ исключительнымъ девизомъ. Благодаря его вліянію всѣ классы англійскаго общества были скоро охвачены могущественнымъ потокомъ возрождающагося естествознанія. Научныя изслѣдованія этой академіи были обширны и всесторонни, но главный интересъ и значеніе ея трудовъ заключались въ проводимой въ нихъ общей тенденціи къ механическому міросозерцанію, - тенденціи, оставшейся совершенно чуждой древности и среднимъ вѣкамъ и впервые вполнѣ сознательно провозглашенной Декартомъ въ началѣ XVII-го столѣтія. Съ тѣхъ поръ принципы механическаго естествознанія получали все болѣе широкое распространеніе въ ихъ примѣненіи и разработкѣ ревностно конкуррировали ученые и академіи всѣхъ европейскихъ народовъ, пока, наконецъ, въ лицѣ Исаака Ньютона (1642-1727) механическое міровоззрѣніе не было приведено къ его полной законченности. Математически обоснованное на его ученіи о всеобщемъ тяготѣніи, оно составило эпоху не только въ судьбахъ астрономіи, но и въ исторіи всего дальнѣйшаго научнаго образованія и метода мышленія. Съ этого момента со вселенной

былъ окончательно снятъ тотъ мистическій покровъ, который окутывалъ ее въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ. Взорамъ современниковъ Ньютона открылся „міръ разума и истины, міръ вѣчной, мирно правящей законности".

Первоначальное краткое изложеніе своего ученія Ньютонъ сдѣлалъ въ засѣданіи Королевскаго Общества 10 декабря 1684 г., а болѣе полное его объясненіе послѣдовало въ Февралѣ 1685 г. Первое изданіе великаго произведенія Ньютона вышло лѣтомъ въ 1687 г. подъ заглавіемъ: Philosophiae naturalis principia mathematica. Его издатель Галлей предпослалъ ему стихотвореніе, гдѣ въ поэтическихъ чертахъ изображалось все колоссальное значеніе новаго научнаго открытія.

„Передъ нами открываются далекія глубины неба; передъ нами уже не скрывается сила, приводящая въ движеніе самые отдаленные круги; спокойно стоитъ солнце, повелѣвая всѣмъ міранъ обращаться къ нему. потому что оно не можетъ никогда допустить, чтобы блуждающія звѣзды покинули свою правильную колею, оно опредѣляетъ ихъ бѣгъ, становясь въ серединѣ вселенной. Передъ нами уже раскрываются грозящіе пути кометъ, мы не удивляемся больше появленію брадатаго созвѣздія; мы съ точностью знаемъ причину, почему серебряная Феба странствуетъ колеблющимися шагами, почему астрономія не обуздала ея прежде, почему возвращаются ея узлы, почему наполняется и ширится ея кругъ. Да, мы знаемъ, какой силой перемѣнчивая Феба гонитъ море назадъ, вырывая съ корнемъ волнующуюся морскую траву, и почему приливъ снова тѣснится къ берегу, показывая морякамъ грозящія опасностью мели. Это всегда занимало умы величайшихъ изслѣдователей. Теперь мы узнаемъ это: покрывало снято навсегда.

„Смертные, воспряньте и оставьте земныя заботы, изучайте и узнавайте силу вѣчнаго небеснаго духа, отдайте хвалу великому Ньютону, открывшему божественную истину, Ньютону, любимцу музъ, лучшему украшенію людей. Больше (этого) приблизиться къ богамъ не дано смертнымъ."

Въ изложенномъ краткомъ очеркѣ духовнаго развитія Англіи XVII-го и первой половины XVIII вѣка я старался показать, какъ въ этомъ періодѣ мощно выдвинулся раціоналистическій принципъ, какъ общество, вдохновленное великими завоеваніями разума въ мало доступныхъ ему до тѣхъ поръ областяхъ, признало его верховное руководство въ натурфилософіи, религіи и этикѣ, и какъ на этой почвѣ создалось то направленіе, которое извѣстно намъ подъ именемъ англійскаго просвѣщенія.

ЛЕКЦІЯ 35-ая

БЕРКЛЕЙ Философія Локка заключала въ себѣ сѣмена скептицизма, но онъ самъ не развилъ ихъ и по возможности уклонился отъ всякихъ выводовъ, которые могли бы показаться чуждыми въ разрѣзъ съ общераспространенными убѣжденіями Его ученики были смѣлѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ онъ, они безъ колебаній пошли по пути, намѣченному Локкомъ, и скоро вся совокупность воззрѣній, характеризующихъ англійскую философію до нашихъ дней, со всею ихъ своеобразностью и подчасъ странностью, со всѣми ихъ оттѣнками и развѣтвленіями успѣла ясно и опредѣленно обозначиться Такова общая участь основателей новыхъ міросозерцаній они рѣдко договариваются до конца, они какъ бы инстинктивно боятся стать противъ принятаго всѣми, они не вполнѣ вѣрятъ въ свое личное созданіе и не могутъ со всею отчетливостью оцѣнить оригинальность и дѣйствительное значеніе дѣла, ими совершеннаго Для учениковъ уже нѣтъ этихъ препятствій, то, что для учителя было результатомъ медленной и трудной внутренней работы цѣлой жизни - для нихъ является уже безспорной, разъ навсегда установленной истиной, которую незачѣмъ провѣрять, которая сама, напротивъ, должна служить мѣриломъ всего остального Поэтому для пониманія смысла какой бы то ни было системы идей чрезвычайно важно знать, какъ онѣ отразились въ умахъ ея послѣдователей, въ умахъ школы, на нее опирающейся, - только тогда мы будемъ въ состояніи опредѣлить ея настоящую цѣну

Мы уже знаемъ, что теорія Локка въ значительной степени носила матеріалистическую окраску Она выразилась и въ общей его склонности понимать духовные процессы по аналогіи матеріальныхъ, какъ механическое сложеніе и разложеніе элементарныхъ состояній души, и въ томъ предположеніи, что ощущеніе и мысль могутъ быть продуктомъ матеріальной жизни организма, что, слѣдовательно, душа можетъ имѣть матеріальную природу и наконецъ, въ стараніяхъ спасти вѣру въ реальность матеріальнаго міра (въ ученіи о первичныхъ качествахъ), не смотря на признанную непознаваемость его сущности. Со всемъ этимъ Локкъ вѣрный послѣдователь Гоббеса Впослѣдствіи мы увидимъ, что именно матеріалистическія тенденціи Локка получили свое полное развитіе во Франціи, гдѣ вліяніе Локка Въ XVIII вѣкѣ утвердилось очень прочно Въ Англіи на первый планъ сталъ другой элементъ его міровоззрѣнія - элементъ, который можно охарактеризовать какъ эмпирико-скептическій Матеріалистическій складъ мысли сохранялся и въ англійской школѣ, но по большей части въ скрытомъ видѣ, высказываясь ясно и до конца только у сравнительно второстепенныхъ мыслителей Вѣдь даже Гертли и Пристли не были матеріалистами, хотя психологія ихъ и носитъ матеріалистическую окраску И только немногіе филосо-

фы Англіи договаривались до полнаго матеріализма, а слѣдующій за Локкомъ замѣчательный философъ Англіи даже прямо началъ съ полнаго и безусловнаго отрицанія матеріализма, борьбѣ съ которымъ онъ посвятилъ всю свою философскую дѣятельность. Этотъ философъ былъ Джорджъ Берклей.

ДЖОРДЖЪ БЕРКЛЕЙ, потомокъ знатнаго англійскаго рода, родился въ мартѣ 1685 г. въ Ирландіи, въ Киллеринѣ въ графствѣ Кильценни, куда прадѣдъ его переселился лѣтъ за двадцать передъ тѣмъ въ качествѣ намѣстника. Въ 1700 г. Джорджъ Берклей поступилъ въ Дублинскій Trinity College (Коллегію Св. Троицы), гдѣ достигъ степени адъюнкта и пробылъ вплоть до 1713 г., ревностно изучая произведенія Локка, Бэкона, Декарта, Мальбранша и Ньютона. Первымъ выдающимся произведеніемъ его былъ „Опытъ новой теоріи зрѣнія" (Essay towards a New Theory of Vision - 1709), къ которому затѣмъ примкнули „Трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія" A Treatise concerning the Principles of human Knowledge - 1710) и „Три іалога между Гиласомъ и Филонусомъ" *) (Three Dialogues between Hylas nd Philonous - 1713). Два послѣднія сочиненія посвящены изложенію въ азличныхъ формахъ (систематической и полемической) собственно философскаго ученія Берклея. „Діалоги" были опубликованы уже въ Лондонѣ, куда ерклей пріѣхалъ на время и гдѣ вступилъ въ дружественныя отношенія съ вифтомъ, Попомъ и др. выдающимися писателями Въ 1713-14 гг. Берклей овершилъ свое первое путешествіе во Францію и Италію съ графомъ Петеороо въ качествѣ его капеллана и секретаря, а вскорѣ затѣмъ и второе въ бществѣ сына епископа Глокхерскаго Въ Парижѣ въ 1715 г. Берклей по накомился съ Мальбраншѐмъ и имѣлъ случай диспутировать съ нимъ по нѣоторымъ основнымъ философскимъ вопросамъ**). Въ Италіи, привлекавшей ерклея, главнымъ образомъ, красотой своей природы, искусствомъ и своеобразностью народныхъ нравовъ, онъ во второе свое посѣщеніе прожилъ до 720 года; а годы 1721-1728 провелъ почти исключительно въ Лондонѣ. Въ 728 г., уже женатый, Берклей отправляется во главѣ миссіонерскаго предріятія въ Америку, но, лишившись поддержки правительства, возвращается а родину, гдѣ въ 1732 г. опубликовываетъ своего „Альциѳрона" (Alciphron r the minute philosopher) - полемическій трактатъ, направленный противъ

---

*) *Матеріалистомъ и спиритуалистомъ.*

**) *Споръ этотъ, обнаруживший и большое принципіальное сходство и въ то же время существенное различіе обѣихъ системъ, какъ говорятъ, былъ настолько возбуждающимъ и страстнымъ, что даже ускорилъ смерть престарѣлаго Мальбранша.*

„свободомыслящихъ", подъ которыми разумѣются, главнымъ образомъ, Шефтсбери, Мандевиль и Коллинзъ. Въ мартѣ 1734 г. Берклей получаетъ приглашеніе занять мѣсто епископа Клойнскаго въ Ирландіи, куда онъ и отправляется весною слѣдующаго года. Въ санѣ епископа Берклей и остается затѣмъ до конца жизни.

Богато одаренный отъ природы, Берклей интересовался не только чисто философскими проблемами, но находилъ время и для занятій политическими и соціальными вопросами, а также для изысканій въ области математики и естествознанія. Такъ, среди сочиненій Берклея извѣстны его „Принципы патріотизма" (Maxims concerning Patriotism - 1750), затѣмъ „Аналистъ" (The Analyst - 1734) и, наконецъ, „Изслѣдованіе о цѣлебныхъ свойствахъ дегтярной воды" (Farther Thoughts on Tar Water - 1752).

Послѣдніе мѣсяцы своей жизни Берклей провелъ въ Оксфордѣ, гдѣ онъ умеръ, окруженный семьей, 14 января 1753 года.

Теперь перейду къ изложенію собственно философской теоріи Берклея. Локкъ основывалъ вѣру въ реальность тѣлеснаго міра на дѣленіи всѣхъ воспринимаемыхъ качествъ внѣшняго міра на первичныя и вторичныя. Первичныя принадлежатъ самимъ вещамъ, мы воспринимаемъ ихъ такъ, какъ онѣ существуютъ дѣйствительно, внѣ насъ Таковы протяженность, фигура, движеніе, непроницаемость тѣлъ Тѣла сами по себѣ протяженны, они дѣйствительно имѣютъ какую-нибудь фигуру, они дѣйствительно движутся, они наполняютъ пространство Вторичныя свойства не принадлежатъ самимъ вещамъ, они только воспринимаются нашими чувствами, они субъективное явленіе. Въ природѣ нѣтъ ни цвѣтовъ, ни звуковъ, ни запаховъ. Цвѣтъ существуетъ только для глаза, звукъ для уха Цвѣтъ, звукъ, запахъ - только ощущенія, которыя не имѣютъ никакой дѣйствительности внѣ души Намъ кажется, что они принадлежатъ самимъ вещамъ, на дѣлѣ они существуютъ только въ воспринимающемъ субъектѣ, съ нимъ появляются, съ нимъ исчезаютъ Міръ, насколько онъ наполненъ цвѣтами, звуками и другими чувственными свойствами, есть наше созданіе безъ собственной независимой реальности.

Но на чемъ основывается это дѣленіе воспринимаемыхъ качествъ на первичныя и вторичныя? Почему протяженность, фигура, движеніе представляютъ вѣрныя копіи свойствъ, принадлежащихъ вещамъ, независимо отъ насъ? Этого Локкъ не доказалъ, да и не могъ доказать. Въ его философіи не было никакихъ данныхъ для оправданія такого дѣленія. Онъ утверждалъ, что всякое познаніе начинается съ опыта, т.е. отъ ощущеній. Всѣ ощущенія суть состоянія нашей души, вещи въ себѣ никогда нами не воспринимаются.

Итакъ, если единственный источникъ истины опытъ, мы рѣшительно не имѣемъ средствъ опредѣлить, какія ощущенія соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ качествамъ тѣлъ, какія не соотвѣтствуютъ. Чтобы узнать это, надо сравнить наши ощущенія съ вещами въ себѣ, а между тѣмъ вещи въ себѣ нашему наблюденію не подлежатъ. Локкъ въ своемъ раздѣленіи воспринимаемыхъ свойствъ просто не философски примкнулъ къ господствовавшимъ въ его время воззрѣніямъ на вещество и его свойства.

Берклей глубоко сознавъ этотъ недостатокъ Локка. Онъ совсѣмъ отбросилъ его дѣленіе, онъ всѣ воспринимаемыя качества вещей понялъ, какъ чисто субъективныя, какъ наши ощущенія только, и во имя этого провозгласилъ, что въ объективной дѣйствительности тѣлесныхъ матеріальныхъ вещей нѣтъ и быть не можетъ, что вещественнаго міра, независимаго отъ насъ и самобытнаго совсѣмъ не существуетъ, потому что все вещественное есть только наше представленіе. Вотъ какъ можно формулировать его общую мысль. Локкъ уже показалъ, что всѣ вторичныя качества вещей имѣютъ чисто субъективную природу, существуютъ только въ сознаніи и для сознанія. Въ этомъ онъ былъ совершенно правъ. Но его выводъ надо распространить и на первичныя качества. протяженность, фигуру, непроницаемость, движеніе Опытъ дѣлаетъ безспорнымъ, что и эти качества мы воспринимаемъ не такими, каковыми они могли бы быть въ самыхъ вещахъ Одинъ и тотъ же предметъ одному наблюдателю кажется гладкимъ, кругымъ, маленькимъ, а другому большимъ, шероховатымъ, съ неправильными формами, - смотря по мѣсту наблюденія, если бы мы эти свойства воспринимали такими, каковы они въ дѣйствительности, выходило бы, что одна и та же вещь кругла и не кругла, гладка и шероховата и т.д. Къ какимъ бы качествамъ внѣшняго міра мы ни обращались - вездѣ одинаково обнаруживается субъективность ихъ воспріятія.

Итакъ, всякое наше представленіе о тѣлесныхъ вещахъ состоитъ изъ чисто субъективныхъ ощущеній. И можемъ ли мы освободить наше представленіе о веществѣ отъ этихъ субъективныхъ элементовъ? По Локку идея матеріи есть сложная идея. Всякая сложная идея состоитъ изъ простыхъ, т.е. изъ отдѣльныхъ ощущеній, повторенныхъ памятью и соединенныхъ въ одну концепцію. Если ощущенія субъективны и то и вся идея матеріи, изъ нихъ составленная, - неизбѣжно субъективна. Пытаются, напримѣръ, мыслить матерію, какъ чистое протяженіе, фигуру, непроницаемость, безъ цвѣта, звука, запаха. Возможно ли это? Можно ли, напримѣръ, представить протяженность и фигуру безъ цвѣта? Всякій, кто серьезно попробуетъ это дѣлать, сознается въ своемъ безсиліи. Итакъ, нечувственную, отъ воспріятія независимую матерію мы только можемъ мыслить, а на самомъ дѣ

лѣ никогда не мыслимъ. Мыслить значитъ представлять, а представлять мы можемъ только наши идеи, т.е. субъективныя состоянія. Итакъ, матерія мыслима лишь настолько, насколько она есть наше представленіе, какъ самобытная сущность, она немыслима совершенно.

Послѣдовательно проводя свой взглядъ о невозможности мыслить какія бы то ни было отвлеченныя сущности, Берклей приходитъ къ чисто номиналистическому взгляду на разумъ. Это - одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ номиналистовъ въ исторіи философіи Даже въ умѣ человѣка не существуетъ ничего абстрактнаго, мы только воображаемъ, что обладаемъ имъ. Гдѣ намъ кажется, что мы имѣемъ дѣло съ отвлеченнымъ содержаніемъ, - въ дѣйствительности нашимъ воображеніемъ рисуется какой-нибудь опредѣленный экземпляръ даннаго рода Когда мы мыслимъ треугольникъ вообще, мы представляемъ себѣ единичный отдѣльный треугольникъ Общность мысли заключается только въ томъ, что мы въ данномъ треугольникѣ обращаемъ вниманіе лишь на то, что есть и въ другихъ треугольникахъ ПО СЕБѢ АБСТРАКТНОЕ не мыслимо совершенно Слѣдовательно, не мыслима и матерія, ибо идея о ней есть безспорно абстрактная идея.

Но если бы даже матерія была мыслима, въ чемъ могло бы намъ помочь понятіе о ней? Мы никогда не воспринимаемъ самой матеріи, а только наши ощущенія, наши представленія о вещахъ Мы только предполагаемъ, что эти представленія вызваны чѣмъ то, что находится внѣ насъ, и чему мы приписываемъ матеріальныя свойства Но это наше понятіе о веществѣ и вещественномъ мірѣ объясняетъ ли дѣйствительно возможность нашихъ воспріятій? Если мы предположимъ реальность матеріи, точно ли при этомъ происхожденіе чувственнаго опыта дѣлается яснымъ? Вѣдь признать дѣйствительность вещественнаго міра, который самъ по себѣ никогда въ сознаніе не переходитъ, только въ томъ случаѣ и можно было бы, если бы такое признаніе позволило бы отвѣтить на слѣдующіе вопросы что вызываетъ наши ощущенія? чѣмъ направляется ихъ движеніе? что даетъ имъ ихъ внутреннее содержаніе? Но именно въ этомъ пунктѣ гипотеза независимаго матеріальнаго міра оставляетъ насъ въ совершенно безпомощномъ положеніи Она ничего не объясняетъ Матерія, какъ ее обыкновенно понимаютъ, не можетъ быть причиною нашихъ ощущеній Напротивъ, все затрудненіе предшествующей философіи именно въ томъ и состояло, что никакъ не могли постигнуть, какимъ образомъ вещи матеріальныя оказываются причинами духовныхъ явленій, почему тѣлесный міръ можетъ возбуждать въ насъ ощущенія? почему вообще матеріальная природа оказываетъ вліяніе на духъ? Декартъ и вся его школа не въ силахъ была разрѣшить этой трудной задачи Она не разрѣшима по самой своей сущности никакими усилія-

и ума нельзя уразумѣть, какимъ образомъ внѣшнее движеніе матеріи производитъ перемѣны въ нашемъ внутреннемъ духовномъ существѣ. Итакъ, гипотеза независимой матеріи не только есть предположеніе немыслимое по самой природѣ нашего разума, она, кромѣ того, гипотеза лишняя и ненужная, если бы даже вообще была мыслима Независимый матеріальный міръ е доступенъ нашему непосредственному опыту, - онъ не объясняетъ и того, почему нашъ опытъ возникаетъ Итакъ, мысль о матеріи и самобытномъ ещественномъ мірѣ должна быть совсѣмъ удалена изъ философіи. То, что ы называемъ веществомъ и вещественными явленіями, состоитъ изъ нашихъ редставленій, или идей, которыя внѣ духа не существуютъ. Внѣшняя маріальная дѣйствительность имѣетъ бытіе только въ духѣ. Для вещей существовать значитъ быть представляемыми Esse est percipi.

Но если такъ, то не существуетъ ничего кромѣ сознающихъ духовъ и ихъ идей, которыя духами сознаются, т е. ихъ представленій и состояній Духъ - это простая, недѣлимая, живущая внутреннею жизнью субстанція. О своемъ я, какъ носителѣ душевныхъ состояній, мы знаемъ непосредственно изъ самочувствія Идеи существуютъ въ духѣ и для духа Духъ, сколько онъ познаетъ, созерцаетъ идеи, есть умъ Насколько онъ вызываетъ ихъ и отъ себя направляетъ ихъ теченіе, онъ есть воля если воспринимаемый нами міръ состоитъ изъ нашихъ представленій, то и всякая на дѣятельность въ немъ заключается только въ различномъ направленіи, ваемомъ развитію этого разнообразнаго міра идей. Сами по себѣ идеи не рутъ ни явиться, ни исчезнуть. Ихъ долженъ вызвать духъ Но въ то же емя очень многія идеи (по крайней мѣрѣ тѣ, которыя на обыкновенномъ ыкѣ называются внѣшними вещами и выражаются въ нашемъ опытѣ простыми еями внѣшнихъ чувствъ), наполняющія наше сознаніе, не зависятъ отъ на й воли Мы непосредственно знаемъ, что не мы ихъ создали и вызвали и отъ нашего произвола зависитъ имѣть или не имѣть ихъ. Намъ стоитъ от ыть глаза, - и мы воспринимаемъ вещи въ независимомъ отъ насъ порядкѣ видимъ ихъ даже въ томъ случаѣ, если ихъ появленіе противно и ненатно для насъ. Итакъ, не мы сами произвели ихъ Очевидно, онѣ имѣютъ кое то независимое существованіе внѣ насъ Какъ же онѣ существуютъ? зи могутъ существовать только въ духѣ. Итакъ, существуетъ духъ, отчный отъ насъ, въ которомъ заключается источникъ идей, нами страдательно воспринимаемыхъ. Этотъ духъ есть Богъ, въ которомъ чувственный ръ (т.е. міръ идей) имѣетъ бытіе изначала Насколько достовѣрно, что ществуетъ чувственный міръ, настолько же несомнѣнно, что существуетъ ъ его создающій и въ себѣ содержащій. Итакъ, вотъ общій выводъ чувственныя вещи существуютъ - это неоспоримо, но не въ качествѣ матеріаль

ныхъ субстанцій, въ основѣ ихъ не лежитъ никакого независимаго безсознательнаго субстрата, какъ привыкли думать; онѣ имѣютъ бытіе только въ качествѣ идей. Есть ли такая теорія простое отрицаніе чувственнаго міра? Нѣтъ, онъ нисколько не отрицается. Его дѣйствительность признается, но въ то же время понимается условность этой дѣйствительности. По мнѣнію Берклея, его міровоззрѣніе стоитъ ближе къ обыкновенному сознанію, чѣмъ всякая другая философская теорія, обыкновенное сознаніе рѣшительно убѣждено, что мы воспринимаемъ самыя вещи, а не какія то ихъ копіи или повторенія въ духѣ когда мы видимъ солнце, мы непосредственно увѣрены, что это само солнце, а не его двойникъ, стоящій между нимъ и нашимъ сознаніемъ. Между тѣмъ, всѣ философы, признающіе независимость матеріи, должны отринуть этотъ наиболѣе естественный взглядъ, должны признать, что воспринимаемыя нами идеи или представленія суть только копіи независимой отъ насъ дѣйствительности, а не сама дѣйствительность, только двойникъ реальнаго міра, а не самый мі Берклей думаетъ, что только онъ можетъ съ своей точки зрѣнія согласиться съ общимъ убѣжденіемъ, потому что для него идеи равны вещамъ, а вещи равны идеямъ.

Но воспринимаемый міръ поражаетъ насъ своимъ независимымъ характеромъ, неизмѣннымъ порядкомъ своихъ процессовъ: вотъ почему мы невольно думаемъ, что онъ существуетъ самъ по себѣ. Откуда Этотъ характеръ независимости и неизмѣнности въ явленіяхъ внѣшняго міра, принуждающій насъ признать его самобытное бытіе? Въ Божественныхъ дѣйствіяхъ нѣтъ произвола идеи, выводимыя передъ нами Божественной волею, возникаютъ по строго опредѣленнымъ, ненарушимымъ законамъ, онѣ связаны неизмѣнными правилами, что и даетъ имъ видимость самобытной дѣйствительности И всетаки эта видимость только иллюзія, дѣйствительно существуетъ лишь безконечное Божество и міръ конечныхъ созданныхъ духовъ,, въ которыхъ Божество возбуждаетъ идеи и которыхъ оно дѣлаетъ причастниками своего идеальнаго содержанія. Твореніе матеріальной вселенной состоитъ въ томъ, что Богъ, вѣчно заключающій въ себѣ всѣ идеи, такъ сказать, изводитъ ихъ изъ себя и вызываетъ сознаніе о нихъ въ духахъ конечныхъ, въ чемъ и состоитъ ихъ жизнь.

Одинаковость для всѣхъ духовъ воспринимаемаго ими міра, законченность и осмысленность его хода полагаютъ рѣзкое различіе между нимъ и міромъ сновидѣній и субъективныхъ фантазій, которыя переживаетъ каждый духъ въ отдѣльности. Оттого и при этой совершенно идеалистической точкѣ зрѣнія вполнѣ возможно различіе между истинными и ложными представленіями, между субъективнымъ и объективнымъ. Истинны тѣ предста-

вленія, которыя согласны съ идеями Божества, ложны тѣ произвольныя сочетанія представленій, которымъ внѣ даннаго конечнаго духа ничего не соотвѣтствуетъ. Поэтому нельзя сказать, что вещи совсѣмъ исчезаютъ, когда мы ихъ не воспринимаемъ, ихъ могутъ воспринимать въ это время другіе конечные духи и, во всякомъ случаѣ, они въ это время непремѣнно содержатся въ безконечномъ Божественномъ разумѣ. Разумъ Божества въ этомъ отношеніи является полной замѣной внѣшняго міра въ обычныхъ представленіяхъ. Съ другой стороны, въ воззрѣніяхъ Берклея телеологическое пониманіе рѣшительно преобладаетъ надъ механическими взглядами на вещи. Тѣла - только представленія; поэтому ихъ движенія не могутъ находиться въ прямомъ отношеніи другъ къ другу, всѣ ихъ измѣненія вызываются Божественною мыслью. тамъ гдѣ Богъ находитъ это цѣлесообразнымъ, онъ можетъ отступать отъ обычнаго порядка идей и, слѣдовательно, нарушать законы природы. Съ этой точки зрѣнія оправдывается и возможность чудесъ, поскольку основа всѣхъ явленій міра полагается Берклеемъ въ ихъ цѣлесообразности, опредѣляемой Божественнымъ разумомъ. То же, что мы привыкли называть законами природы, въ дѣйствительности есть только обычный порядокъ слѣдованія идей.

Берклей главную заслугу своей философіи полагалъ въ томъ,что она дѣлаетъ невозможнымъ матеріализмъ во всѣхъ его видахъ,- и въ формѣ чистой, въ которой безсознательное вещество понимается, какъ основа всякаго бытія безъ исключенія, и внѣшняго и внутренняго,- и въ формѣ дуализма, утверждающаго (какъ это дѣлалъ, напр., Декартъ) непонятную двойственность началъ міровой жизни. Въ такой оцѣнкѣ значенія своей теоріи Берклей былъ правъ. безспорно онъ былъ одинъ изъ сильнѣйшихъ противниковъ матеріализма именно потому, что отрицалъ его въ самомъ корнѣ, измѣняя самую сущность понятія о матеріи, обращая ее въ непрерывное созданіе духа, въ его идею. Въ общемъ результатѣ своихъ воззрѣній Берклей сходится съ Лейбницемъ, который также, хотя совсѣмъ другимъ путемъ, пришелъ къ признанію всецѣлой духовности міра. Лейбницъ приписывалъ подлинную дѣйствительность только духовнымъ центрамъ бытія - монадамъ. Совпаденіе взглядовъ у этихъ двухъ знаменитыхъ мыслителей, столь различныхъ по исходнымъ точкамъ своихъ построеній, характеризуетъ общее направленіе лучшихъ умовъ этой эпохи матеріализмъ и дуализмъ своими противорѣчіями, безсвязностью и непослѣдовательностью своихъ теорій сдѣлались невыносимыми для серьезной мысли. Что касается положительнаго содержанія философскихъ построеній, у Лейбница они несомнѣнно болѣе развиты и закончены, нежели у Берклея. Другое преимуще-

ство Лейбница въ томъ, что онъ не отрицалъ реальности внѣшней природы, а только измѣнялъ ея пониманіе. Берклей, напротивъ, всю внѣшнюю дѣйствительность въ концѣ концовъ всетаки обращалъ въ простую галлюцинацію, хотя и одинаковую для всѣхъ отдѣльныхъ духовъ, отчего его міровоззрѣніе шло глубоко въ разрѣзъ съ инстинктивнымъ убѣжденіемъ здраваго смысла въ реальности внѣшняго міра. Въ этомъ главный недостатокъ его системы. Можно указать и другой недостатокъ въ его философіи - онъ заключается въ точкѣ отправленія. Берклей исходитъ изъ теоріи разума Локка. Между тѣмъ теорія Локка могла доставить хорошій матеріалъ для оправданія всякаго сомнѣнія и отрицанія, - но она по самой своей сущности была безсильна оказать прочную поддержку для какихъ-нибудь положительныхъ выводовъ о дѣйствительной природѣ вещей. Какъ увидимъ въ слѣдующей лекціи, Берклей жестоко ошибся, надѣясь въ ней найти твердую опору, чтобы разъ навсегда доказать истинность спиритуалистическаго пониманія міра.

Лекція 36-ая.

ЮМЪ. Въ прошлой лекціи мы разсматривали главные недостатки въ системѣ Берклея. Первый недостатокъ его философіи состоитъ въ томъ, что его выводы были слишкомъ исключительны, слишкомъ расходились съ обыкновеннымъ человѣческимъ здравымъ смысломъ. Второй недостатокъ былъ другого рода: онъ заключался въ точкѣ отправленія его системы. Берклей въ своихъ метафизическихъ воззрѣніяхъ (а его философское міросозерцаніе было въ существѣ своемъ метафизическое, т.е. положительнымъ образомъ разрѣшало проблему о реальныхъ началахъ вещей) исходилъ изъ ученія о разумѣ Локка. Теорія Локка оправдывала всякое сомнѣніе и отрицаніе, изъ нея очень легко объяснить то отрицательное отношеніе, въ которое Берклей сталъ къ вопросу о бытіи внѣшняго міра. Но она по всѣмъ своимъ тенденціямъ не могла представить никакой почвы для построенія прочныхъ положительныхъ выводовъ о дѣйствительности. Съ точки зрѣнія чисто эмпирической теоріи ума, Берклей былъ слишкомъ мало скептикъ: онъ отринулъ бытіе тѣлесныхъ субстанцій, т.е. внѣшняго матеріальнаго міра, но онъ сохранилъ существованіе субстанцій духовныхъ, признавъ не только бытіе конечныхъ духовныхъ существъ (каковъ человѣкъ), но и безконечнаго духа Бога. Теорія Локка не давала права на такое ограниченіе отрицанія. Въ этомъ отношеніи, пожалуй, болѣе законченное и исторически правомѣрное построеніе далъ Артуръ Кольеръ (1680-1732), пришедшій къ одинаковому

съ Берклеемъ міросозерцанію, но исходившій при этомъ не изъ Локка, а изъ ученія Мальбранша, представлявшаго несравненно болѣе надежную почву для подобнаго рода выводовъ. Кольеръ отправлялся отъ основного положенія Мальбранша о томъ, что мы всѣ созерцанія матеріальныхъ вещей почерпаемъ въ Богѣ и энергично настаивалъ на ложности и безполезности той гипотезы, что существуетъ отдѣльный независимый тѣлесный міръ внѣ Божественнаго разума.

По взглядамъ Кольера, предположеніе самостоятельнаго бытія матеріальныхъ предметовъ не только не можетъ ничего объяснить намъ, но находится даже въ прямомъ противорѣчіи съ здравымъ человѣческимъ смысломъ: тѣла, получившія отъ Бога метафизическую реальность, пріобрѣли бы самостоятельность, ограничивающую его божественную сущность. Существовать значитъ лишь быть представляемымъ, и философская мысль должна признавать исключительно первообразный тѣлесный міръ въ разумѣ Бога.

Къ такимъ берклеевскимъ выводамъ Кольеръ вполнѣ послѣдовательно могъ прійти, исходя изъ доктрины Мальбранша, но самъ Берклей въ своихъ основныхъ положеніяхъ далеко не столь послѣдовательно завершилъ принятую имъ въ основаніе эмпирическую теорію Локка. Я уже говорилъ, что ученіе Локка не уполномочивало вовсе на такое ограниченіе его отрицающей тенденціи, къ которому привелъ его Берклей. Вспомнимъ, какъ Локкъ смотрѣлъ на субстанціи вообще. По ученію Локка, къ мысли о субстанціяхъ (или о независимыхъ вещахъ) мы приходимъ, подставляя въ нашемъ воображеніи для извѣстныхъ намъ качествъ и явленій, которыя мы прямо наблюдаемъ, какой то неизвѣстный субстратъ. Что это за субстратъ? Мы не знаемъ. Есть ли онъ только наше предположеніе, созданіе нашей фантазіи, или дѣйствительность? Локкъ болѣе склонялся видѣть въ немъ что то реальное. Но въ этомъ случаѣ онъ впадалъ во внутреннее противорѣчіе, все его объясненіе происхожденія идеи о такомъ субстратѣ говоритъ скорѣе противъ этого предположенія. По объясненію Локка, всетаки, выходило, что идея о субстанціи есть совершенно произвольное и безсодержательное созданіе разсудка. Достаточно вспомнить его разсказъ объ индѣйцѣ съ его отвѣтами. Идя путемъ, имъ указаннымъ, слѣдовало совсѣмъ отринуть всякія субстанціи, - и матеріальныя и духовныя - и объявить весь міръ со всѣми существами безъ изъятія за сплошную иллюзію безъ всякой внутренней точки опоры. Была и другая сторона въ теоріи Локка, которая неудержимо влекла къ дальнѣйшему отрицанію. Все достовѣрное знаніе о вещахъ Локкъ ограничивалъ опытомъ. Но опытъ даетъ только частные факты, частные случаи, а не общія истины. Итакъ, если въ опытѣ источникъ и мѣрило всего дѣйствительнаго познанія, и [illegible]

которыя были бы доказаны. Такіе выводы (т.е. отрицаніе субстанцій съ одной стороны и отрицаніе общихъ истинъ съ другой), если бы они были сдѣланы, привели бы къ полному скептицизму, далѣе котораго идти некуда Ихъ и сдѣлалъ одинъ изъ знаменитѣйшихъ представителей Англійской школы, шотландецъ Давидъ Юмъ.

Сынъ шотландскаго дворянина-землевладѣльца, ДАВИДЪ ЮМЪ родился въ Эдинбургѣ въ 1711 г. Получивъ первоначальное образованіе, онъ въ 1723 году поступилъ въ мѣстный университетъ для изученія классической литературы и философіи. Уже съ 18 лѣтъ самою заманчивою и привлекательною цѣлью для Юма стало сдѣлать что-нибудь въ философіи, въ этой „области невѣдѣнія истины", какъ выражался онъ самъ, съ ея безконечными спорами и произвольными измышленіями. Широкіе планы самостоятельной научной дѣятельности манили Юма всю жизнь, и онъ постоянно стремился обезпечить себѣ свободное и независимое существованіе, при которомъ онъ могъ бы всецѣло отдаться своимъ отвлеченнымъ умственнымъ интересамъ При такихъ наклонностяхъ, коммерческое поприще, на которое вступилъ было нашъ философъ по настоянію родныхъ, уговорившихъ его избрать эту карьеру въ виду его разстроеннаго здоровья и недостатка денежныхъ средствъ, естественно, не могло нисколько удовлетворить его уже въ 1734 году, оставивъ недолго занимаемое имъ мѣсто конторщика въ Бристолѣ, Юмъ отправляется на три года во Францію, чтобы безпрепятственно предаться научной дѣятельности. Здѣсь онъ перерабатываетъ свои основныя философскія идеи и излагаетъ ихъ въ своемъ первомъ трудѣ „Трактатъ о человѣческой природѣ" (A Treatise upon human nature). Въ 1739 году въ Лондонѣ, куда переѣхалъ Юмъ для опубликованія своего произведенія, появляются двѣ первыя книги Трактата („о разумѣ" и „о чувствахъ а въ 1740 г. выходитъ и третья часть („о морали") Успѣха не было вовсе и причины этого, повидимому, вѣрно изображаетъ самъ Юмъ, когда приблизительно въ это же время въ письмѣ къ своему другу Генри Гому онъ говоритъ „мои принципы такъ сильно расходятся съ обыкновенными взглядами, что признаніе ихъ должно было бы вызвать цѣлый переворотъ въ философіи, а революцій такого рода всегда стараются по возможности избѣгать " Но такая неудача, несмотря на сильное стремленіе къ литературной извѣстности, не отклоняетъ нашего ~~философа отъ~~ разъ намѣченной имъ цѣли Въ 1741 г. онъ выступаетъ съ новой работой, нашедшей себѣ благопріятный пріемъ, именно съ первымъ томомъ своихъ „Essais moral and political"*).Ко время появленія этого сочиненія, равно какъ и III-го тома трактата, Юмъ уже находился у себя на родинѣ, гдѣ у него завязались дружескія отношенія съ цѣлымъ рядомъ научно образованныхъ людей,

*) *Опыты морали и политики.*

въ числѣ которыхъ находились Гетчесонъ, Моръ, Эллiотъ, Освальдъ, знаменитый впослѣдствiи Адамъ Смитъ и др. Къ этимъ годамъ (1739-1745) относится попытка Юма получить каѳедру „этики и пневматической философiи" въ Эдинбургскомъ университетѣ и отказъ, мотивированный сильными сомнѣнiями въ его правовѣрiи. Открыто высказывавшiеся упреки въ атеизмѣ, деизмѣ и скептицизмѣ помѣшали Юму не только здѣсь, но еще и въ другомъ аналогичномъ случаѣ, именно когда въ 1751 г. онъ вторично старался получить вакантную каѳедру логики въ Глазговскомъ университетѣ.

Огорченiе, причиненное Юму этой неудачной попыткой вступить на поприще публичной научной дѣятельности въ родномъ городѣ, а также стѣсненность его матерiальныхъ средствъ заставили его непосредственно вслѣдъ за тѣмъ принять мѣсто компанiона маркиза Анэндэля; но личность этого полупомѣшаннаго человѣка и постоянныя интриги его родныхъ скоро привели къ разрыву отношенiй между маркизомъ и нашимъ философомъ. Слѣдующiе за этимъ три года Юмъ провелъ, главнымъ образомъ, въ интересныхъ путешествiяхъ по различнымъ странамъ континента. Въ 1746 г. генералъ Сенъ-Клеръ принялъ его сначала къ себѣ на службу въ качествѣ секретаря при экспедицiи въ Канаду. Эта экспедицiя ограничилась плаванiемъ у береговъ Францiи, но уже въ слѣдующемъ году Сенъ-Клеръ снова призвалъ его къ себѣ для сопровожденiя его въ дипломатической миссiи къ Туринскому двору. Теперь Юму удалось побывать въ Голландiи, Германiи, Австрiи и Сѣверной Италiи, а въ Лондонѣ между тѣмъ появилась предпринятая имъ передѣлка 1-ой книги „Трактата о человѣческой природѣ" подъ заглавiемъ „Philosophical Essais concerning human understanding" (впослѣдствiи Юмъ избралъ другое заглавiе. An inquiry concerning human understanding)*.

Слѣдующими произведенiями Юма, написанными въ Шотландiи въ 1749-1752 годахъ, были 2-й томъ его философскихъ „опытовъ" „An inquiry concerning the principles of morals" и его „Политическiя рѣчи" (Political discourses), - рядъ статей о торговлѣ, деньгахъ и кредитѣ,- въ которыхъ были заложены главнѣйшiя основанiя современной науки политической экономiи.

Въ 1752 г. Юмъ вступаетъ въ должность библiотекаря въ юридическомъ обществѣ въ Эдинбургѣ и съ этого времени представившiйся ему цѣнный историческiй матерiалъ заставляетъ его обратиться къ новому роду занятiй, плодотворнымъ изслѣдованiямъ въ области отечественнаго прошлаго. Результатомъ этихъ десятилѣтнихъ трудовъ Юма является его „Исторiя Великобританiи", содержащая въ себѣ исторiю Стюартовъ и Тюдоровъ

*) *„Изслѣдованiе человѣческаго разумѣнiя", русск. переводъ С.И.Церетели, СПБ. 1902.*

въ 4 томахъ и исторію предшествовавшихъ временъ до самой высадки Цезаря.

Подобно философскимъ произведеніямъ, и историческія сочиненія Юма, несмотря на ихъ значительныя достоинства, служили для него предметомъ его горькихъ разочарованій и тревогъ. Помимо политической полемики, Юму пришлось считаться также съ рѣзкой оппозиціей пресвитеріанскаго духовенства. Послѣдняя дошла до того, что на соборѣ шотландской церкви глава ревностныхъ блюстителей правовѣрія, Андерсонъ, сдѣлалъ предложеніе, чтобы „Юмъ, какъ завѣдомый авторъ сочиненій, содержащихъ въ себѣ открытыя нападки не только на Евангеліе, но и на естественную религію и мораль, былъ привлеченъ церковью къ отвѣтственности".

Что касается нападокъ со стороны общества, то слѣды ихъ угнетающаго дѣйствія на нашего философа замѣтны во многихъ его частныхъ письмахъ. Такъ, напр., въ письмѣ Юма къ своему другу Миче мы находимъ слѣдующія горькія слова по поводу безпощадной критики его историческаго труда „Оппозиція, можно даже сказать озлобленіе, какое вызываетъ онъ въ публикѣ", пишетъ Юмъ, „не мало поразило меня. Какимъ знатокомъ исторіи и людей ни считалъ я себя, но я не былъ такого дурного мнѣнія о людяхъ, чтобы могъ ожидать, что любовь къ истинѣ, безкорыстіе и человѣчность найдутъ себѣ такую награду. Только по прошествіи нѣкотораго времени я возымѣлъ рѣшимость, хотя и не имѣлъ къ тому расположенія, приступить къ обработкѣ второго тома."

На ряду съ своими историческими трудами Юмъ, однако, не прерывалъ и своихъ философскихъ изслѣдованій. Въ 1757 г. вмѣстѣ съ нѣсколькими небольшими статьями онъ напечаталъ свою „Естественную исторію религіи" (The natural history of religion), первоначально также мало радовавшую его авторское чувство.

Литературная извѣстность Юма росла необыкновенно туго и медленно и на его писательской судьбѣ чрезвычайно ярко подтвердилась справедливость изреченія о томъ, что ни одинъ пророкъ не бываетъ признанъ въ своемъ отечествѣ.

Только во время вторичнаго путешествія во Францію, куда Юмъ отправился въ 1763 г. въ качествѣ секретаря посольства съ маркизомъ Гертфордомъ, ему довелось увидѣть достойный пріемъ. Восторгъ и энтузіазмъ, съ которыми привѣтствовали философа различные круги французскаго общества, были для него первымъ, вполнѣ заслуженнымъ, тріумфомъ. Съ этихъ поръ, на закатѣ его жизни, счастье начинаетъ улыбаться Юму. Благодаря ходатайству Гертфорда, онъ получаетъ чинъ и званіе секретаря посольства съ пожизненной пенсіей въ 400 ф., а по возвращеніи въ Англію дѣлается

помощникомъ государственнаго секретаря въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ. Въ 1768 году Юмъ выходитъ въ отставку и, располагая теперь уже значительными матеріальными средствами, поселяется въ Эдинбургѣ, который не покидаетъ до конца своихъ дней, здѣсь онъ написалъ и свое послѣднее произведеніе - автобіографію.

Смерть постигла Юма въ августѣ 1776 г. послѣ счастливыхъ и окруженныхъ ореоломъ извѣстности послѣднихъ лѣтъ его жизни.

Переходя къ изложенію самого ученія Юма, я долженъ, прежде всего, сказать, что его значеніе въ исторіи философіи опредѣляется его чисто отрицательнымъ отношеніемъ къ человѣческому познанію. Юмъ совсѣмъ отрицалъ какую-либо познаваемую существенность въ мірѣ, сводя его къ потоку мимолетныхъ явленій и полагая при этомъ, что всякое признаніе какой-нибудь основы явленій или силъ, въ нихъ выражающихся, есть совершенно субъективное, никакого научнаго достоинства не имѣющее дѣйствіе нашего ума. Онъ отрицалъ познаваемость общихъ истинъ о дѣйствительности, а такъ какъ всякое знаніе состоитъ непремѣнно изъ всеобщихъ утвержденій и, совсѣмъ не имѣя общности, не могло бы быть переводимо на человѣческій языкъ, онъ тѣмъ самымъ отрицалъ вообще возможность знанія. Въ обоихъ тезисахъ онъ показалъ себя скептикомъ наиболѣе послѣдовательнымъ и оригинальнымъ во всей новой философіи.

Подобно Локку, Юмъ признавалъ только одинъ источникъ познанія - опытъ Ощущенія внутреннія и внѣшнія доставляютъ намъ матеріалы мысли, и другихъ матеріаловъ для нея нѣтъ. Дѣятельность разума состоитъ только въ томъ, чтобы раздѣлять и слагать, расширять и съуживать эти матеріалы. Самая идея Божества (повидимому, очень далекая отъ впечатлѣній, полученныхъ изъ опыта) не представляетъ исключенія изъ этого общаго правила. Мы образуемъ ее, до безконечности расширяя человѣческія свойства - мудрости, благости, могущества и т.д.

Всѣ представленія, которыя наполняютъ наше сознаніе и коренятся въ нашемъ опытѣ, раздѣляются на двѣ категоріи. они суть или впечатлѣнія или идеи. Тѣ и другія различаются между собою только по степени живости, яркости, съ какою они являются въ нашемъ сознаніи. Впечатлѣнія суть представленія болѣе живыя, которыя возникаютъ въ насъ, когда мы что-нибудь видимъ, слышимъ, осязаемъ или любимъ, ненавидимъ, желаемъ. Идеи, напротивъ, суть менѣе живыя представленія памяти и воображенія. Но различіе между ними только въ степени. Идеи - лишь копіи впечатлѣній, онѣ имѣютъ характеръ производный, повторяя только то, что было пережито нами. Нѣтъ такой идеи въ нашемъ умѣ, которой совсѣмъ не соотвѣтствовало бы никакого впечатлѣнія, которая имѣла бы совсѣмъ неза-

висимое отъ опыта происхожденіе и не отражала бы въ себѣ содержанія, даннаго въ формѣ чувствъ и ощущеній.

Изъ простыхъ идей, представляющихъ прямое воспроизведеніе матеріаловъ опыта, образуются 1) идеи сложныя и 2) идеи общія, или абстрактныя Сложныя идеи основываются на связи нашихъ идей въ пространствѣ и времени Что намъ явилось соединеннымъ въ пространствѣ и времени,то мы и вспоминаемъ связаннымъ и мыслимъ связаннымъ. И вотъ именно изъ этого свойства ума развиваются наши понятія о субстанціяхъ или вещахъ.Каждое наше понятіе о какой-нибудь субстанціи состоитъ изъ совокупности какихъ-нибудь идей, постоянно соединенныхъ въ нашемъ представленіи. Напримѣръ, понятіе о тѣлѣ есть не болѣе, какъ сочетаніе нашихъ представленій о различныхъ свойствахъ тѣла, полученныхъ нами черезъ опытъ.Понятіе субстанціи возникаетъ у насъ тогда, когда мы составляющія его отдѣльныя идеи начинаемъ разсматривать какъ свойства, какъ признаки какого то неизвѣстнаго нѣчто, которое производитъ и соединяетъ ихъ.Понятіе субстанціи, слѣдовательно, есть простой продуктъ воображенія. Субстанцій мы не воспринимаемъ, а только предполагаемъ ихъ. (Такое воспроизведеніе идей по связи въ пространствѣ и времени въ психологіи называется закономъ ассоціаціи идей по смежности. Этотъ законъ въ новой философіи былъ впервые указанъ и строго формулированъ Юмомъ).

Общія или абстрактныя идеи основываются на сходствѣ нашихъ отдѣльныхъ идей между собою Когда мы встрѣчаемъ идеи однородныя, мы начинаемъ обращать вниманіе на то, что есть общаго между ними, даемъ имъ одно и то же имя и привыкаемъ представлять ихъ вмѣстѣ. Впослѣдствіи, услыхавъ названіе, хотя мы и представляемъ только какую-нибудь одну изъ сходныхъ идей, которыя этимъ названіемъ обозначаются, мы, все-таки, привыкаемъ мыслить эту идею въ связи съ другими. Такъ возникаютъ общія идеи. На самомъ дѣлѣ, когда мы что-нибудь мыслимъ о вещахъ даже самыхъ отвлеченныхъ, въ нашемъ сознаніи всегда проходятъ только частныя, отдѣльныя идеи, отвлеченнаго, какъ такового, мы представить не можемъ. (Въ этомъ случаѣ Юмъ совершенно соглашается съ возэрѣніями Беркле и считаетъ его номиналистическую теорію разума величайшимъ философскимъ открытіемъ). Но отдѣльныя идеи связаны по сходству съ другими частными идеями и вызываютъ ихъ Изъ этого возникаетъ иллюзія, будто общія начала въ своей общности могутъ быть предметомъ нашего мышленія. Слѣдовательно,и общія идеи - простой продуктъ нашего воображенія, нашей способности сразу воспроизводить многія представленія въ силу ихъ общаго сходства Воспроизведеніе идей по сходству носитъ въ психологіи названіе закона ассоціаціи сходства Указа ъ этотъ законъ въ первый разъ тоже Юмомъ.

Исторія англійской психологіи послѣ Юма представляетъ рядъ попытокъ свести всю психическую жизнь на механическое дѣйствіе законовъ ассоціаціи идей, - такъ что,съ этой точки зрѣнія, Юма (рядомъ съ Гертли) можно считать родоначальникомъ англійской психологіи, и, пожалуй,даже съ бо́льшимъ правомъ, нежели Локка.

Въ чемъ же состоитъ познаніе, по Юму? Въ каждомъ познаніи умъ нашъ соединяетъ идеи. Если никакія идеи нашему уму не представляются,то и никакое познаніе немыслимо.- При этомъ познаніе можетъ относиться или къ самымъ идеямъ, къ ихъ непосредственному содержанію, - и ничего другого не имѣть въ виду, или оно относится къ тѣмъ внѣшнимъ фактамъ, которые идеями выражаются. если познаніе относится къ идеямъ, какъ таковымъ, если оно основывается на прямомъ усмотрѣніи сходствъ и различій между нашими представленіями - получаются положенія геометріи,ариѳметики, алгебры, вообще, всѣ познанія, которыя опираются на очевидность и доказательства, ею обусловленныя. Математическія знанія потому достовѣрны въ нашихъ глазахъ, что мы въ нихъ имѣемъ дѣло не съ какими-нибудь реальными предметами, отдѣльными отъ нашего ума, - мы отправляемся отъ нашихъ отвлеченныхъ понятій. Математическія знанія ограничиваются тѣми сужденіями, которыя прямо вытекаютъ изъ очевидныхъ отношеній между понятіями, нами построенными, о числѣ, о фигурѣ и т.д., т.е. сужденіями, которыя прямо слѣдуютъ изъ опредѣленій, данныхъ нами основнымъ идеямъ математической науки. Познанія этого рода вызываются простою дѣятельностью мысли и выражаютъ непосредственную природу нашихъ представленій.

Иначе поставлено дѣло въ познаніи фактовъ, т.е. того, что доставляется нашимъ опытомъ въ каждый моментъ нашей жизни. Явленій природы въ ихъ безконечномъ разнообразіи нельзя постигнуть черезъ простой анализъ нашихъ субъективныхъ представленій о нихъ или тѣхъ понятій, которыя мы о нихъ составили. Этимъ путемъ мы ничего не добьемся. Знаніе фактовъ опирается на другомъ основаніи. Оно состоитъ въ томъ, что мы для каждаго явленія отыскиваемъ его причины и его послѣдствія. Знаніе явленій есть знаніе ихъ законовъ, а законы явленій заключаются въ неизмѣнности ихъ отношеній къ ихъ причинамъ и послѣдствіямъ. Итакъ, реальность нашего познанія дѣйствительнаго міра вполнѣ зависитъ отъ того, какое значеніе принадлежитъ закону причинности. Можемъ ли мы открыть дѣйствительныя причины явленій? Почему мы вѣримъ въ то, что причинная связь распространяется на всѣ вещи, что всякое явленіе есть дѣйствіе какой-нибудь причины? Точно ли причинная зависимость существуетъ въ самыхъ вещахъ, или мы ее только предполагаемъ, влагаемъ въ вещи, и она представляетъ собой не болѣе, какъ наше субъективное изобрѣтеніе? Отъ от-

вѣта на этотъ вопросъ зависитъ судьба знанія.

Какъ мы узнаемъ, что одно явленіе есть причина другого? Путемъ логическаго разсмотрѣнія природы явленій до такого знанія дойти невозможно Причина (какъ она нами воспринимается въ нашемъ чувственномъ опытѣ, все равно о какой бы вещи рѣчь ни шла) совершенно непохожа на свое дѣйствіе, и наоборотъ, дѣйствіе никогда не бываетъ похоже на свою причину. Путемъ рациональнаго анализа нашихъ понятій о данной причинѣ и данномъ дѣйствіи нельзя перейти отъ одного къ другому, нельзя понять, почему одно вызвало другое. Камень тотчасъ же падаетъ на землю, какъ только исчезла опора, которая его поддерживала. Это показываетъ опытъ. Но разумъ можетъ ли объяснить, почему это всегда такъ бываетъ? Изъ представленія о камнѣ, полученнаго посредствомъ нашихъ чувствъ, изъ представленія о его цвѣтѣ, давленіи на нашу руку, пока мы его держимъ, о его формѣ, твердости, вытекаетъ ли сколько-нибудь замѣтная необходимость, чтобы онъ непремѣнно летѣлъ на землю, а не оставался спокойно висѣть въ воздухѣ? Мы можемъ какъ угодно разбирать и анализировать наше представленіе о камнѣ и, все-таки, не найдемъ объясненія, почему онъ падаетъ Отвлеченное понятіе о силѣ тяжести въ физической наукѣ есть уже результатъ заранѣе сдѣланнаго признанія, что существуетъ какая то причина паденія. Но этой причины мы не видимъ, не осязаемъ и не воспринимаемъ никакимъ другимъ чувствомъ. Возьмемъ другой примѣръ бильярдный шаръ катится, наталкивается на другой и приводитъ его въ движеніе. Движеніе перваго шара мы называемъ причиной движенія второго Но какъ бы мы ни сосредоточивали нашу мысль на идеѣ этого движенія, мы все-таки никогда не дойдемъ до яснаго представленія о той передачѣ силъ, которая при этомъ происходитъ. Это относится къ внѣшнему опыту, но то же самое замѣчаніе, по мнѣнію Юма, сохраняетъ все свое значеніе и для опыта внутренняго Мы считаемъ нашу душу нѣкоторою силою, которая движетъ наше тѣло. Ясно ли однако понимаемъ мы эту связь между намѣреніями души и движеніями тѣла? Напротивъ, при внимательномъ анализѣ оказывается, что взаимодѣйствіе души и тѣла есть одинъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ въ философіи Мы думаемъ, что наша воля тотчасъ же движетъ наши внѣшніе органы, какъ только мы этого захотимъ. Но можетъ ли воля имѣть непосредственное дѣйствіе на эти органы? Вѣдь движеніе нашихъ органовъ есть результатъ длиннаго процесса передачи движущей силы отъ мозга къ сконечностямъ тѣла. Поэтому, когда мы движемъ, напримѣръ, руку, воля могла бы дѣйствовать только на мозговые центры, а не на саму руку Но именно объ этомъ воздѣйствіи нашей воли на внутренній механизмъ мозга мы не знаемъ ровно ничего и даже его не замѣчаемъ.

а, стало быть, не можемъ имѣть никакого яснаго представленія о реальной связи души и тѣла.

Еще менѣе можетъ понять разумъ неизмѣнность связи причинъ и слѣдствій, которую онъ всегда предполагаетъ, какъ общее правило опытнаго знанія. Почему одна и та же причина всегда производитъ одно и то же дѣйствіе? Почему, если камень упалъ сегодня, онъ при тѣхъ же условіяхъ упадетъ и завтра? Обыкновенно ссылаются на то, что такъ было всегда, но развѣ существуетъ дѣйствительное логическое основаніе, чтобы отъ прошлаго заключать къ будущему? Развѣ въ нашей мысли о прошломъ содержится хотя малѣйшая идея о томъ, чего еще не было, что не есть прошлое? - Итакъ, законъ причинности, которымъ мы все объясняемъ и которому все подчиняемъ, не основывается на разумѣ и не оправдывается разумомъ. Замѣчательно, что въ этой своей остроумной аргументаціи Юмъ довольно тѣсно примыкаетъ къ одному предшественнику, Іосифу Гленвилю (1636-1680). Оспаривая всякую рациональную философію вообще, Гленвиль доказываетъ тщету нашихъ претензій проникнуть въ причинную связь вещей. Связь между причиной и дѣйствіемъ, согласно его взглядамъ, никогда не можетъ быть воспринята: ее нельзя ни видѣть, ни чувствовать, мы къ ней только заключаемъ на основаніи слѣдованія явленій другъ за другомъ. Но такое заключеніе всегда призрачно „post hoc" нельзя логически понятнымъ путемъ превратить въ „propter hoc".

Но если, такимъ образомъ, законъ причинности въ лицѣ Гленвиля и Юма въ корнѣ отрицался, то передъ послѣднимъ неизбѣжно ставилась нелегкая задача объяснить, почему же онъ такъ могущественно господствуетъ надъ нашимъ сознаніемъ? И Юмъ стремится освѣтить этотъ вопросъ анализомъ происхожденія въ насъ идеи причинности, ея происхожденіе коренится въ той силѣ нашей души, которая едва ли не преобладаетъ надъ всѣми другими ея силами вѣра въ неизмѣнность и всеобщность закона причинности есть результатъ слѣпой привычки. Мы замѣчаемъ, *что какое-нибудь явленіе всегда слѣдовало за другимъ во всѣхъ случаяхъ, какіе сохранила наша память.* Поэтому мы безотчетно начинаемъ ждать, что и въ будущемъ это отношеніе повторится; мы предполагаемъ связь между явленіями. Явленія соединены въ нашемъ представленіи, и вотъ нашу внутреннюю принужденность представлять ихъ вмѣстѣ мы переносимъ на нихъ самихъ и думаемъ, что одно явленіе принуждаетъ возникать другое. Мы начинаемъ называть предшествующее явленіе причиною, послѣдующее дѣйствіемъ. Мы думаемъ, что одно безъ другого не можетъ существовать. Имѣемъ ли мы на то разумное право? Мы уже видѣли, что нѣтъ, что логически обосновать этого вывода совершенно невозможно въ идеѣ прошлаго идея будущаго ни-

сколько не содержится. Ни въ одной причинѣ мы не воспринимаемъ присущей ей силы или способности произвести именно это дѣйствіе. Вѣра въ причинную связь просто привычка. Мы привыкаемъ думать, что одно явленіе должно неизмѣнно слѣдовать за другимъ. Эта привычка порабощаетъ разумъ, но оттого не получаетъ объективнаго достоинства. Она все-таки остается чисто субъективнымъ состояніемъ нашей души. Законъ причинности не міровой законъ, правящій вещами, а наше собственное душевное расположеніе влагать въ вещи то, чего мы въ нихъ, въ сущности, не видимъ; ихъ и идея субстанціи, это - невольный продуктъ нашего воображенія.

Но если такъ, достовѣрность нашихъ познаній дѣлается очень сомнительною. Мы вѣримъ въ общіе законы вещей, но вѣдь ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть доказанъ, потому что всякій законъ предполагаетъ причинную связь между вещами и возможность заключать отъ прошлаго къ будущему, то есть возводить въ общее правило то, что повторялось неоднократно на нашихъ глазахъ, а между тѣмъ въ логическомъ смыслѣ эту возможность оправдать нельзя. Далѣе, если законъ причинности есть только наше субъективное созданіе, - приходится усумниться и съ логической точки зрѣнія даже совсѣмъ отринуть реальность внѣшняго міра. Потому что ради чего могли бы мы признать его? Реальность можно приписать внѣшней природѣ только въ виду того соображенія, что наши воспріятія должны имѣть какую-нибудь причину внѣ насъ. Но отношеніе причины и дѣйствія есть чисто субъективное представленіе нашей души. Слѣдовательно, говорить о причинности, какъ о свойствѣ вещей, находящихся внѣ души, не имѣетъ никакого смысла. Кромѣ того, существованіе внѣшняго міра потому уже не можетъ быть доказано, что оно не можетъ быть обосновано изъ опыта. Въ опытъ попадаютъ только наши чувственныя воспріятія, а не ихъ причины; вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, не подлежатъ наблюденію. Между тѣмъ опытъ единственное мѣрило истины. Точно также не можетъ быть доказано бытіе Божіе. Бога мы признаемъ, умозаключая отъ міра къ творческой силѣ, его произведшей, т.е отъ дѣйствія къ причинѣ; но это подразумѣваетъ объективную истинность закона причинности. Разсуждая подобнымъ образомъ, мы должны убѣдиться, что мы не можемъ приписать реальное бытіе никакимъ субстанціямъ. Субстанція есть сложная идея, составленная изъ болѣе элементарныхъ, къ которымъ присоединяется предположеніе нѣкотораго неизвѣстнаго носителя или причины (основы) усматриваемыхъ чрезъ элементарныя идеи свойствъ. Но этотъ неизвѣстный носитель есть чистое произведеніе фантазіи, которому не соотвѣтствуетъ никакого воспріятія, и которое притомъ только тогда и мыслимо, когда признаемъ, что отношеніе причинъ и дѣйствій существуетъ въ самихъ вещахъ. Коротко говоря, всѣ познанія о мірѣ, о Богѣ, о душѣ, какъ

основѣ психическихъ явленій, логически недоказуемы. Итакъ, мы знаемъ только цѣпь нашихъ душевныхъ состояній и внѣ ихъ ничего постигнуть не можемъ, даже не можемъ утверждать, чтобы что-нибудь внѣ этой цѣпи существовало. Наши понятія о духѣ, какъ субъектѣ духовныхъ свойствъ и о матеріи, какъ субстанціи свойствъ матеріальныхъ, - должны быть отвергнуты здравымъ разумомъ, какъ совершенно безсодержательныя фикціи воображенія. Внѣ явленій мы ничего утверждать не въ силахъ и не должны; напротивъ, всякое положительное представленіе о вещахъ мы обязаны отбросить какъ завѣдомо ложное.

Вотъ тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Юмъ относительно человѣческаго познанія въ его принципіальной оцѣнкѣ. Эти выводы выражали скептицизмъ, совершенно откровенный и ни предъ чѣмъ неостанавливающійся.

Нужно, однако, сдѣлать существенную оговорку: этотъ скептицизмъ во всей его послѣдовательности Юмъ высказывалъ только въ самыхъ общихъ и принципіальныхъ вопросахъ, и притомъ лишь пока онъ оставался на чисто теоретической точкѣ зрѣнія. Напротивъ, съ практической или жизненной точки зрѣнія, онъ, съ характерной для англичанъ двойственностью оцѣнки, считалъ возможнымъ очень смягчать свои заключенія. Такъ, онъ думалъ, что если причинныя отношенія не могутъ быть строго доказаны, въ нихъ, все-таки, можно вѣрить; эмпирическія науки, все-таки, способны устанавливать вѣроятность повторенія наблюдаемыхъ фактовъ въ будущемъ, онѣ могутъ обобщать законы природы, т.е. такія отношенія фактовъ, повторенія которыхъ въ высокой степени вѣроятны (здѣсь субъективная вѣра, какъ единственная основа усмотрѣнія всякой причинности, явнымъ образомъ переходитъ въ объективную вѣроятность нѣкоторой реальной связи). При рѣшеніи Юмомъ отдѣльныхъ философскихъ проблемъ, волновавшихъ его современниковъ, особенно ясно видно, что его скептицизмъ не былъ для него самого серьезнымъ задушевнымъ убѣжденіемъ, а скорѣе является игрою ума, которую онъ выставляетъ, какъ поучительный урокъ противъ догматическихъ увлеченій. Его безпощадное сомнѣніе не помѣшало ему имѣть на вещи совершенно опредѣленный и законченный взглядъ, въ которомъ онъ рѣшительно примыкаетъ къ [illegible] болѣе распространявшемуся въ его время чисто натуралистическому и механическому міропониманію. Это сказывается, между прочимъ, въ томъ, что онъ на существованіе внѣшняго матеріальнаго міра нападаетъ гораздо менѣе энергично, чѣмъ на существованіе души или Бога; это сказывается и въ убѣжденной защитѣ абсолютнаго детерминизма человѣческихъ поступковъ противъ ученія о свободѣ воли, хотя казалось бы такой догматически формулированный детерминизмъ никакъ не долженъ былъ бы имѣть мѣсто въ системѣ въ которой всякая причинность вообще провозглашалась предразсудкомъ суев

ситивной привычки. Это не менѣе замѣтно сказывалось и въ его ожесточенной борьбѣ противъ вѣры въ чудесное. Опредѣливъ чудо какъ нарушеніе законовъ природы, онъ выводитъ изъ этого, что никакія человѣческія свидѣтельства и наблюденія, какъ бы ни были они безукоризненны, не могутъ быть признаны въ качествѣ доказательствъ чуда, т.е. нарушенія того, что удостовѣряетъ общій опытъ. Онъ не замѣчаетъ, что въ такомъ случаѣ чудеса пришлось бы отвергнуть даже и тогда, если бы они и въ самомъ дѣлѣ наблюдались (любопытно при этомъ, что въ качествѣ примѣровъ сверхъестественныхъ явленій онъ, по большей части, приводитъ такіе факты, которые въ наши дни не счелъ бы невозможными ни одинъ психопатологъ, знающій о явленіяхъ сомнамбулизма и внушенія). Упомянутый выше предшественникъ Юма Гленвиль, конечно, былъ послѣдовательнѣе его, когда, усумнившись въ законѣ причинности, счелъ себя не въ правѣ a priori отрицать какія-нибудь сверхъестественныя вещи.

Но для насъ теперь важенъ другой вопросъ: былъ ли Юмъ правъ, провозглашая свои принципіальные выводы? Съ своей точки зрѣнія, онъ былъ совершенно логиченъ, онъ оказался только смѣлѣе и послѣдовательнѣе своихъ предшественниковъ и даже своихъ позднѣйшихъ учениковъ. Онъ добросовѣстно высказалъ то, что прямо вытекало изъ простого смысла началъ, имъ усвоенныхъ. Какъ намъ уже приходилось убѣждаться, эмпиризмъ, проведенный до конца, необходимо принимаетъ скептическія формы. Эмпирическая философія утверждаетъ, что знаніе человѣческое ограничивается опытомъ и за его предѣлы не переходитъ. Но 1) опытъ даетъ только субъективныя воспріятія. Если знаніе ограничивается однимъ опытомъ, то изъ этого прямо вытекаетъ, что вещи въ ихъ дѣйствительности, по скольку онѣ существуютъ помимо нашихъ воспріятій, познаны быть не могутъ. 2) Опытъ даетъ только частныя, отдѣльныя явленія. Итакъ, ограничивая знаніе опытомъ, мы неизбѣжно должны отказаться отъ познанія всеобщихъ истинъ. Совсѣмъ другой вопросъ: точно ли Юмъ объяснилъ, какъ психологически въ насъ возникаетъ идея причинной связи? Онъ разсуждаетъ такъ: мы видимъ, что какое-нибудь явленіе всегда сопровождаетъ другое и потому полагаемъ, что между ними существуетъ нѣкоторая внутренняя связь, что имъ присуща сила, ставящая ихъ во взаимную зависимость. Мы не воспринимаемъ этой связи или этой силы, но невольно предполагаемъ ее. Объясненіе это страдаетъ очень важнымъ недостаткомъ: оно заранѣе вноситъ то, что хочетъ объяснить. Вѣдь весь вопросъ въ томъ, откуда въ нашемъ сознаніи берется идея внутренней связи или силы, откуда ея власть надъ умомъ, отчего, хотя опытъ даетъ только слѣдованіе явленій, мы ее невольно вкладываемъ въ опытъ и не можемъ мыслить иначе? Юмъ совершенно не объ-

ясняетъ этой неизбѣжности. Онъ ее предположилъ, какъ неоспоримый фактъ онъ ея не вывелъ, а сдѣлалъ точкою отправленія своего разсужденія. По Юму настоящимъ оригиналомъ идеи о необходимой связи между явленіями оказывается чувство субъективной принужденности представлять ихъ вмѣстѣ, какъ мы ихъ наблюдали. Но самое это чувство что же такое? Состоитъ ли оно, какъ и всѣ другія наблюдаемыя явленія, изъ простого слѣдованія моментовъ его развитія? Тогда какъ же изъ него получается идея реально связи? Или мы въ немъ испытываемъ дѣйствительную связь нашего сознанія съ нѣкоторыми принудительными условіями нашей духовной организаціи? Тогда какъ же утверждать, что нами нигдѣ и никогда не воспринимается реальная связь явленій? Въ этихъ недомолвкахъ роковой недостатокъ его теоріи, дѣлающій ее безсодержательною. Былъ ли, однако, Юмъ въ этомъ виноватъ? Строго говоря, въ этомъ недостаткѣ скорѣе нужно винить всю школу, къ которой онъ принадлежалъ, и которая началась раньше его, а не его лично. Эмпиризмъ по самому существу своему не въ состояніи объяснить обязательность закона причинности и въ частности идею связи явленій, ихъ активной зависимости другъ отъ друга. Опытъ (по крайней мѣрѣ опытъ внѣшній, а на немъ по преимуществу останавливается Юмъ) дѣйствительныхъ связей явленій не даетъ, а только обнаруживаетъ ихъ слѣдованіе во времени. Съ точки зрѣнія такого грубаго опыта, идеямъ связи, силы, зависимости возникнуть не откуда. Юмъ былъ только вѣренъ себѣ, когда высказалъ то, что въ его міросозерцаніи неизбѣжно подразумѣвалось. Но онъ призналъ безсмысленными самыя коренныя идеи разума, - осуждая ихъ, онъ въ то же время былъ не въ состояніи объяснить процессъ ихъ дѣйствительнаго возникновенія, - всѣмъ этимъ онъ произнесъ приговоръ эмпиризму въ его исключительности и показалъ, что надо искать новыхъ путей для разрѣшенія проблемы разумнаго знанія.

Таковы психологическіе недостатки ученія Юма; былъ ли Юмъ правъ въ своей логической оцѣнкѣ закона причинности, - когда онъ говоритъ, что причинность, какъ продуктъ слѣпой привычки, не можетъ быть признаваема за объективное свойство вещей, за дѣйствительный законъ независимаго отъ насъ міра - когда онъ доказываетъ, что отъ прошлаго нельзя умозаключать къ будущему? (Онъ разсуждалъ, что въ идеѣ прошлаго нѣтъ никакого намека на то, чего еще не было, что еще будетъ. Поэтому всякое предположеніе будущей связи явленій на основаніи того, что они были связаны въ прошломъ, есть для него незаконный актъ разума, вызванный только слѣпою, безотчетною привычкою мыслить явленія вмѣстѣ. Все, что мы считаемъ неразрывно связаннымъ въ объективномъ мірѣ, на дѣлѣ связано только въ нашемъ воображеніи).

Точно ли связь между вещами, если она и не наблюдается прямо, никакимъ путемъ не можетъ быть познана? Допустимъ только, что идея связи, дѣйствія какъ-нибудь возникла и укрѣпилась въ нашемъ умѣ. Мы знаемъ уже, что собственное объясненіе Юма ея возникновенія было натянуто и очень недостаточно, но согласимся даже съ нимъ. пусть идея связи, дѣйствія есть созданіе нашей безотчетной привычки. Вопросъ для насъ въ слѣдующемъ разъ эта идея въ нашемъ сознаніи возникла, точно ли изъ нея нельзя сдѣлать вполнѣ правильнаго употребленія и раскрыть съ ея помощью дѣйствительныя отношенія вещей между собою?

Положимъ, мы воспринимаемъ слѣдованіе двухъ явленій одного за другимъ. Возьмемъ прежній примѣръ: мы видимъ, что катится биллiардный шаръ, задѣваетъ другой, и тотъ также начинаетъ двигаться. Положимъ при этомъ, что мы ничего подобнаго прежде не видѣли, но что идея связи, т.е. идея причинности въ нашемъ умѣ уже успѣла образоваться какими бы то ни было путями. Какъ мы будемъ разсуждать въ этомъ случаѣ? Мы спрашиваемъ себя есть ли первое движеніе причина второго, т.е. связано ли первое движеніе со вторымъ? И пока мы наблюдаемъ только одинъ примѣръ передачи движенія, нашъ отвѣтъ, отрицательный или положительный, не будетъ имѣть никакой твердой почвы. Можетъ быть, второе произошло совсѣмъ независимо отъ перваго, и они только случайно совпали между собою, а можетъ быть первое дѣйствительно произвело второе. Вѣроятность одинаково говоритъ и за то, и за другое предположеніе. Но опытъ на нашихъ глазахъ повторяется опять двинулся первый шаръ, коснулся второго, и этотъ опять покатился. Теперь уже вѣроятность положительнаго отвѣта растетъ. два раза биллiардный шаръ былъ неподвиженъ, пока его ничто не толкало, и два раза онъ двинулся при толчкѣ, безо всякаго порабощенія какой-либо привычкѣ можно сказать, что эти два явленія, повидимому, связаны между собою, и что довольно вѣроятная причина движенія второго шара есть толчекъ, произведенный движеніемъ перваго. Но количество нашихъ наблюденій безгранично растетъ, не только на биллiардныхъ шарахъ, но и на безчисленныхъ другихъ тѣлахъ видимаго міра мы наблюдаемъ одно и то же явленіе,- что движеніе у нихъ передается, что они неподвижны, пока ихъ никто не трогаетъ, двигаются, когда ихъ что-нибудь толкнетъ. Будемъ ли мы теперь колебаться въ отвѣтѣ, гдѣ причина движенія второго шара? И когда мы скажемъ, что одно движеніе породило другое, будетъ ли это съ нашей стороны только повиновеніе привычкѣ воображать явленія вмѣстѣ, если мы ихъ прежде видѣли вмѣстѣ? Слишкомъ ясно, что такое предположеніе обосновано очень дурно, что мы въ этомъ случаѣ повинуемся вовсе не привычкѣ, а логической очевидности. Вѣдь весь нашъ выводъ есть только

приложеніе къ частному примѣру слѣдующаго общаго правила слѣдствіе не бываетъ безъ причины и, напротивъ, возникаетъ тотчасъ же, когда причина на лицо. Юмъ правъ,- мы не видимъ глазами, въ чемъ заключается передача движенія и какъ она совершается. Но тѣмъ не менѣе, хотя и косвеннымъ, но вполнѣ логическимъ путемъ мы приходимъ къ убѣжденію, что существованіе передачи движенія гораздо вѣроятнѣе ея отсутствія, что, слѣдовательно, движеніе передается не только въ нашемъ воображеніи, но и въ объективномъ мірѣ.

Что же заставило Юма такъ настаивать на субъективности и мнимости всѣхъ нашихъ выводовъ къ причиннымъ отношеніямъ между вещами? Юмъ даетъ на это ясный отвѣтъ въ своихъ предпосылкахъ къ разсужденію о законѣ связи причинъ и слѣдствій. Идея причинности потому представляетъ для него нѣчто сомнительное, что въ нашемъ опытѣ нѣтъ никакихъ воспріятій производящей силы, дѣйствія, вообще того, что составляетъ коренной признакъ нашего понятія о причинѣ. Между тѣмъ, разсуждаетъ Юмъ, всякая идея нашего ума должна быть копіей нѣкотораго впечатлѣнія, а если такого оригинала для нея нѣтъ, это будетъ мысль, лишенная дѣйствительнаго содержанія, мысль пустая, а поэтому и выводы, на ней основанные, будутъ также пусты.

Оставимъ въ сторонѣ вопросъ точно ли всѣ наши идеи имѣютъ необходимый оригиналъ въ нашихъ непосредственныхъ опытныхъ воспріятіяхъ? Обратимся къ другому справедливо ли, что въ нашемъ опытѣ совершенно отсутствуютъ воспріятія дѣятельности, силы, акта? Повторю то, что сказалъ раньше если слово „опытъ" понимать грубо, если отождествлять его съ опытомъ внѣшнимъ, такое утвержденіе будетъ справедливо. Во внѣшнемъ опытѣ мы дѣйствительно наблюдаемъ только слѣдованіе явленій (такъ въ разсмотрѣнномъ примѣрѣ мы видимъ только, что сначала катился одинъ шаръ, потомъ, когда онъ достигнулъ другого шара, покатился и этотъ. Второе движеніе послѣдовало за первымъ. Въ воспріятіи этого факта - все наше наблюденіе). О связи явленій мы можемъ заключить только косвенно по признакамъ ихъ послѣдованія. Но совсѣмъ иначе придется разсуждать, если слово „опытъ" понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ жизни нашего сознанія въ ея цѣломъ или въ смыслѣ опыта внутренняго и внѣшняго, взятыхъ въ ихъ совокупности. Не только въ чувствѣ принужденія, но и въ каждомъ актѣ нашей воли, въ каждомъ усиліи, въ каждомъ добровольномъ напряженіи нашей мысли, мы получаемъ о себѣ понятіе, какъ о дѣятельныхъ и въ то же время испытывающихъ чужія дѣйствія существахъ. И это мы не только отвлеченно познаемъ, это мы сознаемъ непосредственно, это мы непрерывно усматриваемъ въ себѣ, это мы переживаемъ въ каждую минуту нашего

существованія. Все, что совершается въ насъ, есть или нашъ актъ, который потому только и совершается, что мы его совершаемъ, или оно является намъ, какъ нѣчто невольное, данное, принуждающее принять себя, хотя бы мы этого не хотѣли, т.е. какъ внѣшняя намъ сила, парализующая нашу собственную силу, этого различія двухъ видовъ душевныхъ состояній ничѣмъ нельзя искоренить. оно изначально. Мы различаемъ нашу волю, нашу безпрепятственно и свободно движущуюся мысль, отъ невольныхъ чувствъ и впечатлѣній. Коротко говоря, мы отличаемъ себя, какъ свободно стремящійся и движущійся центръ нашей жизни, отъ того, что его окружаетъ и на него наталкивается каждое мгновеніе - что, быть можетъ, непонятно для насъ въ своемъ внутреннемъ строеніи, но что совершенно недвусмысленно является намъ, какъ внѣшняя мощь, которой мы вынуждены уступать. Въ этомъ непосредственномъ сознаніи силы внутренней и силы внѣшней мы имѣемъ живое воспріятіе причинныхъ отношеній.

Онъ предвидѣлъ это возраженіе, оно, дѣйствительно, очень просто и должно было представиться прежде всего. И онъ отвѣчаетъ на него пространно и подробно. Еще я уже изложилъ этотъ отвѣтъ. Юмъ говоритъ мы не можемъ утверждать, чтобы въ нашемъ духѣ мы воспринимали дѣйствительную причину какихъ-нибудь событій, потому что мы совершенно не понимаемъ, какъ духъ можетъ дѣйствовать на тѣло и его двигать, - не понимаемъ и того, какъ тѣло можетъ вызывать впечатлѣнія въ духѣ. Это возраженіе было бы вполнѣ правильно, если бы только „понимать" и „воспринимать" означало одно и то же. На самомъ дѣлѣ это двѣ вещи, совершенно различныя. Пока мы только непосредственно воспринимаемъ предметъ, мы понимаемъ это еще очень плохо, - по той простой причинѣ, что пониманіе требуетъ дѣйствій чисто логическихъ, требуетъ отвлеченнаго анализа предмета на его признаки, которые въ воспріятіи сливаются между собою. Иногда воспріятіе можетъ состоять изъ элементовъ столь сложныхъ, что нужно очень долго дожидаться его полнаго логическаго анализа, и тѣмъ не менѣе оно будетъ живымъ и яснымъ воспріятіемъ. Во внутреннемъ воспріятіи нашего Я мы имѣемъ именно такой случай. Мы глубоко сознаемъ, что мы стремимся, хотимъ, дѣйствуемъ. Но мы не усматриваемъ прямо, какъ наше дѣйствіе переходитъ во внѣшній міръ, мы можемъ не понимать, почему наша воля движетъ наше тѣло, хотя бы вслѣдствіе того, что внутренно переживаемъ мы только нашу волю, а тѣло намъ является въ смутныхъ, не выражающихъ его внутренняго строенія чувственныхъ воспріятіяхъ. Между тѣмъ, чтобы понять дѣйствіе, нужно понять внутреннюю природу всѣхъ дѣятелей, въ немъ участвующихъ.

Такъ, относительно теоретической философіи Юма можно сдѣлать слѣдую-

ній общій выводъ: заслуга Юма въ его строгой послѣдовательности; онъ до конца и ничѣмъ не смущаясь провелъ эмпирическую точку зрѣнія на познаніе и познаваемый міръ. Но именно поэтому онъ создалъ очень одностороннюю теорію разума. Главные тезисы его теоріи являются недоказанными. 1) возникновеніе идеи причинности изъ слѣпой привычки, 2) ложность всѣхъ нашихъ умозаключеній къ причинной связи между явленіями; 3) отсутствіе въ нашемъ сознаніи непосредственнаго воспріятія какихъ бы то ни было дѣйствій, какихъ бы то ни было причинныхъ связей существ между собою.

Лекція 37-ая

Въ прошлой лекціи я подробно познакомилъ Васъ съ теоріей познанія Юма. Что касается РЕЛИГІОЗНОЙ и НРАВСТВЕННОЙ философіи Юма, то я скажу о нихъ въ самыхъ общихъ чертахъ.

Подобно тому, какъ въ своихъ чисто теоретическихъ взглядахъ Юмъ подрывалъ всѣ прежніе устои мысли, такъ и въ своихъ религіозно-философскихъ изслѣдованіяхъ онъ разлагающимъ образомъ дѣйствовалъ на господствовавшія до него представленія. Юмъ снова рѣзко нарушаетъ то согласіе, къ которому свободные мыслители пытались привести религію и разумъ, вѣру и знаніе и на основаніи установленнаго имъ теоретико-познавательнаго скептицизма ясно показываетъ НЕВОЗМОЖНОСТЬ ДЛЯ РЕЛИГІИ ПРОЙТИ ИЗЪ НАУЧНАГО ЗНАНІЯ. Естественная религія дѣйствовъ не имѣетъ, въ глазахъ Юма, никакой почвы подъ собою Надежда слить разумное познаніе съ религіознымъ ученіемъ изначала иллюзорна, такъ какъ ясно, что всѣ религіозныя истины никогда не могутъ быть предметомъ знанія, но должны быть исключительно объектомъ вѣры. Но если, такимъ образомъ, сферы религіи и знанія и являются, по Юму, строго разграниченными, то, съ другой стороны, все-таки нельзя не признать того, что религія стремится быть знаніемъ и считаетъ себя таковымъ. Исходя изъ этого, религіозная философія Юма ставитъ себѣ цѣлью объяснить происхожденіе вѣры по аналогіи съ объясненіемъ возникновенія гносеологическихъ заблужденій. Юмъ выставляетъ то въ высшей степени цѣнное ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНІЕ различныхъ религіозныхъ ученій, благодаря которому послѣднія представляются не какъ созданныя по произволу отдѣльными людьми, но какъ необходимые продукты ИСТОРІИ РАЗВИТІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ДУХА. Въ установленіи этой точки зрѣнія коренится важное значеніе Юма для всей послѣдующей религіозной философіи.

Въ области нравственныхъ проблемъ Юмъ, какъ я уже имѣлъ случай упомя-

нуть, является передъ нами гораздо менѣе скептикомъ, чѣмъ въ гносеологической и религіозной сферахъ, и развиваетъ довольно стройную систему эмпирической этики. Центръ тяжести полагается имъ при этомъ всецѣло въ ЧУВСТВО, съ предоставленіемъ дѣятельности разума лишь вспомогательной роли. Нравственное сужденіе, согласно воззрѣніямъ Юма, опирается на чувства удовольствія или неудовольствія, возбуждаемыя извѣстнымъ поступкомъ въ душѣ наблюдающаго его человѣка. Возможность подобнаго возникновенія въ насъ опредѣленныхъ чувствъ по поводу дѣйствій другихъ людей объясняется присутствіемъ въ природѣ особаго чувства участія, роднящаго насъ со всѣмъ человѣчествомъ и извѣстнаго подъ именемъ СИМПАТІИ. Въ силу этой послѣдней чужія радости и печали отзываются въ нашей душѣ какъ наши собственныя, и мы становимся способными одобрять или порицать поступки другихъ, смотря по тому, какъ отражаются они въ насъ самихъ. Благіе, дающіе людямъ счастіе, поступки вызываютъ въ насъ радость и положительную оцѣнку ихъ, между тѣмъ какъ приносящія несчастіе дѣйствія причиняютъ намъ горе и заставляютъ отрицательно отнестись къ нимъ.

Такимъ образомъ, по Юму, первоначальная нравственная дѣятельность должна состоять въ оцѣнкѣ поступковъ другихъ людей съ точки зрѣнія симпатіи, и лишь отсюда обратнымъ путемъ вытекаетъ моральная оцѣнка нашихъ собственныхъ дѣйствій. Именно, когда мы осуждаемъ въ себѣ стремленія, противныя благу ближнихъ, мы, въ сущности, вынуждаемся къ этому тѣмъ что чувство симпатіи научило насъ ставить высшею цѣлью ЧУЖОЕ БЛАГОПОЛУЧІЕ. Совѣсть, при такой постановкѣ проблемы, перестаетъ быть чѣмъ то первоначальнымъ въ душѣ человѣка, но, напротивъ, становится продуктомъ чувства симпатіи, порожденнымъ общеніемъ и совмѣстнымъ существованіемъ людей. А тѣмъ самымъ критерій нравственности переносится СЪ ИНДИВИДУУМА НА ОБЩЕСТВО, понимаемое въ смыслѣ совмѣстной духовной жизни. Въ этомъ заключается особенность этическихъ воззрѣній Юма, въ тѣсной связи съ которой первое мѣсто въ его изслѣдованіяхъ занимаютъ общественныя добродѣтели. — Въ указанныхъ основныхъ взглядахъ Юмъ нашелъ себѣ тѣснаго единомышленника въ лицѣ своего близкаго друга, знаменитаго творца науки политической экономіи, АДАМА СМИТА (1723-1790). Въ своей многообъемлющей „Теоріи нравственныхъ чувствъ" Смитъ полностью и съ тонкой аргументаціей провелъ главную мысль Юма и далъ самую точную формулировку принципу симпатіи и общественной морали. Въ этомъ отношеніи нравственной теоріи Смита по справедливости слѣдуетъ приписать то же важное значеніе, какое имѣетъ и этика Юма. На ряду съ послѣдней она подводитъ итогъ и заключаетъ въ себѣ всѣ главныя моральныя системы предшествовавшаго времени.

ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФІЯ

Ученіе Давида Юма вызвало наибольшую оппозицію среди его соотечественниковъ, во второй половинѣ XVIII столѣтія ревностно предавшихся философскимъ интересамъ и создавшихъ особую ШОТЛАНДСКУЮ ШКОЛУ.

Мыслители этой школы проповѣдывали всестороннее развитіе и распространеніе одного основного принципа, высказаннаго уже Шефтсбери и весьма рельефно формулированнаго Гетчесономъ. Этотъ принципъ, какъ мнѣ уже приходилось говорить, заключался въ признаніи свойственной нашей душѣ непосредственной первичной способности нравственной оцѣнки. Шотландскіе философы стремились провести этотъ взглядъ во всѣхъ другихъ областяхъ человѣческаго духа и выставляли необходимость допущенія особаго первоначальнаго „вкуса" не только въ эстетикѣ и этикѣ, но и въ гносеологіи и психологическихъ проблемахъ. Такое основное воззрѣніе, составлявшее сущность шотландскаго ученія common sense - философіи здраваго смысла - значительно удаляло своихъ представителей отъ основного пути движенія англійской эмпирической философіи съ ея предѣльными величинами - Локкомъ и Юмомъ - и ставило шотландскую школу въ особое положеніе среди общаго направленія развитія англійскаго мышленія. Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что упомянутый коренной принципъ шотландской философіи былъ главной причиной незначительности ея успѣховъ и извѣстной скудости ея содержанія ссылаясь на здравый человѣческій смыслъ, считали непререкаемой истиной показанія обыденнаго мышленія и тѣмъ самымъ оставляли безъ разрѣшенія въ сторонѣ всѣ труднѣйшія проблемы.

Въ ряду мыслителей шотландской школы выступаютъ, прежде всего, ЭСТЕТИКИ, стремящіеся, главнымъ образомъ, отстоять первоначальную врожденную человѣческую способность эстетической оцѣнки Среди нихъ слѣдуетъ особенно отмѣтить ГЕНРИ ГОМА и ЭДМУНДА БЕРКЕ (1730-1795), положившаго основаніе психологіи эстетической жизни.

Но главнымъ представителемъ философіи common sense является ТОМАСЪ РИДЪ, профессоръ Эбердинскаго и Глазговскаго университетовъ (1710-1796) Онъ исходитъ изъ осужденія всего предшествовавшаго хода развитія англійской философіи отъ Локка черезъ Берклея къ Юму, при чемъ вооружается, главнымъ образомъ, противъ Локковской „Tabula rasa", обнаруживъ-шей, по его мнѣнію, свою явную несостоятельность въ своихъ логически неизбѣжныхъ крайнихъ идеалистическихъ и скептическихъ выводахъ. Съ этой точки зрѣнія, Ридъ, а за нимъ и вся школа, становятся въ рѣзко оппозиціонное отношеніе къ основному методу ассоціативной психологіи, стремящемуся выяснить генезисъ сложныхъ явленій нашего душевнаго міра изъ

его простѣйшихъ элементовъ. Какъ бы ни была велика вѣроятность легкаго разложенія сложныхъ представленій и особенно отдѣльныхъ сужденій на ихъ составныя части, этимъ, все-таки, не можетъ быть доказано ихъ происхожденіе именно такимъ путемъ постепеннаго сложенія всегда остается вполнѣ мыслимой наличность въ насъ другихъ сужденій, первоначально возникающихъ въ нашей душѣ со всей сложностью ихъ содержанія и не допускающихъ искусственнаго разложенія, представляемаго въ качествѣ ихъ естественнаго генезиса. Въ фактѣ эстетическаго вкуса и нравственнаго чувства Гетчесона намъ дано доказательство реальности такихъ первоначальныхъ сужденій. Нѣтъ основаній, поэтому, отрицать ихъ существованіе и какъ основныхъ факторовъ нашей познавательной дѣятельности, и теорія познанія должна отыскать и формулировать тѣ первичныя сужденія, которыя служатъ намъ для различенія лжи и истины точно такъ же, какъ нравственная оцѣнка служитъ для различенія добра и зла Но подобный вопросъ разрѣшается только путемъ внутренняго опыта, ибо непосредственныя основныя сужденія, обусловливающія все наше знаніе, образуютъ собою коренные факты сознанія вообще и представляютъ неустранимое содержаніе здраваго человѣческаго смысла -„common sense". Постольку философское изслѣдованіе согласно взгляду Рида должно ограничиваться установленіемъ основныхъ предположеній о взаимныхъ отношеніяхъ и связи вещей, возникающихъ въ сознаніи обыкновеннаго человѣка и разсматриваемыхъ какъ своего рода абсолютно достовѣрные инстинкты мышленія. Такихъ предположеній, или принциповъ, лежащихъ въ основаніи нашего фактическаго знанія, Ридъ устанавливаетъ двѣнадцать Ими вполнѣ опредѣляется его отношеніе къ сомнѣніямъ Беркдея и Юма Для примѣра приведемъ нѣкоторыя изъ нихъ „вещи существуютъ такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ", „въ теченіи природы существуетъ соотвѣтствіе между тѣмъ, что совершалось прежде, и тѣмъ, что совершается теперь", „мое мышленіе ручается за существованіе моего я", „авторитетъ другихъ имѣетъ извѣстный вѣсъ", „мы имѣемъ нѣкоторую власть надъ своими поступками" Для познанія всякаго рода необходимыхъ истинъ, напр математическихъ, логическихъ, этическихъ и метафизическихъ, такж существуютъ особыя математическія, логическія, этическія и метафизическія начала, къ числу послѣднихъ Ридъ относитъ положенія. „внѣшнія качества присущи тѣлесной, внутренняя - духовной субстанціи", „всякое возникновеніе должно имѣть причину"

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія шотландской философіи, разомъ опровергаются и теряютъ свое значеніе глубокомысленныя теоріи Беркдея и Юма, какъ несогласныя съ показаніями обыденной мысли, и тѣмъ самымъ въ лицѣ Рида и его послѣдователей обнаруживается самоосужденіе англійска-

го эмпиризма, возстающаго противъ всѣхъ своихъ прежнихъ изысканій во имя безусловной истинности „common sense".

За всѣми отрицательными сторонами шотландской философіи не слѣдуетъ, однако, забывать и ея услугъ, оказанныхъ наукѣ, преимущественно въ лицѣ того же ея главнаго представителя, въ которомъ сказались такъ рѣзко ея основные недостатки.

Во-первыхъ, Шотландская школа представляетъ собой ярко выраженную реакцію противъ крайняго идеализма Берклея и скептицизма Юма, завершившихъ собою развитіе эмпиризма въ Англіи XVIII столѣтія. Въ оппозиціонномъ отношеніи шотландцевъ къ упомянутымъ философскимъ построеніямъ коренится историческое значеніе ихъ міросозерцанія, какъ важнаго противовѣса чисто отрицательнымъ выводамъ предшествовавшаго умозрѣнія. Въ лицѣ Рида и его послѣдователей колеблющаяся и лишенная всякаго объективнаго значенія мысль находитъ себѣ надежную точку опоры въ самодостовѣрности нашего сознанія и рядѣ открывающихся въ немъ абсолютныхъ истинъ. Если Юмъ противопоставилъ свой скептицизмъ догматизму господствовавшихъ до него міровоззрѣній и тѣмъ внесъ новую струю въ общее теченіе послѣдующей философской мысли, то шотландская философія выражаетъ собою другую сторону въ дальнѣйшихъ успѣхахъ человѣческаго сознанія, именно намѣчаетъ то положительное содержаніе, какое мы находимъ на ряду съ элементами Юмовскаго сомнѣнія въ системѣ трансцендентальной философіи Канта.

Во-вторыхъ, Шотландской школѣ нельзя отказать въ томъ значеніи, которое она имѣла въ исторіи развитія психологическихъ проблемъ. Рид стремится возвести психологію въ самостоятельную науку и построить ее, въ параллель естествознанію, единственно на внутреннемъ опытѣ и наблюденіи. Эмпирическая психологія получаетъ у него и его единомышленниковъ свое твердое обоснованіе и образуетъ значительный противовѣсъ попыткамъ французскихъ психологовъ свести науку о душевной жизни всецѣло къ внѣшнему естествознанію - къ физіологіи нервной системы.

Что касается позднѣйшихъ представителей шотландской философіи, то здѣсь можно ограничиться самымъ краткимъ перечнемъ наиболѣе видныхъ изъ нихъ. Всѣ они такъ или иначе стремились дополнить изслѣдованія Рида, не привнося ничего существенно новаго къ его основному взгляду.

Въ нравственной философіи извѣстенъ АДАМЪ ФЕРГЮССОНЪ (1724-1816), въ эстетикѣ - ДЖЕМСЪ БЕТТИ (1735-1803). Надъ гносеологическими и религіозно-философскими проблемами работалъ ДЖЕМСЪ ОСВАЛЬДЪ, въ области же всесторонней связи основныхъ идей и стремленій шотландской школы больше всего сдѣлалъ ДЕГАЛЬДЪ СТЮАРТЪ (1753-1828), главнымъ образомъ ему и его

многочисленнымъ ученикамъ обязаны эти идеи своимъ распространеніемъ вплоть до самаго начала XIX столѣтія

Мы ознакомились съ развитіемъ эмпиризма въ Англіи XVIII столѣтія и вызванной его конечными выводами реакціей въ лицѣ представителей Шотландской школы Въ слѣдующихъ лекціяхъ мы ознакомимся съ тѣми формами въ которыя облеклось эмпирическое направленіе во Франціи.

Лекція 38-ая.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФІЯ XVIII ВѢКА. Философія во Франціи въ XVIII вѣкѣ имѣетъ характеръ совершенно своеобразный сравнительно съ тѣмъ, что представляетъ философская мысль въ другихъ странахъ Европы въ это время Во Франціи въ XVIII столѣтіи появляется цѣлый рядъ блестящихъ мыслителей, возбуждавшихъ общее вниманіе всѣхъ образованныхъ людей Европы, дававшихъ тонъ всему умственному движенію вѣка, впервые возведшихъ философію на степень великой общественной силы, могучаго двигателя въ огромномъ историческомъ переворотѣ. А между тѣмъ, если приложимъ къ этимъ философамъ принципіальную оцѣнку, мы не найдемъ въ ихъ теоріяхъ ни глубины мысли, ни истинной оригинальности. Среди нихъ нѣтъ ни одного, кто могъ бы сравняться по умственной силѣ съ Декартомъ и Мальбраншемъ, Спинозой и Лейбницемъ, Локкомъ и Юмомъ. Съ точки зрѣнія строго научной, французская философія XVIII вѣка представляетъ шагъ назадъ сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ она была въ той же Франціи въ XVII вѣкѣ, когда въ ней господствовала картезіанская школа.

Какъ же объяснить широкій авторитетъ французскихъ философовъ въ разсматриваемую эпоху? Онъ отчасти объясняется именно отсутствіемъ научной формы въ ихъ воззрѣніяхъ. Философскія теоріи французовъ были проще, грубѣе, а потому и болѣе доступны для большинства, нежели выводы такихъ глубокихъ умовъ, какъ Лейбницъ или Кантъ. Но этимъ однимъ вліяніе французскихъ философовъ, конечно, еще не объясняется Его главный источникъ въ общемъ направленіи французской философіи XVIII столѣтія, и прежде всего въ ея тѣсной связи съ общественною жизнью, съ тѣми умственными движеніями, которыя въ болѣе или менѣе рѣзкихъ формахъ происходятъ на протяженіи всей Европы.

Французская философія XVIII вѣка есть философія популярная, не только въ смыслѣ доступнаго и легкаго изложенія ея идей, но и въ смыслѣ опредѣленнаго отвѣта именно на тѣ вопросы, которые волновали умы всѣхъ и каждаго. Во Франціи происходитъ реакція противъ тѣхъ лицемѣрныхъ и

деспотическихъ проявленій религіозной нетерпимости, которыя запятнали эпоху предшествующую, которыя сдѣлали католическую церковь съ ея могущественнымъ и развращеннымъ клиромъ ненавистными въ глазахъ людей новаго направленія. Ненависть къ притязательному духовенству, къ безнравственнымъ теоріямъ іезуитовъ, имѣвшимъ къ церковной жизни огромное вліяніе, соединилась съ религіознымъ индифферентизмомъ и съ открытою проповѣдью раціонализма въ вопросахъ религіозныхъ. Свойственное XVIII вѣку различіе религій естественной (религіи разума) съ одной стороны и религіи положительной съ другой получило во Франціи односторонній характеръ отрицанія всего положительнаго, всего историческаго въ религіозныхъ идеяхъ. Въ политическихъ воззрѣніяхъ общества совершается подобный же процессъ. Внѣшнія пораженія и внутреннее разореніе послѣднихъ лѣтъ царствованія Людовика XIV, распущенность регентства, ничтожество Людовика XV и безнравственный деспотизмъ его любимцевъ до корня пошатнули привычный авторитетъ королевской власти. Тогдашнее правительство во Франціи соединяло въ себѣ такія свойства, которыя вѣрнымъ путемъ вели его къ погибели. Въ немъ слабость, безпринципность, полное презрѣніе къ народнымъ нуждамъ и общимъ государственнымъ интересамъ шли объ руку съ самымъ безцеремоннымъ и циническимъ произволомъ, ничѣмъ не оправдываемымъ и всѣмъ угрожающимъ. Правительства во Франціи не уважали, его не боялись, но въ то же время имъ нельзя было не тяготиться. Сѣмена будущей революціи зрѣли во всѣхъ умахъ. Политическое недовольство выразилось въ страстномъ исканіи идеальныхъ политическихъ формъ, въ попыткахъ отвлеченно построить абсолютное государство, въ которомъ были бы удовлетворены всѣ требованія разума, всѣ естественныя права человѣка - учрежденія котораго одинаково были бы хороши для всѣхъ народовъ и при всѣхъ историческихъ обстоятельствахъ.

Общественнымъ состояніемъ Франціи въ XVIII вѣкѣ опредѣляется направленіе ея философіи, которая болѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь, носитъ характеръ публицистическій, т.е. является прямою и непосредственною выразительницею убѣжденій, которыя бродили во всѣхъ умахъ. 1) Она была антирелигіозна и въ частности враждебно настроена противъ христіанства. 2) Она была запечатлѣна политическимъ радикализмомъ и отличается склонностью къ отвлеченнымъ, отъ всякихъ традицій совершенно независимымъ, теоріямъ въ области права, нравственности и государственнаго устройства. 3) Наконецъ, она лишена истинной оригинальности и истиннаго умозрительнаго творчества, потому что ея представители гораздо болѣе увлечены вопросами дня, нежели дѣйствительными интересами отвлеченной мысли, понятыми во всей ихъ широтѣ и серьезности. Она уже въ это время полу-

чила то эклектическое направленіе *), которое съ этихъ поръ составляетъ отличительную особенность французскихъ философовъ. Мыслители XVIII вѣка во Франціи начала своихъ системъ не создавали сами, они брали ихъ или у своихъ предшественниковъ или у своихъ современниковъ въ другихъ странахъ. Но они облекали ихъ въ новыя формы, сообразно съ новыми вкусами, они давали имъ то рѣзкое, до конца послѣдовательное выраженіе, которое въ глазахъ большинства всегда производитъ наибольшій эффектъ. Понятно, какое міросозерцаніе должно было распространиться во Франціи въ это время, оно было предопредѣлено всѣми предшествующими явленіями европейской философіи; оно въ частности было предопредѣлено и нравственнымъ настроеніемъ французскаго общества, его отреченіемъ отъ католицизма и христіанства, его пренебреженіемъ къ прошлой исторіи человѣчества. Это былъ НАТУРАЛИЗМЪ, уже утвердившійся въ европейской наукѣ, все болѣе одолѣвавшій противоположныя ему направленія и въ философіи. Натурализмъ во Франціи принялъ двоякую форму. 1) Съ одной стороны, мы видимъ мыслителей, посвящавшихъ свое вниманіе, главнымъ образомъ вопросамъ религіознаго, нравственнаго и общественнаго сознанія (Вольтеръ, Монтескье, Руссо). 2) Съ другой стороны, передъ нами проходитъ цѣлый рядъ философовъ, которые, исходя изъ основныхъ началъ механической натурфилософіи Декарта и Ньютона, а также изъ эмпиризма Локка, довели въ своихъ произведеніяхъ натурализмъ до его крайнихъ сенсуалистическихъ и матеріалистическихъ слѣдствій (Кондильякъ, Гельвецій, Ламеттри, Даламберъ, Дидро, Гольбахъ и др.).

ВОЛЬТЕРЪ. Первое мѣсто между философами французскаго просвѣщенія занимаетъ Вольтеръ (1694-1778), въ міровоззрѣніи котораго нашли себѣ болѣе или менѣе полное выраженіе всѣ основныя тенденціи этой эпохи.

Свое воспитаніе Вольтеръ получилъ у французскихъ іезуитовъ, которымъ впослѣдствіи причинилъ столько тревогъ своею агитаціей противъ церкви и ея властолюбивыхъ служителей. Приблизительно въ тридцатилѣтнемъ возрастѣ онъ долженъ былъ уѣхать изъ Парижа въ Лондонъ, гдѣ на него оказали большое вліяніе успѣхи англійскаго научнаго мышленія и политическій порядокъ страны. Возвратившись на родину, Вольтеръ посвятилъ себя долгой и трудной борьбѣ во имя торжества разума съ человѣческими предразсудками, съ гнетомъ и нетерпимостью церкви, съ недостатками государственнаго

---

*) *Эклектическимъ называется міросозерцаніе, лишенное внутренней цѣльности, не представляющее законченнаго и органическаго развитія одной господствующей идеи, а основанное на механическомъ сочетаніи въ одно внѣшнее цѣлое идей, иногда совершенно разнородныхъ, но одинаково симпатичныхъ философу*

строя. Орудіемъ его нападеній являлись, по большей части, остроумная язвительная насмѣшка и сатира, стяжавшія ему громкую извѣстность, но навлекшія также несправедливый упрекъ въ легкомысліи. Для полнаго устраненія этого упрека достаточно только обратить вниманіе на горячую вѣру Вольтера въ силу разума и его конечную побѣду, наполняющую все написанное имъ. Свободомысліе Вольтера скоро возбудило противъ него многочисленныя преслѣдованія и онъ принужденъ былъ вторично, и теперь уже на продолжительный срокъ, эмигрировать изъ своего отечества. Сначала онъ поселился въ Шампаньи у своего ученаго друга, маркиза дю-Шателе, а затѣмъ его пригласилъ къ своему двору Фридрихъ Великій. Въ 1775 году, поссорившись съ королемъ, Вольтеръ переѣхалъ въ свое помѣстье Ферней близъ Женевы, гдѣ и жилъ вплоть до 1778 года, когда смерть достигла его вскорѣ послѣ его тріумфальнаго возвращенія въ Парижъ *).

Вліяніе Вольтера на современниковъ было громадно, съ нимъ едва ли можетъ сравниться въ этомъ отношеніи кто-нибудь изъ предшествующихъ или послѣдующихъ философовъ. Это былъ человѣкъ огромнаго литературнаго таланта, тонкаго остроумія, хотя въ то же время слишкомъ разсудочный и односторонній мыслитель. Его писательская дѣятельность была посвящена распространенію новыхъ научныхъ идей о мірѣ и человѣкѣ, какъ онѣ выработались у Локка и Ньютона, и въ то же время исходный пунктъ почти всѣх его сочиненій составляетъ страстная борьба противъ церкви и христіанскаго откровеннаго ученія. По своимъ основнымъ воззрѣніямъ, Вольтеръ - деистъ, защитникъ естественной раціональной религіи, исходящей не изъ чувства, а изъ строго-разсудочныхъ доводовъ. Онъ отрицаетъ возможность опредѣленнаго познанія сущности и свойствъ Божества, но глубоко убѣжденъ въ необходимости признанія Божественнаго начала для обоснованія существованія міра и нравственности людей. Извѣстны слова Вольтера: „Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie,

---

*) *Изъ сочиненій Вольтера особенно важны* „Examen important de Milord Bolinbroke" (*Важное изслѣдованіе милорда Болинброка*); „La bible enfin expliquée" (*Окончательное объясненіе Библіи*), „Essai sur l'Esprit et les Moeurs des nations" (*Опытъ о духѣ и нравахъ народовъ*), „Eléments de la philosophie de Newton" (*Элементы философіи Ньютона*), „Dictionnaire philosophique" (*Философскій словарь*), „Traité de la Métaphysique" (*Трактатъ о метафизикѣ*), „Le philosophe ignorant" (*Невѣжественный философъ*) „Lettres sur les Anglais" (*Письма объ англичанахъ*) *и др.*

u'il existe"*). Вольтеръ придерживался космологическаго и нравственнаго доказательствъ бытія Бога, но съ особымъ вниманіемъ останавливается на доказательствѣ телеологическомъ. Горячо отстаивая значеніе конечныхъ причинъ (causes finales) и сознательную цѣлесообразность воренія, онъ возвышается до взгляда на природу, какъ на совершенное произведеніе искусства. „Въ насъ и кругомъ насъ нигдѣ нѣтъ природы, - говоритъ онъ, - все безъ исключенія есть искусство" (XXI, 554). Человѣческая любовь къ Богу сравнивается имъ съ любовью къ художнику, вдохновенная работа котораго потрясаетъ и плѣняетъ насъ. - Въ тѣсной связи съ такимъ взглядомъ стоитъ интересъ Вольтера къ вопросу о существованіи въ мірѣ зла и возможности его примиренія съ совершеннымъ Богомъ. сновывая бытіе Божіе на телеологическомъ принципѣ и указывая на высоту творенія, Вольтеръ долженъ былъ, естественно, придавать важное значеніе загадкѣ о фактѣ и оправданіи зла Въ исторіи своихъ воззрѣній въ той проблемѣ онъ пережилъ два періода. Въ первомъ, по слѣдамъ Лейбница, Шефтсбери и другихъ, онъ склоненъ оптимистически удѣлять мало мѣста суммѣ земныхъ несчастій, во второмъ онъ открыто признаетъ силу зла довольствуется стараніями по возможности объяснить его и найти ему примиреніе. Зло, согласно вольтеровскимъ взглядамъ послѣдняго періода, есомнѣнно существуетъ въ мірѣ такъ же какъ и добро, отрицать его было ы крайне неосновательно, положеніе „все къ лучшему въ этомъ лучшемъ зъ міровъ" не оправдывается нисколько порядкомъ вещей и ученіе о томъ, то всѣ частные роды зла служатъ лишь къ общему благу - представляетъ лохое утѣшеніе, не разрѣшая, въ сущности, затрагиваемаго вопроса. Потому можно только отчасти оправдывать міровой порядокъ, относя значительное число земныхъ бѣдствій къ дѣламъ самого человѣчества и оставляя для зла, независимаго отъ людей, надежду на примиреніе въ будуемъ Довѣріе къ Провидѣнію является, съ этой точки зрѣнія, единственнымъ прибѣжищемъ и спасеніемъ для человѣческихъ скорби и бѣдъ. „Un jour out sera bien, voilà notre espérance, tout est bien aujourd'hui, voila l'illusion" (IX, 470) **) - вотъ какъ въ краткихъ словахъ выражаетъ ольтеръ свое убѣжденіе, и вотъ еще образецъ того, какъ невозможность довлетворительной теодицеи заставляетъ его всецѣло прибѣгать къ упованію на всемогущаго безконечнаго Бога „Что касается до зла физиче-

*) *Если бы Бога не существовало, его слѣдовало бы выдумать, но вся природа настойчиво заявляетъ намъ объ его бытіи. X, 403.*

**) *Настанетъ день, когда все будетъ хорошо - въ этомъ наша надежда, все хорошо въ данный моментъ - такова наша иллюзія.*

скаго, - говоритъ Вольтеръ, - то всѣ религіи и всѣ философскія ученія относили его къ Богу.... Эта основная причина произвела ядъ и пищу, болѣзнь и наслажденіе; въ этомъ сомнѣваться нельзя.... Весь свѣтъ говоритъ. какъ можетъ быть Богъ причиной столькихъ страданій? Но если нашъ разумъ есть только часть всеобщаго разума, только истеченіе высшаго существа, какъ можемъ мы думать и желать проникнуть всѣ намѣренія и конечныя дѣла самого высшаго существа?.... Высшее существо сильно. мы слабы, мы такъ же необходимо конечны, какъ высшее существо необходимо безконечно. Зная, что одинъ лучъ ничего не значитъ противъ солнца, я покорно подчиняюсь высшему свѣту, который долженъ просвѣтить меня во мракѣ міра" (XXVIII, 106). - Легко видѣть, что всесторонне разсматриваемый Вольтеромъ вопросъ о злѣ въ мірѣ не получилъ у него раціональнаго разрѣшенія. Напротивъ, какъ ultimum refugium,является у него твердая вѣра въ совершеннаго Творца съ отказомъ отъ всякихъ дальнѣйшихъ объясненій. Эта вѣра не можетъ быть поколеблена въ глазахъ Вольтера никакими проявленіями зла на землѣ. Къ ней относятся его въ высшей степени одушевленныя и краснорѣчивыя слова „Никакой предлогъ, - говоритъ Вольтеръ въ разборѣ одной атеистической книги, - не можетъ оправдать атеизма. И если бы всѣ христіане передушили другъ друга и поглотили внутренности своихъ братьевъ, побитыхъ въ религіозномъ спорѣ, и если бы на землѣ остался только одинъ христіанинъ, онъ при видѣ солнца долженъ былъ бы признать и почтить высшее существо, онъ долженъ былъ бы съ горестью воскликнуть мои отцы и братья были чудовища, но Богъ есть Богъ!" -

Въ области психологическихъ, нравственныхъ и гносеологическихъ проблемъ Вольтеръ обнаруживаетъ значительную зависимость отъ ученій Локка и Ньютона. Приходится при этомъ однако замѣтить, что во внимательномъ разслѣдованіи имъ этихъ вопросовъ переплетаются мотивы различнаго характера, что обусловливаетъ извѣстную неопредѣленность его выводовъ и склонность къ колебаніямъ въ противоположныя стороны Особенно сказывается это въ его взглядахъ на человѣческую душу и ея отношенія къ матеріальному началу. Съ одной стороны, Вольтеръ существенно тяготѣетъ къ Локку, признававшему за матеріей способность мышленія. Онъ высказывается за невозможность представлять душу, какъ особую субстанцію, самостоятельно существующую на ряду съ тѣломъ, и стремится свести ее къ простой мыслительной и чувствующей способности, тѣсно связанной съ условіями тѣлесной природы человѣка Онъ дѣлаетъ даже тотъ рискованный выводъ, что понятіе души есть, собственно, такая же абстракція, какъ напр. движеніе, воспріятіе, разумъ, воля, и потому не можетъ быть

и рѣчи о душѣ, какъ нѣкоторой особой сущности, - только человѣкъ есть дѣйствительное существо, все остальное является лишь его способностью. Ясна матеріалистическая тенденція Гольтера въ подобнаго рода утвержденіяхъ Но съ другой стороны, подъ вліяніемъ мотивовъ чисто религіознаго и нравственнаго свойства, у этого мыслителя матеріалистическаго оттѣнка, вынужденнаго послѣдовательно прійти къ сильному сомнѣнію въ личномъ безсмертіи, проходитъ идея о вѣчномъ существованіи души. Исходя изъ твердаго убѣжденія о Божьемъ правосудіи и необходимости посмертнаго воздаянія, Гольтеръ забываетъ о матеріалистическихъ возраженіяхъ и самымъ положительнымъ образомъ признаетъ неуничтожимость души и ея безсмертіе

Въ ученіи о познаніи Гольтеръ былъ горячимъ сторонникомъ Локковской теоріи ума, какъ „tabula rasa". Онъ неустанно возставалъ противъ признанія врожденныхъ идей и съ большимъ остроуміемъ осмѣивалъ системы, не желавшія сводить все наше знаніе исключительно къ тому, что доставляетъ намъ чувственный опытъ. Подъ вліяніемъ этихъ взглядовъ, утверждавшихъ безусловный prius чувственно воспринимаемаго, Гольтеръ, подъ конецъ, долженъ былъ прійти къ полному отрицанію свободной воли въ человѣкѣ и примкнуть къ детерминизму Лейбница, раньше ревностно имъ оспариваемому. Но тогда выступалъ трудный принципіальный вопросъ о возможности обоснованія этики. Разъ нѣтъ свободы и врожденныхъ нравственныхъ идей, то въ чемъ полагать добродѣтель и нравственность? Что касается отрицанія свободы, то это не мѣшаетъ Гольтеру защищать неизмѣнность и вѣчность нравственныхъ опредѣленій. „Порокъ, - говоритъ онъ, - остается порокомъ, какъ болѣзнь - болѣзнью; преступникъ долженъ нести слѣдствія своего преступленія, какъ больной - слѣдствія своей болѣзни." (Il faut prendre parti, 21.13). Кажущееся же противорѣчіе между всеобщими нравственными представленіями и отсутствіемъ врожденныхъ идей разрѣшается Гольтеромъ тѣмъ, что онъ въ этомъ пунктѣ отступаетъ отъ выводовъ своего учителя и, вмѣсто выставляемой Локкомъ относительности нравственныхъ понятій, провозглашаетъ этическія нормы абсолютными и общеобязательными, хотя и не присущими намъ съ самаго рожденія Нравственные принципы, согласно Гольтеру, не врождены, но строеніе человѣческой природы таково, что съ развитіемъ человѣческой личности они одинаковымъ образомъ у всѣхъ вырабатываются. У всѣхъ народовъ и во всѣ времена понятія справедливости и неправды одни и тѣ же, въ этомъ Гольтеръ приближается ко взглядамъ Шефтсбери и Ньютона. Вотъ какъ говоритъ объ этомъ онъ самъ „Оставляя здѣсь Локка, я говорю съ великимъ Ньютономъ Natura est semper sibi con-

зона, природа всегда остается согласна съ собой. Законъ тяготѣнія, дѣйствующій на одну звѣзду, дѣйствуетъ на всѣ звѣзды, даже на весь вещественный міръ; такимъ же образомъ и основной законъ морали дѣйствуетъ на всѣхъ людей и на всѣ народы. Есть тысячи отличій въ примѣненіи и толкованіи этого закона, но основаніе вездѣ одно и то же; это - идея права и справедливости.... На этихъ понятіяхъ, которыхъ никто не вырветъ изъ нашей груди, основано все человѣческое общество." (Le philosophe ignorant, гл.36). -

Являясь въ религіозной сферѣ приверженцемъ естественной религіи, Вольтеръ и въ политическихъ своихъ убѣжденіяхъ отстаиваетъ систему естественнаго права. Въ существенныхъ чертахъ онъ сходится здѣсь съ своимъ великимъ современникомъ Монтескье и, подобно ему, видитъ осуществленіе своего государственнаго идеала въ конституціонномъ строѣ Англіи. Свобода и равенство составляютъ, въ глазахъ Вольтера, необходимыя условія общественнаго благосостоянія сдѣлавшіяся столь популярными во Французской революціи слова „Liberté и Egalité" - были имъ пущены въ обиходъ политическихъ понятій. „Единственно естественная жизнь, - говоритъ онъ состоитъ въ томъ чтобы человѣкъ былъ свободенъ и чтобы всѣ люди были равны... Люди могли потерять это естественное юридическое состояніе только по трусости и глупости." Но свобода и равенство не имѣютъ у Вольтера того революціоннаго характера, какой пріобрѣли они впослѣдствіи, они понимаются имъ лишь въ строго юридическомъ смыслѣ. Свобода заключается въ подчиненіи одному закону - "la liberté consiste à ne dépendre que des lois",- равенство должно означать равенство всѣхъ передъ закономъ. Проповѣдуя необходимость улучшенія государственнаго порядка, Вольтеръ желалъ преобразованій мирнаго свойства, правительственныхъ реформъ, а не революціонныхъ переворотовъ. Онъ стоялъ за просвѣщенный деспотизмъ, за благодѣтельныя мѣропріятія сверху, и настолько сознавалъ настоятельную потребность въ нихъ, что, отчаявшись въ французскомъ правительствѣ, предсказывалъ грядущую революцію.

Лекція 39-ая.

МОНТЕСКЬЕ. Если Вольтеръ былъ занятъ, преимущественно, критикой религіознаго міровоззрѣнія своихъ современниковъ, то другой знаменитый мыслитель этой эпохи, МОНТЕСКЬЕ, направилъ свои усилія на переработку ихъ политическихъ идеаловъ.

Монтескье (1689-1755) родился въ имѣніи своего отца близъ Бордо. Двадцати семи лѣтъ онъ уже сдѣлался президентомъ Бордосскаго парламен-

та и членомъ мѣстной академіи, которой въ слѣдующіе года представилъ цѣлый рядъ своихъ изслѣдованій. Въ 1728 г. Монтескье предпринимаетъ п тешествіе въ Австрію, Венгрію, Италію, Швейцарію и на полтора года п селяется въ Англіи Здѣсь окончательно завершается его развитіе. Англі ское государственное устройство становится для него образцомъ политич ской мудрости и полагается въ основаніе его прославленной теоріи кон ституціонной монархіи. Возвратясь изъ Англіи въ 1731 году, Монтескье сп большимъ рвеніемъ посвятилъ себя своимъ, начатымъ уже ранѣе, политич ескимъ и историческимъ трудамъ Результатомъ этой его дѣятельности яви лись произведенія, которыя, вмѣстѣ съ появившимися уже въ 1721 году „Lettres Persannes" (Персидскія письма), содержатъ основныя черты ег воззрѣній Таковы „Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence" (Разсужденія о причинахъ величія и паде нія Рима) и „Esprit des lois" (Духъ законовъ) Съ 1744 года Монтескье жилъ, большей частью, въ Парижѣ, гдѣ и умеръ въ 1755 г

Монтескье исходитъ изъ критики средневѣковыхъ формъ и учрежденій французской монархіи, уже отжившихъ свое время и явившихся источникомъ народныхъ бѣдствій и неурядицъ, и настойчиво проводитъ мысль о необходимости соотвѣтствія государственнаго устройства совокупности природныхъ и историческихъ особенностей народовъ „Самое естественное правительство, - говоритъ онъ, - есть то, характеръ котораго всего болѣе согласуется съ характеромъ народа, для котораго оно предназначено." Всѣ юридическія и государственныя учрежденія должны обусловливаться духомъ народа и измѣняться сообразно съ различными формами его потребностей Но такъ какъ политическое величіе, во всякомъ случаѣ, заключается въ политической свободѣ, то слѣдуетъ ближайшимъ образомъ опредѣлить, при какихъ обстоятельствахъ эту свободу всего вѣрнѣе можно осуществить? Въ этомъ отношеніи конституціонная монархія представляется Монтескье совершенной формой государственнаго устройства, такъ какъ въ ней достигается въ полной мѣрѣ свобода, основанная на законѣ Существенныя черты конституціонной монархіи изображаются Монтескье въ слѣдующемъ видѣ Прежде всего, необходимо строгое раздѣленіе государственной власти законодательная, исполнительная и судебная власть ни въ какомъ случаѣ не должны сосредоточиваться въ однѣхъ рукахъ Затѣмъ слѣдуетъ установленіе и разграниченіе органовъ государственной власти каждаго рода Судебная власть должна быть предоставляема людямъ, избираемымъ изъ народа для этой цѣли и не составляющимъ постоянной корпораціи Законодательная власть должна принадлежать представительному собранію, заключающему въ нижней палатѣ демократическій, а въ верхней - аристо-

кратическій элементъ; каждая палата при этомъ обладаетъ правомъ „veto" по отношенію къ рѣшеніямъ другой. Исполнительная власть должна составлять достояніе одного монарха. „Власть исполнительная, - читаемъ мы въ 6-ой главѣ „Esprit des lois", - должна быть въ рукахъ монарха, потому что эта часть правленія, почти всегда требующая непосредственнаго дѣйствія, лучше исполняется однимъ, чѣмъ многими." Взаимное отношеніе властей резюмируется Монтескье слѣдующимъ образомъ: „Если бы исполнительная власть, - говоритъ онъ, - не имѣла права останавливать начинанія законодательнаго корпуса, то онъ сдѣлался бы деспотическимъ; онъ бы могъ уничтожить всѣ другія власти. Но законодательная власть не должна, наоборотъ, имѣть права ограничивать исполнительную, потому что исполненіе имѣетъ границы въ своей собственной сущности, и при томъ въ ней дѣло идетъ всегда только о минутныхъ вещахъ.... Таково основное устройство государства, о которомъ мы говоримъ Законодательный корпусъ состоитъ изъ двухъ частей, одна связываетъ другую своимъ veto. Обѣ связаны исполнительной властью, которая, однако, съ своей стороны, также точно связывается онять властью законодательной." (Esprit des lois, гл.6).

Идеи Монтескье пользовались широкой популярностью. Имъ суждено было играть не малую роль въ недалекомъ революціонномъ будущемъ. На мрачномъ фонѣ французскаго настоящаго одушевленное провозвѣщеніе идеальнаго государственнаго строя было яркимъ лучемъ свѣта, указавшимъ людямъ, волнуемымъ общимъ политическимъ недовольствомъ, опредѣленную цѣль ихъ стремленій. Таково было общественное значеніе Монтескье. Но и научно-философское значеніе его трудовъ заслуживаетъ вниманія Монтескье является писателемъ, наиболѣе проникнутымъ ИСТОРИЧЕСКИМЪ пониманіемъ прошлаго между всѣми современными ему мыслителями, стремящимися не къ фантастическимъ цѣлямъ, а къ дѣйствительнымъ мѣрамъ исправленія государственнаго механизма.

РУССО. Совершенно противоположный характеръ носитъ литературная дѣятельность ЖАНЪ-ЖАКА РУССО (1712-1778).

Будучи французомъ по происхожденію, Руссо родился въ Женевѣ, политическія и религіозныя отношенія которой имѣли значительное вліяніе на выработку его воззрѣній. Онъ получилъ плохое и безпорядочное воспитаніе и рано былъ предоставленъ самому себѣ Съ 16 лѣтъ, по удаленіи изъ родного города, начинается тревожная, полная всевозможныхъ перемѣнъ и потрясеній, скитальческая жизнь Руссо, описанная частью

имъ самимъ въ его „Confessions" (Признанія). Долго было бы подробно перечислять всѣ сложныя перипетіи его всегда плохо обезпеченнаго существованія. Первымъ его шагомъ было принятіе католицизма въ Туринѣ при содѣйствіи нѣкоторой г-жи де-Варанъ. Затѣмъ идетъ рядъ несвязныхъ событій служба лакея въ аристократическомъ туринскомъ домѣ, связь съ м-мъ де-Варанъ, скитанія по Швейцаріи и посѣщеніе Парижа, снова жизнь у м-мъ де-Варанъ, должность домашняго наставника въ Лионѣ и домашняго секретаря у французскаго посланника въ Венеціи, пребываніе въ Парижѣ и странныя, оставшаяся на всю жизнь, связь съ простой крестьянкой Терезой Левассеръ, поступленіе секретаремъ къ откупщику Франкелю и знакомство съ г-жей д'Эпине, Дидро и Гриммомъ, блестящій успѣхъ сочиненія на тему Дижонской академіи *), стремленіе къ опрощенію и трудъ переписчика нотъ, второй удачный литературный опытъ **), уединенная жизнь въ имѣніи г-жи д'Эпине, нераздѣленная страсть къ подругѣ своего пріятеля Сенъ-Ламбера, разрывъ съ м-мъ д'Эпине и кружкомъ „энциклопедіи", жизнь у герцога Люксембургскаго въ замкѣ Монморанси, выходъ въ свѣтъ остальныхъ произведеній и преслѣдованія за нихъ Парижскаго парламента и Женевскаго правительства, пребываніе въ княжествѣ Невшательскомъ и обратный переходъ въ кальвинизмъ, ссора съ Вольтеромъ и правительственной партіей Женевы, путешествіе къ Юму въ Англію и возвращеніе въ Парижъ, наконецъ, пріѣздъ въ Эрменонвиль къ маркизу де-Жирардену и внезапная смерть тамъ лѣтомъ 1778 г - вотъ схема поразительно безпокойной внѣшней жизни Руссо Изъ нея онъ вынесъ сильное потрясеніе нервной системы, недовѣрчивость, чрезвычайно раздраженное самолюбіе, мнительность и пугливость, разросшіяся подъ конецъ до настоящей маніи преслѣдованія. Подъ вліяніемъ этихъ чувствъ Руссо склоненъ видѣть въ себѣ жертву безсердечнаго угнетенія въ его „Исповѣди" рядомъ съ поэтической идилліей мы находимъ злобный и подозрительный обвинительный актъ не дѣлающій исключенія даже для искреннѣйшихъ друзей.

Характерной чертой міровоззрѣнія Руссо служитъ его ПРЕНЕБРЕЖЕНІЕ КЪ ИСТОРІИ, нежеланіе цѣнить и считаться со всѣмъ прошлымъ человѣчества. Въ своихъ политическихъ выводахъ онъ представляется страстнымъ мечтателемъ, горячо осуждающимъ всѣ реальныя историческія формы человѣческа-

---

*) „Discours sur les sciences et les arts" (1750) *(Разсужденія о наукахъ и искусствахъ).*

*) „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" (1755) *(Разсужденія о происхожденіи и причинахъ неравенства среди людей)*

но быта ради усвоенныхъ имъ завѣтныхъ идеаловъ. Въ его произведеніяхъ отмѣчается въ умственной сферѣ тотъ разрывъ съ исторіей, который въ общественной жизни выразился въ революціи.

Исходнымъ пунктъ міровоззрѣнія Руссо составляетъ его отрицаніе культуры, всѣхъ пріобрѣтеній, сдѣланныхъ до него въ научной, художественной и соціальной областяхъ. Успѣхи цивилизаціи, согласно воззрѣніямъ Руссо, со всѣми видами ея нравственнаго и физическаго зла, тѣсно связаннаго съ ней еще въ глазахъ Мандевилля, только все болѣе удаляли людей отъ нормальнаго общественнаго строя. Послѣдній немыслимъ среди извращенныхъ условій современнаго политическаго существованія. Чтобы обрѣсти счастливое состояніе, человѣчество должно отказаться отъ всѣхъ мнимыхъ культурныхъ благъ и вернуться къ давно покинутой ЕСТЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ, согласной съ законами природы и далекой отъ многочисленныхъ язвъ современной просвѣщенной эпохи. Идеальный бытъ - бытъ свободнаго дикаря, не связаннаго обществомъ и живущаго въ совершенно первобытной обстановкѣ.

Такова основная тенденція Руссо. Онъ стремится остановить человѣчество на пути его мнимаго совершенствованія, уничтожить все старое и вредное и поставить на его мѣсто новыя и спасительныя начала. Противъ окаменѣлыхъ и отжившихъ политическихъ формъ въ его лицѣ возстаетъ свѣжая обновляющая жажда свободнаго естественнаго развитія, противъ внѣшняго и односторонняго разсудочнаго образованія - требованія сердца, противъ стѣснительной школьной дисциплины - естественный ростъ природныхъ способностей человѣка, противъ сухой догматики положительныхъ вѣроисповѣданій и раціоналистической религіи деистовъ - сила живого, непосредственнаго религіознаго чувства. Личность Руссо дышетъ пророческимъ вдохновеніемъ. Онъ съ увлекательной страстностью и пылкимъ краснорѣчіемъ призываетъ людей къ обновленному, близкому къ природѣ существованію. Въ глубинѣ его чувствъ и проистекающей отсюда истинной одушевленности его рѣчи заключается его величіе и слабость. Искреннее чувство согрѣваетъ и даетъ силу его мыслямъ, но оно часто замѣняетъ у него логику, и подъ его диктовку Руссо склоненъ предаваться фантазіямъ, теряться въ крайностяхъ и противорѣчіяхъ. Онъ самъ говоритъ про себя въ своихъ „Rêveries du promeneur solitaire" (Мечты одинокаго путешественника): „Иногда мечты мои кончаются разсужденіями, но еще чаще мои разсужденія кончаются мечтами."

Смыслъ и значеніе основныхъ воззрѣній Руссо легче всего будетъ усвоить, если разсмотрѣть въ общихъ чертахъ его важнѣйшія сочиненія. Эти сочиненія слѣдующія. „Discours sur les sciences et les arts"(1750);

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les ommes" (1755); „Emile ou l'éducation" (Эмиль или о воспитаніи)(1762); „Contrat Social" (Общественный договоръ)(1762). Всѣ эти произведенія стоятъ въ тѣсной внутренней связи, вызывая и обосновывая другъ друга. Два первыхъ содержатъ уничтожающую критику современности, два вторыхъ даютъ опытъ построенія новой лучшей дѣйствительности. „Discours sur les sciences et les arts" стремится доказать вредъ настоящаго просвѣщенія, „Emile ou l'éducation" ставитъ себѣ задачею изложить условія правильнаго естественнаго образованія. „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" указываетъ на противорѣчіе существующаго государственнаго строя съ естественными ненарушимыми правами человѣка, „Contrat Social" ищетъ политическаго устройства, обезпечивающаго законное значеніе неотъемлемыхъ требованій человѣческой природы.

„Discours sur les sciences et les arts" представляетъ собою сочиненіе, написанное на премію Дижонской академіи, выставившей въ 1749 году оригинальную тему: „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer ou à corrompre les moeurs?" *) Оно содержитъ въ себѣ рѣзко-отрицательный отвѣтъ на формулированный академіей вопросъ, при чемъ расширяетъ и углубляетъ проблему, затрагивая не только значеніе возрожденія наукъ и искусствъ послѣ средневѣковаго застоя, но и ихъ вліяніе вообще на нравственное развитіе человѣчества. При чтеніи этого произведенія намъ бросается въ глаза нѣкоторая двойственность основной мысли Руссо. Съ одной стороны, онъ уничтожающимъ образомъ критикуетъ культуру, приводя ее въ тѣсную связь съ испорченностью людей. „Уже старое преданіе знаетъ, - говоритъ онъ, - что изобрѣтателемъ наукъ было враждебное людямъ божество. Что стали бы мы дѣлать съ искусствами безъ роскоши, которая ихъ поддерживаетъ? Къ чему послужила бы намъ наука о правѣ безъ несправедливости людей? Чѣмъ была бы исторія безъ тирановъ, безъ войнъ, безъ заговоровъ? Къ чему стали бы мы предаваться праздному философскимъ разсужденіямъ, если каждый,слѣдуя своимъ обязанностямъ и своимъ естественнымъ потребностямъ, посвящалъ бы свое время отечеству, страждущимъ, друзьямъ.... Но если науки пусты по своимъ предметамъ, то онѣ еще вреднѣе по своимъ дѣйствіямъ. Онѣ родились въ праздности и съ своей стороны питаютъ ее.... Наука и искусство

*) *Возрожденіе наукъ способствовало очищенію или порчи нравовъ?*

одни виноваты въ томъ, что талантъ ставится выше добродѣтели.... Если наши потомки не будутъ еще безумнѣе насъ, они воздѣнутъ руки къ небу и воскликнутъ: „Всемогущій Боже, избавь насъ отъ просвѣщенія нашихъ отцовъ, возврати насъ къ простотѣ, невинности и бѣдности, единственнымъ благамъ, которыя способствуютъ нашему счастію и пріятны Тебѣ!"

Но съ другой стороны, Руссо сознаетъ, что золотой вѣкъ первобытнаго состоянія невозвратно прошелъ, что невозможно возстановить идиллическій бытъ первыхъ людей, поэтому онъ ставитъ болѣе умѣренныя задачи. Онъ старается направить прогрессъ въ иномъ направленіи. соединить науку съ жизнью заставить успѣхи знанія и искусства служить дѣйствительнымъ потребностямъ людей. Руссо ненавидитъ блестящее ничтожество современнаго ему отвлеченнаго французскаго просвѣщенія и хочетъ создать на его мѣсто новую культуру, вносящую свѣтъ въ общественное и политическое существованіе. „Нужно не распространеніе науки, не продажа ея на рынкѣ, - говоритъ онъ, - а привлеченіе высокихъ умовъ къ дѣятельной жизни. Цицеронъ былъ римскій консулъ, Бэконъ Веруламскій - канцлеръ Англіи. Пусть же короли призываютъ въ свой совѣтъ мужей науки!... До тѣхъ поръ, пока власть одна будетъ стоять на одной сторонѣ, просвѣщеніе и мудрость одни - на другой, до тѣхъ поръ ученые рѣдко будутъ дѣлать великія дѣла, и народы не перестанутъ быть угнетенными, испорченными и несчастными."

Близко къ этимъ воззрѣніямъ стоитъ „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes". Это произведеніе Руссо было также написано на тему Дижонской академіи: „Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?" *) Отвѣтъ въ настоящемъ случаѣ также является отрицательнымъ. Руссо ревностно настаиваетъ на существованіи первобытнаго равенства, съ необходимостью вытекающаго изъ основныхъ законовъ человѣческой природы. „Человѣческая душа, - говоритъ онъ, - была испорчена и обезображена только въ средѣ общества пріобрѣтеніемъ знаній и заблужденій, тѣлесными измѣненіями, постояннымъ дѣйствіемъ пробужденной страсти, и въ этихъ только измѣненіяхъ и въ этой порчѣ человѣческой природы мы и должны искать первой причины различій, существующихъ между людьми, отъ природы люди такъ же равны, какъ были равны звѣри, пока и между ними не явилось различіе отъ тѣлесныхъ причинъ." Общество и государство, созданные на нарушеніи естественнаго равенства и есте-

*) *Откуда произошло неравенство среди людей и оправдывается ли оно естественнымъ закономъ?*

ственныхъ правъ человѣка, являются ложными установленіями, подрывающи-
и счастье и свободу людей.- Руссо мечтаетъ объ утраченной простотѣ и
спокойствіи жизни въ природѣ. Бытъ дикаря, блуждающаго въ лѣсахъ, не
связаннаго съ другими людьми, имѣющаго лишь элементарныя потребности,
чуждаго даже языку и мысли, представляется ему состояніемъ потеряннаго
блаженства. Современный культурный человѣкъ выражаетъ собой печальное
отпаденіе природы отъ ея первоначальной благости и чистоты. „L'homme
perfectionné - partant corrompu" (Человѣкъ культурный - значитъ
извращенный) - говоритъ Руссо. Уничтоженіе естественнаго состоя-
нія и происхожденіе общества изображается въ занимающемъ насъ сочине-
ніи въ такомъ рядѣ постепенныхъ процессовъ. Прежде всего, возникаетъ
ненавистное право собственности „Первый, кто огородилъ клочекъ земли
и осмѣлился сказать' „эта земля принадлежитъ мнѣ", - говоритъ Руссо,
- и нашелъ людей, которые были довольно простодушны, чтобы этому повѣ-
рить, былъ истинный основатель гражданскаго общества." Съ тѣхъ поръ
стано вится необходимой работа, растетъ нужда человѣка въ помощи другого,
растетъ неравенство и обусловливаемыя имъ бѣдствія. Наступаетъ вѣч-
ная борьба, коренящаяся не въ естественномъ состояніи, какъ думалъ Гоб-
бесъ, а въ господствѣ цивилизаціи. Подъ вліяніемъ этой неустанной борь-
бы люди рѣшаются соединиться и создать законы для охраны и защиты
всѣхъ членовъ образованнаго ими общества. Такъ появляется общественный
договоръ Вмѣстѣ съ тѣмъ сказывается необходимость поручить обществен-
ную власть отдѣльнымъ лицамъ, обязаннымъ блюсти свободу и безопасность
государства Возникаетъ правительство. Но оно скоро мѣняетъ свой пер-
воначальный характеръ. Власть становится наслѣдственной и государи
начинаютъ смотрѣть на свою должность, какъ на семейное достояніе, а на
себя, какъ на собственниковъ государства. Тогда гибнетъ всякая свобода
и устанавливаются рабство и деспотизмъ.

Таковы, въ глазахъ Руссо, генезисъ и существо современнаго общественнаго строя, заступившаго мѣсто равенства и свободы прежнихъ доисторическихъ временъ.

Основной взглядъ сочиненія самъ по себѣ не новъ. Элементы его можно найти у Пуффендорфа, Гоббеса и Локка. Но значеніе даннаго произведенія Руссо покоится на силѣ его рѣчи и глубинѣ убѣжденія. Здѣсь слышится ламенный протестъ противъ господствующихъ политическихъ порядковъ, рѣшительное стремленіе возстановить обездоленный народъ въ его неотъемлемыхъ правахъ, стать на защиту всѣхъ подавленныхъ и угнетенныхъ. Руссо отрицаетъ здѣсь во имя народной свободы и власти современный государственный строй, какъ въ первомъ своемъ сочиненіи онъ отрицалъ во имя

естественной счастливой жизни современное просвѣщеніе, чтобы затѣмъ въ слѣдующихъ своихъ двухъ главныхъ произведеніяхъ указать основныя начала новаго истиннаго государства и образованія.

Изложеніе взглядовъ Руссо на условія истиннаго образованія и воспитанія содержитъ въ себѣ его сочиненіе: „Emile ou l'éducation". Это - наполовину романъ, наполовину учебникъ. На ряду съ педагогической проблемой сюда включена также религіозная философія Руссо, выраженная въ извѣстномъ „Profession de foi du vicaire Savoyard," (Исповѣдь Савойскаго викарія).

Въ своей теоріи воспитанія Руссо примыкаетъ въ главной тенденціи къ Локку, педагогія котораго представляла частичное проявленіе его великой борьбы противъ авторитетовъ и догматизма и отстаивала необходимость ЕСТЕСТВЕННАГО образованія. Раздѣляя убѣжденія своего предшественника, Руссо формулируетъ задачу ОТРИЦАТЕЛЬНАГО ВОСПИТАНІЯ. Онъ хочетъ воспитать человѣка возможно естественно, предоставляя полную свободу непосредственному развитію всѣхъ его способностей, обезпечивая всѣ его естественныя права и удаляя лишь внѣшнія препятствія и неблагопріятныя условія. Отрицательная, предохраняющая часть воспитанія имѣла въ глазахъ Руссо наиболѣе важное значеніе. Это стоитъ въ тѣсной связи съ его вѣрой въ природную доброту человѣка, подъ вліяніемъ которой всѣ человѣческіе недостатки представлялись ему проистекающими изъ посторонних обстоятельствъ, подлежащихъ искорененію въ воспитаніи. Нужно,насколько возможно, всегда слѣдовать по пути, указываемому самой природой. Ребенокъ долженъ свободно и самостоятельно развивать свои природныя свойства, не стѣсняемый, гдѣ только можно, наставленіями педагога и воспитываемый, главнымъ образомъ, собственнымъ опытомъ, пріобрѣтаемымъ посредствомъ взаимодѣйствія его съ внѣшнимъ міромъ. Въ педагогіи Руссо, такимъ образомъ, сказывается та же основная черта его міровоззрѣнія, которая проходитъ и во всѣхъ другихъ его взглядахъ. Здѣсь, какъ и вездѣ, выступаетъ бережное и любовное отношеніе Руссо къ первичнымъ проявленіямъ жизни и твердая вѣра въ ихъ безусловную силу и правоту.

Религіозный вопросъ затрагивается Руссо, какъ я уже сказалъ, преимущественно,въ „Profession de foi du vicaire Savoyard". Религія для Руссо является всецѣло выраженіемъ ВНУТРЕННЯГО ЧУВСТВА и внутренней силы неотвратимой природной потребностью человѣческаго сердца. Въ ней выливается благодарная радость за жизнь и благоговѣйная любовь къ ея Виновнику. До нея доходятъ путемъ ЧУВСТВА, а не разума, и на высшей своей ступени она составляетъ противоположность знанію, такъ какъ ея предметъ не можетъ быть исчерпанъ никакими представленіями и понятіями.

„Я открываю Бога повсюду въ Его твореніяхъ, - говоритъ Руссо устами Савойскаго викарія, - я чувствую Его въ себѣ и вижу Его вокругъ себя. Но какъ только я хочу наблюдать Его въ Немъ самомъ, - какъ только я спрашиваю, гдѣ Онъ и что Онъ, какова Его сущность - я терплю неудачу. Духъ мой смущается и уже ничего не можетъ сознавать." - „Достойнѣйшее употребленіе разума заключается въ томъ, чтобы сознавать свое ничтожество передъ Богомъ, и духъ мой восхищается, моя слабость очаровываетъ меня, когда я чувствую себя подавленнымъ Его величіемъ." Но съ другой стороны, религіозныя убѣжденія Руссо не должны были противорѣчить его разуму онъ полагалъ, что надлежащее употребленіе разума приводитъ къ поддержанію постулатовъ религіознаго чувства, къ признанію истинности естественной религіи. Въ этомъ обнаруживается такая религіозная концепція Руссо, при которой онъ, считая религію по существу дѣломъ чувства, все-таки оставался при воззрѣніи, что въ ней не только сказывается наша практическая оцѣнка бытія, но и дается теоретическое объясненіе всего сущаго.- Исходя изъ этой основной точки зрѣнія, Руссо въ зачимающемъ насъ сочиненіи вступаетъ въ споръ какъ съ современными ему сенсуалистическими и матеріалистическими системами, такъ и съ обычными религіозными понятіями откровеннаго вѣроученія. Матеріалисты считали излишнимъ признаніе творящаго и сохраняющаго Божества, они отвергали духовность и безсмертіе человѣческой души и свободу воли, наконецъ, отрицали врожденное нравственное чувство въ человѣкѣ. Руссо горячо возставалъ противъ такихъ отрицательныхъ выводовъ и твердо настаивалъ на бытіи Бога, духовности и безсмертіи нашей души, свободѣ воли и врожденномъ намъ нравственномъ чувствѣ. Противъ истинъ откровенной положительной религіи и ея сверхъестественныхъ доказательствъ Руссо пользуется въ значительной мѣрѣ тѣмъ же оружіемъ, какое употребляли англійскіе свободные мыслители. Откровеніе унижаетъ Бога, придавая Ему человѣческія свойства, одно откровеніе утверждаетъ ложность другого,- какъ найти здѣсь критерій достовѣрности? Положительная религія ставитъ авторитеты и книги между Богомъ и людьми, своимъ грубымъ культомъ она часто унижаетъ возвышенный сердечный культъ человѣка; своимъ догматическимъ ученіемъ она вселяетъ надменность и нетерпимость въ людей. Но при всемъ своемъ явномъ предпочтеніи естественной религіи чувства, Руссо далекъ отъ того, чтобы совсѣмъ порывать съ положительнымъ откровеннымъ вѣроученіемъ. Онъ признаетъ совмѣстимость культа сердца съ высшими религіями и называетъ Евангеліе самой возвышенной изъ всѣхъ книгъ По своимъ кореннымъ убѣжденіямъ, Руссо стоитъ между крайностями современныхъ ему атеистической философіи и религіознаго фа-

чатизма. „Гордая философія ведетъ къ свободомыслію сердца, - говоритъ онъ, - слѣпая вѣра - къ дикой жаждѣ преслѣдованій. Избѣгайте обѣихъ односторонностей; оставайтесь непоколебимыми въ истинѣ, или въ томъ, что въ сердечной простотѣ вы принимаете за истину. Имѣйте мужество признавать Бога передъ философами, имѣйте мужество проповѣдывать человѣчество передъ людьми, жаждущими преслѣдованій. Говорите, что истинно, дѣлайте, что хорошо. Что существенно для человѣка, это - исполнять здѣсь, на землѣ, свою обязанность." Слѣдствіемъ такой серединной точки зрѣнія были ожесточенныя нападки, которымъ подвергся Руссо въ обоихъ противоположныхъ лагеряхъ. Атеисты обезславили его, какъ вѣрующаго, а вѣрующіе осудили его, какъ атеиста. Но сѣмя было брошено, и всходы нельзя было удержать.

Намъ остается разсмотрѣть „Contrat Social". Если въ своемъ разсужденіи „о происхожденіи неравенства" Руссо характеризуетъ современную жизнь однѣми отрицательными чертами, неизбѣжно вытекающими, по его мнѣнію, изъ оставленія человѣчествомъ своего естественнаго состоянія, то онъ достигаетъ здѣсь высшей степени своего пессимизма. Въ „Contrat Social" соціально-политическая проблема разбирается имъ съ гораздо болѣе положительной точки зрѣнія. Основною мыслью „Общественнаго договора" является радикальное проведеніе началъ естественнаго права. Вотъ наиболѣе характерныя положенія этого сочиненія. Происхожденіе государства не могло и не должно было имѣть въ виду уничтоженія человѣческой свободы. Переходя отъ естественнаго состоянія къ государственному, люди хотѣли только найти форму соединенія, „которая, - какъ говоритъ Руссо, - общею силою массы защищаетъ и охраняетъ лицо и собственность каждаго отдѣльнаго члена государства, и въ которой каждый, соединяясь со всѣми, повинуется, однако, только самому себѣ и, слѣдовательно, остается такъ же свободенъ, какъ прежде." Каждый членъ долженъ отказаться отъ своихъ правъ въ пользу общества, лишь этимъ путемъ послѣднее сохраняетъ свою власть надъ собой. Человѣкъ теряетъ, такимъ образомъ, въ общественномъ договорѣ только свой произволъ и получаетъ взамѣнъ гражданскую свободу. „Общественное тѣло" (corps social), создаваемое всеобщимъ отчужденіемъ своихъ правъ въ пользу общества, т.е. всеобщимъ подчиненіемъ ему, представляетъ двѣ стороны. Разсматриваемое объективно, мы называемъ его „государствомъ" (état), разсматривая его какъ дѣятельный субъектъ, мы даемъ ему названіе „государя" (souverain). Верховная власть (souveraineté), принадлежащая обществу - государю, характеризуется у Руссо такими признаками: она совершенно неотчуждаема, недѣлима, непогрѣшима и безпредѣльна. Воля общества - государя выражается въ законодательной

власти (puissance législative), возможность ея проведенія - во власти исполнительной (puissance exécutive). Эта послѣдняя служитъ посредницей между обществомъ - государемъ и отдѣльнымъ лицомъ, какъ подданнымъ. Этимъ посредничествомъ исчерпывается роль правительства, облеченнаго исполнительной властью. Неотчуждаемость верховнаго права дѣлаетъ невозможнымъ представительство, народныя собранія поэтому должны представлять совокупность всѣхъ гражданъ „Toute loi, que le peuple en personne n'a pas ratifiée, est nulle" *). Необходимы частыя народныя собранія въ виду постоянныхъ посягательствъ правительства на верховную власть. Всякая форма правленія всегда исходитъ исключительно изъ суверенитета народа, и всякое правительство есть только временное установленіе, могущее въ любое время быть упраздненo.

Въ такихъ приблизительно чертахъ рисуетъ Руссо представляющійся ему единственно правомѣрнымъ государственный порядокъ. „Общественный договоръ" былъ тѣмъ произведеніемъ Руссо, въ которомъ яснѣе всего сказались его революціонныя идеи. Самъ онъ былъ далекъ отъ признанія реальнаго значенія за своими мечтательными философскими выводами. Вліяніе его государственной теоріи было для него чѣмъ-то совсѣмъ непредвидѣннымъ. Но политическая и соціальная обстановка, въ которой распространялись его взгляды, неизбѣжнымъ образомъ должна была придать имъ реальный характеръ и революціонный смыслъ. Всѣ страдали подъ гнетомъ существующаго порядка, всѣ сознавали и открыто говорили о его недостаткахъ, всѣ искали выхода изъ тяжелаго положенія. Понятенъ тотъ восторженный пріемъ, который должны были найти въ обществѣ основныя тенденціи Руссо. Идея полнаго народовластія, съ вытекающими изъ нея всеобщимъ равенствомъ и свободой, должна была сдѣлаться свѣтлымъ маякомъ среди темной ночи современнаго общественнаго неустройства. Люди жадно ухватились за развиваемыя передъ ними гордыя политическія мечты, и повсюду стали раздаваться чарующія пѣсни о торжествѣ народа. Силою обстоятельствъ „Contrat Social" сталъ катехизисомъ революціи, вдохновилъ ея виднѣйшихъ дѣятелей.

Культурно-философское значеніе Руссо коренится въ томъ, что онъ былъ философомъ революціи и въ своихъ сочиненіяхъ формулировалъ очередную проблему современнаго ему общества. Французское просвѣщеніе настойчиво проповѣдывало верховную роль разума въ жизни людей, оно учило измѣрять все его масштабомъ. Естественно было поэтому поднять вопросъ объ отношеніи умственной культуры къ человѣческому благополучію. Руссо сосредоточилъ свое вниманіе на этомъ вопросѣ. Но онъ пришелъ къ отрицатель-

*) *Всякій законъ, который не утвержденъ всѣмъ народомъ, не имѣетъ силы*

ному отвѣту, и, сообразно съ этимъ, въ его глазахъ должна была измѣнить ся самая жизненная задача человѣчества. Искусственной сухо-разсудочной культурѣ Просвѣщенія Руссо противопоставилъ требованія природы и евангеліе чувства. Революціонный переворотъ выражалъ собой попытку перестро ить жизнь согласно этимъ новымъ провозвѣщеннымъ идеаламъ.

Всѣ эти писатели имѣли огромное значеніе въ жизни общественной, но въ теоретической философіи они сдѣлали сравнительно немного. Они были толь ко популяризаторами идей, которыя создали не сами. Въ области чисто философскихъ вопросовъ во Франціи, въ это время пользуется огромнымъ авторитетомъ Локкъ. Но его теорія подъ вліяніемъ матеріалистическихъ тенденцій претерпѣла значительныя измѣненія. Эмпиризмъ Локка на французской почвѣ превратился въ сенсуализмъ, т.е. въ признаніе грубаго внѣшняго опыта, ощущеній внѣшнихъ чувствъ за единственный источникъ человѣческаго познанія и всѣхъ душевныхъ процессовъ. Основателемъ сенсуализма во Франціи явился аббатъ Кондильякъ (1715-1780) *). Подобно Локку, онъ утверждаетъ, что всѣ наши идеи происходятъ изъ опыта. Но,доводя до крайнихъ слѣдствій возникшую уже у англійскихъ послѣдователей Локка тенденцію, онъ отрицаетъ очень важное различеніе, принятое Локкомъ, двухъ источниковъ человѣческаго опыта. Локкъ различаетъ опытъ внѣшній и внутренній, или ощущеніе, т.е. то, что дается извнѣ, и рефлексію, т.е. внутреннее самонаблюденіе. Кондильякъ исходитъ изъ той мысли, что источникъ опыта только одинъ - ощущеніе. Онъ думаетъ, что, отправляясь отъ предположенія внѣшнихъ ощущеній, можно построить все многообразіе душевной жизни. Чтобы доказать это, онъ прибѣгаетъ къ слѣдующей фикціи: онъ воображаетъ себѣ статую, организованную совсѣмъ какъ человѣкъ, но которая должна пробудиться къ жизни на нашихъ глазахъ. Статуѣ дана душа, но эта душа не имѣетъ собственной дѣятельности и относится совершенно страдательно къ состояніямъ тѣла. Главное сочиненіе Кондильяка представляетъ изложеніе того, какъ постепенно въ этой статуѣ вмѣстѣ съ пробужденіемъ одного чувства за другимъ возникаетъ весь душевный міръ. Что произойдетъ въ сознаніи этой статуи, когда она получитъ первое ощущеніе? Положимъ, въ ней просыпается сначала одно ощущеніе, потомъ другое, далѣе цѣлый рядъ ощущеній. Мы неизбѣжно должны предположить, что эти ощущенія не могутъ быть всѣ равны по своему напряженію, степень силы ихъ различна, одни - сильнѣе, другія - слабѣе. Въ такомъ случаѣ самое сильное ощущеніе должно выступить на первый планъ, такъ сказать, загородить всѣ

*) *Главное его произведеніе носитъ заглавіе* „Traité des sensations"

остальныя, эти остальныя должны отступить передъ нимъ, исчезнуть изъ сознанія, или, по крайней мѣрѣ, облечься въ болѣе туманный обликъ. Тогда нарушится состояніе безразличія, въ которомъ первоначально находилась душа статуи. Побѣда одного ощущенія надъ другими есть то, что мы называемъ вниманіемъ къ нему. Такъ Кондильякъ объясняетъ происхожденіе вниманія. Ощущенія не исчезаютъ безслѣдно. Болѣе живыя представленія удерживаются въ сознаніи и въ отсутствіе предмета, ихъ вызвавшаго. Это есть то, что мы называемъ воображеніемъ. Далѣе, если они даже исчезли, они способны возрождаться въ нашемъ сознаніи, это - память. Когда, такимъ образомъ, сознаніе статуи, благодаря внѣшнему опыту, т.е. ощущеніямъ, вниманію, воображенію и памяти, наполнится, окажется, что вниманіе могутъ вызывать заразъ нѣсколько представленій. Но быть внимательнымъ заразъ къ нѣсколькимъ представленіямъ и сравнивать ихъ есть одно и то же. Между тѣмъ, всякое сравненіе есть непремѣнно сужденіе, хотя бы только въ зачаточномъ, первобытномъ видѣ. Итакъ, изъ простого чувственнаго воспріятія развивается сужденіе. Наконецъ, если сужденія сочетать и сопоставить между собою, изъ нихъ образуются умозаключенія.

Ощущенія бываютъ или пріятны, или непріятны, они или вызываютъ въ насъ удовольствіе, или заставляютъ страдать. Отъ качества ощущеній зависитъ дѣятельность одушевленныхъ существъ. Въ этомъ основной законъ нашей природы, что пріятнаго мы всегда ищемъ и, напротивъ того, - отвращаемся отъ непріятнаго. Всѣ явленія воли развиваются изъ этихъ качествъ. Такимъ образомъ, исходя изъ простого факта существованія ощущеній, Кондильякъ строитъ человѣка, какъ чисто автоматическое существо, какъ существо, которое само по себѣ ничѣмъ не дѣйствуетъ, въ которомъ дѣйствуютъ только его ощущенія. Кондильякъ въ своихъ выводахъ не замѣчалъ одного недостатка: въ принципѣ отвергнувъ собственную дѣятельность души, онъ возвращаетъ ее съ первыхъ шаговъ въ предлагаемомъ душевномъ развитіи. Въ самомъ дѣлѣ, признавъ вниманіе просто живостью ощущеній (не состояніемъ самой души, а только качествомъ того, что душа воспринимаетъ), онъ потомъ одновременное вниманіе къ нѣсколькимъ ощущеніямъ разсматриваетъ какъ внутренно единый дѣятельный актъ сужденія.

Несмотря на отсутствіе истинной глубины въ гипотетическихъ построеніяхъ Кондильяка, несмотря на то, что онъ шелъ путемъ чисто апріорнымъ, его теорія пользовалась громаднымъ вліяніемъ среди современниковъ, главнымъ образомъ благодаря своей простотѣ, а въ значительной степени и благодаря своей матеріалистической окраскѣ. Впрочемъ, самъ Кондильякъ не былъ матеріалистомъ; онъ старается даже доказать, что ду-

ма, хотя будучи существомъ вполнѣ пассивнымъ, тѣмъ не менѣе представляетъ нѣкоторое независимое безтѣлесное начало въ человѣкѣ.

Примыкая къ Кондильяку, Гельвецій довелъ до конца его воззрѣнія. Гельвецій (1715-1771) *) приложилъ теорію Кондильяка къ нравственнымъ вопросамъ. Онъ уже открытый матеріалистъ. Душа, по его мнѣнію, есть способность чувствовать, присущая тѣлу. Человѣкъ есть машина, возбуждаемая извнѣ и съ механическою необходимостью выполняющая свойственныя ей дѣйствія. Безсмертіе души при такомъ взглядѣ неизбѣжно оказывается логическою безсмыслицей. Съ этимъ общимъ воззрѣніемъ на человѣческую природу сообразуется и нравственное ученіе Гельвеція. Начало человѣческой дѣятельности заключается въ его физической чувствительности. Единственные двигатели во всѣхъ нашихъ поступкахъ: любовь къ удовольствіямъ и отвращеніе отъ страданія. Оба эти влеченія сливаются въ одно общее чувство - себялюбіе. Себялюбіе единственный источникъ всѣхъ актовъ человѣка. „Какъ физическій міръ подчиненъ законамъ движенія, такъ міръ нравственный - закону интереса". На себялюбіи, на законѣ интереса должна строиться и нравственность. Истинная мораль не осуждаетъ ни страстей, ни своекорыстія, это значило бы противорѣчить природѣ. Страсти - двигатели нравственной природы, безъ нихъ все было бы мертво. Это положеніе Гельвецій доказываетъ съ большимъ одушевленіемъ и часто къ нему возвращается. Всѣ страсти необходимы, слѣдовательно, всѣ онѣ хороши. Самопожертвованіе, взятое въ своемъ чистомъ видѣ, есть нѣчто совсѣмъ безсмысленное, явное нарушеніе требованій человѣческой природы. Добродѣтель состоитъ въ удовлетвореніи личныхъ влеченій. Добродѣтельный, правда, ищетъ и общественнаго блага, но лишь потому, что отъ общественнаго благополучія зависитъ его собственное. Только взаимный страхъ заставляетъ людей быть справедливыми другъ къ другу, страхъ той опасности, которой подвергается каждая личность, когда исчезнетъ сдерживающая всѣхъ общественная связь.

Такимъ образомъ, въ лицѣ Гельвеція сенсуализмъ сливается съ матеріализмомъ и создаетъ грубо матеріалистическую теорію нравственности**).

---

*) *Первое и извѣстнѣйшее это произведеніе называется:* „De l'Esprit".

**) *Подобное же посредствующее положеніе между сенсуализмомъ и матеріализмомъ занимаетъ КАБАНИСЪ (1757-1808) съ своимъ знаменитымъ сочиненіемъ:* „Rapports du physique et du moral de l'homme" *(О взаимоотношеніи между физической и нравственной природой человѣка).*

Но матеріализмъ во Франціи развивается и въ качествѣ цѣльной философской системы рядомъ съ сенсуализмомъ и параллельно ему, не сосредоточиваясь исключительно на вопросахъ о человѣческомъ познаніи и морали, какъ это дѣлали наиболѣе чистые представители сенсуалистической доктрины.

Наиболѣе выдающимися проповѣдниками матеріализма во Франціи были де-Ламеттри, т.- наз. энциклопедисты, съ Дидро и Даламберомъ во главѣ, и Гольбахъ.

Де-Ламеттри (1709-1751) извѣстенъ своими двумя главными сочиненіями „Histoire naturelle de l'âme" (Естественная исторія души) и „L'homme machine" (Человѣкъ-машина), въ которыхъ онъ изложилъ основныя черты матеріалистической доктрины. Ученіе Ламеттри въ извѣстной степени покоится на механической натурфилософіи Декарта. Подобно послѣднему онъ возстаетъ противъ телеологическаго принципа и считаетъ животныхъ за автоматовъ Но онъ идетъ при этомъ еще гораздо дальше. Согласно его воззрѣніямъ, продуманная до конца натурфилософія должна неизбѣжно привести къ сведенію всѣхъ движеній къ явленіямъ толчка и сопротивленія и къ признанію, въ результатѣ, лишь ОДНОЙ МАТЕРІИ съ ея способностью движенія. А при такой точкѣ зрѣнія, естественно, падаетъ проводимое Декартомъ качественное различіе между человѣкомъ и всѣми другими существами - автоматами. Все въ равной мѣрѣ является матеріей и ея отправленіями. Все ощущающее, мыслящее, волящее - только матеріальныя частицы вещества, носящаго въ себѣ самомъ принципъ движенія и жизни. Въ тѣсной связи съ такимъ міросозерцаніемъ стоитъ склонность Ламеттри къ физіологической психологіи онъ настаиваетъ на необходимости изучать душу, исходя изъ изученія тѣлесной природы, такъ какъ всѣ содержаніе душевной жизни всегда проходитъ черезъ физическій организмъ человѣка. Въ своихъ взглядахъ Ламеттри проявляетъ необычайный РАДИКАЛИЗМЪ. Онъ рѣзко формулируетъ свои крайнія матеріалистическія положенія, не сторонясь нисколько всѣхъ ихъ отрицательныхъ слѣдствій. Этимъ опредѣляется его отношеніе къ религіознымъ и нравственнымъ вопросамъ. Разъ духъ - только функція матеріи, именно мозга, то онъ гибнетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, отсюда невозможность безсмертія. Божественный духъ предполагаетъ порождающій его особый безконечный мозгъ, но послѣдній абсолютно непредставимъ; атеизмъ, поэтому, неизмѣнно слѣдуетъ за матеріализмомъ. Въ этической сферѣ Ламеттри сторонникъ эвдемонизма, но въ сочетаніи съ матеріализмомъ послѣдній принимаетъ у него форму грубаго гедонизма Счастье человѣка покоится на его способности къ тѣлеснымъ, чувственнымъ наслажденіямъ, духовная жизнь занимаетъ подчиненное положеніе она имѣетъ лишь то значеніе, что можетъ упорядочивать и умѣрять страсти, давая перевѣсъ тѣмъ, которыя способ-

ствуютъ наибольшимъ физическимъ удовольствіямъ. Христіанская аскетическая мораль не существуетъ для Ламеттри. Онъ, подобно многимъ своимъ современникамъ, ненавидитъ христіанство и съ особенною рѣзкостью подчеркиваетъ противныя его духу стороны своей этики. Такъ, онъ называетъ раскаяніе безполезнымъ самоистязаніемъ и ставитъ на мѣсто монашескихъ добродѣтелей торжество чувственной природы человѣка.

Ученіе Ламеттри, съ его рѣзкими и прямолинейными выводами, отталкивало многихъ, готовыхъ примкнуть къ его основной тенденціи. Несмотря на успѣхъ его идей, имя его сопровождалось глубокимъ осужденіемъ. Въ болѣе мягкой формѣ выражены были матеріалистическія воззрѣнія въ ЭНЦИКЛОПЕДІИ.

Энциклопедія представляетъ собой реальный словарь эпохи Просвѣщенія. Значеніе ея было очень велико. Въ ней были сведены всѣ главнѣйшіе выводы науки новаго времени и сконцентрированы основныя мысли изучаемой эпохи французскаго духовнаго развитія. Философская точка зрѣнія Энциклопедіи восходила къ эмпирическимъ и сенсуалистическимъ принципамъ, широко распространеннымъ во Франціи, и метафизическія ея воззрѣнія носили, преимущественно, скептическій и матеріалистическій оттѣнокъ. Среди лицъ, принимавшихъ участіе въ составленіи этого труда, мы находимъ ВОЛЬТЕРА и РУССО, одно время сотрудничавшихъ здѣсь на ряду съ цѣлымъ рядомъ другихъ писателей. Изъ числа этихъ послѣднихъ наиболѣе извѣстны ГРИММЪ, ГОЛЬБАХЪ, ТЮРГО, МАРМОНТЕЛЬ, ДЮКЛО и др. Но наиболѣе цѣнные вклады сдѣлали въ Энциклопедію ея издатели ДАЛАМБЕРЪ и ДИДРО.

ЖАНЪ ДАЛАМБЕРЪ (1717-1783), написавшій введеніе къ Энциклопедіи, въ своихъ взглядахъ обнаруживаетъ зависимость отъ англійскаго мышленія въ лицѣ Бэкона и Локка. Въ сферѣ вопросовъ, не могущихъ быть разрѣшенными чисто эмпирическимъ путемъ, онъ придерживается довольно ясно выраженной скептической тенденціи. Признавая деизмъ и его предпосылки, онъ рѣшительно не допускаетъ возможности точно уразумѣть отношеніе Творческаго духа къ матеріальному субстрату, неизбѣжно представляемому самостоятельнымъ. Точно также онъ отрицаетъ вообще познаваемость для насъ дѣйствительной сущности предметовъ, усвояемыхъ нами всегда при помощи внѣшнихъ чувствъ. Такимъ образомъ, въ міросозерцаніи Даламбера мы не видимъ опредѣленно формулированнаго матеріализма, скептическая нота не позволяетъ ему перейти въ область положительныхъ метафизическихъ утвержденій. Поэтому, когда въ Энциклопедіи стала все сгущаться матеріалистическая окраска ея, онъ отошелъ отъ нея, предоставивъ ея дальнѣйшее развитіе попеченію Дидро.

ДЕНИ ДИДРО (1713-1784), душа кружка энциклопедистовъ, былъ блестящимъ и необыкновенно разностороннимъ талантомъ. Въ немъ полностью отразилось все сложное развитіе философіи французскаго Просвѣщенія, съ е постоянными переходами отъ одного направленія къ другому и многосторонним эклектизмомъ. Постольку естественно не находить въ сочиненіяхъ Дидро оригинальныхъ элементовъ и единой строго проведенной системы. Он воплощаетъ въ себѣ различныя фазы просвѣтительной французской философіи и, повторяя въ своемъ духовномъ ростѣ ея общій ходъ, идетъ отъ согрѣтаго вѣрой теизма къ холодному раціоналистическому деизму, а отъ деизма къ пантеизму, все болѣе склонному къ матеріалистической концепціи. Въ своемъ первомъ сочиненіи „Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu" (Принципы моральной философіи или опыт о заслугѣ и добродѣтели), представляющемъ переработку соотвѣтствующаго сочиненія Шефтсбери, Дидро стоитъ на точкѣ зрѣнія откровенной религіи и смотритъ на нравственность, какъ обусловленную религіознымъ сознаніемъ человѣчества. Но уже въ своемъ произведеніи „Pensées philosophiques" (Философскія мысли) Дидро мѣняетъ свои взгляды и стремится обособить религіозную и нравственную жизнь, при этомъ на немъ теперь уже замѣтно сказывается вліяніе англійскихъ деистовъ и скептическаго ученія Бэйля *) Дальнѣйшую эволюцію философской мысли Дидро мы нахо-

---

*) *Петръ Бэйль (1647-1706) вмѣстѣ съ Больтеромъ и энциклопедистами стоитъ въ ряду самыхъ ревностныхъ распространителей научныхъ идей своего времени. Его стремленія объединить и представить образованному обществу въ сжатой и доступной формѣ всю совокупность научныхъ пріобрѣтеній эпохи привели уже за много лѣтъ до созданія энциклопедіи къ составленію „Dictionnaire historique et critique" – капитальному труду, обнимавшему почти весь запасъ научныхъ свѣдѣній вѣка. Отличительной чертой міровоззрѣнія Бэйля служитъ его „ученіе о двоякой истинѣ" и открытый скептицизмъ. Онъ рѣшительно формулировалъ полную противоположность между знаніемъ и вѣрой, разумомъ и откровеніемъ и вмѣсто Локковскаго понятія СВЕРХРАЗУМНОСТИ религіозныхъ догматовъ, стремился установить ихъ совершенную ПРОТИВОРАЗУМНОСТЬ. При этомъ, однако, онъ всецѣло былъ на сторонѣ религіи и обнаруживалъ рѣзкій скептицизмъ во всѣхъ вопросахъ разумнаго знанія, лишеннаго, въ его главахъ, несомнѣнной достовѣрности во всѣхъ формахъ своего проявленія. Изъ этого основного противорѣчія разума и вѣры, сознаннаго Бэйлемъ, какъ подлинный фактъ духовнаго развитія его времени, общество вывело слѣдствіе не только односторонее, но и прямо несогласное съ*

димъ въ его „Pensées sur l'interprétation de la nature" (Мысли объ истолкованіи природы). Здѣсь онъ становится на сторону пантеизма и разрабатываетъ его въ матеріалистическомъ направленіи. Матерія въ его глазахъ обладаетъ способностью ощущенія,и атомы, надѣленные ощущеніями,онъ ставитъ на мѣсто лейбницевскихъ монадъ. Мышленіе и волю Дидро,примыкая къ сенсуалистической теоріи познанія, выводитъ изъ тѣхъ же ощущеній,сбрасывая такимъ образомъ въ сплошную иллюзію нашу свободу и безсмертіе. Въ этихъ положеніяхъ Дидро заключаются основные принципы матеріализма, но отъ нихъ еще далеко какъ до крайнихъ выводовъ Ламеттри, такъ и до той рѣзкой формы, въ которую облеклись матеріалистическія воззрѣнія у другихъ писателей, именно у тѣхъ, изъ круга которыхъ вышло произведеніе, получившее значеніе настоящаго катехизиса матеріалистовъ XVIII в. Это произведеніе - извѣстное „Système de la nature" (Система природы) (Лондонъ 1770 г.), составленное нѣсколькими лицами, но преимущественно БАРОНОМЪ ФОНЪ ГОЛЬБАХЪ (1723-1789). Общій смыслъ „Системы природы" можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ Гольбахъ считаетъ матерію, то вещество, изъ котораго образуются всѣ явленія и процессы міра, сущностью вѣчной и безконечной. Въ противоположность деистамъ, которые думали,что движеніе матеріи принесено въ нее извнѣ волею Божества, Гольбахъ утверждаетъ, что движеніе свойственно матеріи изначала, какъ *ея необходимый* аттрибутъ. Каждая частица вещества стремится къ перемѣщенію. Движеніе онъ опредѣляетъ такъ: движеніе есть усиліе, которымъ тѣло мѣняетъ или стремится перемѣнить мѣсто. Изъ движеній, которыя постоянно происходятъ во вселенной, возникаютъ различныя системы міровъ, которыя мы изучаемъ въ астрономіи. Понятно, что при этихъ основныхъ посылкахъ Гольбахъ является рѣшительнымъ атеистомъ, рѣшительнымъ отрицателемъ идеи о Богѣ. Онъ думалъ, что самое имя Бога должно быть изгнано изъ философіи,потому что

убѣжденіями философа, оставшагося при тертулліановской формулѣ „credo, quia absurdum". Образованная масса хотѣла признавать одинъ разумъ и, въ угоду ему, отбросила противоразумное содержаніе религіозныхъ мотивовъ. – Въ нравственной проблемѣ Бэйль развивалъ положительную точку зрѣнія на происхожденіе и значеніе этическихъ нормъ. Онъ видѣлъ ихъ источникъ въ человѣческомъ разумѣ и признавалъ ихъ полную независимость отъ тѣхъ или другихъ вѣроисповѣданій. Моральная оцѣнка, по мнѣнію Бэйля, должна быть совсѣмъ автономна и въ такой же мѣрѣ, какъ и наука освобождена отъ религіи.

это имя вслѣдствіе невольныхъ ассоціацій вызываетъ въ человѣкѣ мистическія наклонности, изъ которыхъ ничего, кромѣ зла, для человѣчества произойти не можетъ. Имя Бога надо замѣнить названіемъ природы. Понятны и другіе тезисы философіи Гольбаха, которые тѣсно примыкаютъ къ отрицанію высшаго разумнаго начала въ вещахъ. Все въ мірѣ совершается съ слѣпой необходимостью, въ немъ нѣтъ ни цѣлесообразности, ни разумности. Наши понятія о порядкѣ и безпорядкѣ, о соотвѣтствіи и несоотвѣтствіи явленій дѣйствительности высшимъ цѣлямъ совершенно условны, - во всемъ существу ющемъ выражаются необходимые физическіе законы вещей. На самомъ дѣлѣ въ природѣ нѣтъ ни порядка, ни безпорядка. Человѣкъ не представляетъ исключенія изъ среды остальныхъ вещей, наполняющихъ міръ, онъ также чисто материальное существо, душа есть отправленіе или способность человѣческаго организма, точнѣе говоря, она есть свойство нашего мозга. Наше понятіе о душѣ, какъ о чемъ то безтѣлесномъ независимомъ, неподлежащемъ ни какимъ чувственнымъ воспріятіямъ, есть произвольное отвлеченіе дѣятельности мозга отъ самого мозга. „Душа, говорится въ „Системѣ природы", менѣе всего есть сущность отдѣльная отъ тѣла. Она само тѣло, поскольку ему присущи нѣкоторыя состоянія и отправленія, т. е. пока оно живетъ. Душа есть самъ человѣкъ въ его способности чувствовать и мыслить. Точно такъ его дѣятельность, опредѣляемая его организмомъ и внѣшними впечатлѣніями есть выраженіе его душевной жизни. Когда раздѣляютъ душу и тѣло, это почти то же, что отдѣлять человѣческій мозгъ отъ самого человѣка. Душа и тѣло суть одно. Душа различается отъ тѣла только въ отвлеченіяхъ нашей мысли". Душа есть ни что иное, какъ само тѣло, совершающее извѣстныя отправленія. Мы думаемъ, что свободны, на самомъ дѣлѣ,- всѣ наши дѣйствія, чувства, мысли предопредѣлены отъ вѣка связью механическихъ состояній вещества. По поводу общественныхъ переворотовъ, которые иногда совершаются въ исторіи, Гольбахъ говоритъ такъ. „Въ ужасныхъ потрясеніяхъ, которыя охватываютъ иногда политическія общества и нерѣдко причиняютъ ниспроверженіе государства, не существуетъ ни одного дѣйствія, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного движенія воли ни одной страсти, въ дѣйствующихъ лицахъ, участвующихъ въ революціи какъ въ роли разрушителей, такъ и въ роли жертвъ, которыя не были бы необходимы, которыя не дѣйствовали бъ, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили бы неминуемо слѣдствій долженствующихъ произойти согласно положенію, занимаемому дѣйствующими лицами въ этой нравственной бурѣ. Это было бы ясно такому уму, который былъ бы въ состояніи оцѣнить и понять каждое дѣйствіе и противодѣйствіе, происходящее въ духѣ и тѣлѣ участниковъ". Подобно Гельвецію у Гольбаха единственнымъ двигателемъ всѣхъ че-

ловѣческихъ дѣйствій ставится себялюбіе, какъ основная страсть и основ
ная сила человѣческой души.

Дальше развиваться этому кругу идей было некуда. Французскій матеріа-
лизмъ XVIII вѣка несомнѣнно представляетъ въ исторіи самое цѣльное, са
мое откровенное и искреннее, а потому и самое логичное выраженіе мате
ріалистическаго міросозерцанія.

Что касается распространенія естественно-научныхъ познаній во Фран-
ціи XVII-XVIII вв., то слѣдуетъ отмѣтить успѣшное развитіе механической
натурфилософіи, принципіально обоснованной Галилеемъ и Декартомъ и раз-
витой и преобразованной затѣмъ въ ученіи Ньютона. Французскій скепти-
цизмъ при этомъ оказалъ не малую услугу: своимъ противопоставленіемъ
вѣры и разума онъ много способствовалъ свободной разработкѣ новыхъ есте
ственно-научныхъ идей.

Проводниками новыхъ представленій о вселенной во Франціи явились, глав
нымъ образомъ, ФОНТЕНЕЛЛЬ (1657-1757), МОПЕРТЮИ (1698-1759) и ВОЛЬТЕРЪ.
Первый примыкалъ къ механической натурфилософіи Галилея и Декарта, между
тѣмъ какъ два послѣднихъ пропагандировали ньютоновскую натурфилософію.

ЛЕКЦІЯ 40-я.

До сихъ поръ мы разсматривали первый (такъ называемый до-кантов-
скій) періодъ развитія европейской философіи въ ея различныхъ видоизмѣ-
неніяхъ по разнымъ національностямъ, который въ его цѣломъ можно обо-
значить именемъ ПЕРІОДА ДОГМАТИЧЕСКАГО (хотя не всѣ представители его
были чистыми догматиками).- Теперь мы отмѣтимъ главныя особенности, его
отличающія.

1) Прежде всего онъ характеризуется СКЛОННОСТЬЮ КЪ НАТУРАЛИЗМУ. На
это мы указали въ самомъ началѣ нашего изложенія. Натурализмъ возникъ
въ эпоху Возрожденія, какъ естественная реакція противъ средневѣковаго
міросозерцанія. Вначалѣ онъ господствовалъ въ умахъ безсознательно и
его проявленія были очень разнообразны, но онъ постоянно почерпалъ свою
силу въ одной общей идеѣ, которая все больше распространялась и утверж-
далась въ умахъ: все болѣе росло убѣжденіе въ самобытности и безконеч-
ности матеріальной вселенной, въ томъ, что человѣкъ съ его интересами
и стремленіями только безконечно малая подчиненная часть огромнаго мі-
рового цѣлаго. Съ другой стороны чѣмъ строже опредѣлялось и формулиро-
валось понятіе о матеріи, тѣмъ отчетливѣе выдѣлялась ея противоположно-
ность духу: эта противоположность яснѣе всѣхъ признается Декартомъ, ко-
торый проповѣдывалъ явно дуалистическое міросозерцаніе. Онъ провозгла-

силъ дуализмъ природы и человѣка, Бога и міра. Духъ и матерія - 2 начала, ничего общаго не имѣющія, взаимно отрицающія одно другое. Матеріальная вселенная есть автоматъ, машина, движимая по чисто механическимъ законамъ, безъ внутренняго идеальнаго смысла ея явленій. Про нее можно спрашивать только ПОЧЕМУ, а не ЗАЧѢМЪ, въ ней отрицалась внутренняя цѣлесообразность и разумность ея процессовъ. При этомъ міръ духовный признавался чѣмъ то стоящимъ внѣ ея, въ сторонѣ отъ нея

Въ философіи послѣ Декарта все болѣе укореняется мысль о совершенной невозможности для какихъ бы то ни было духовныхъ дѣятелей воздѣйствовать на вещественную природу. Признается, что и душа человѣческая не имѣетъ прямого вліянія на свое тѣло, что ихъ связь только кажущаяся, а не дѣйствительная, что между ихъ состояніями существуетъ совпаденіе, а не причинная зависимость. Спиноза и Лейбницъ каждый по-своему обосновываютъ этотъ выводъ. Равнымъ образомъ въ умахъ философовъ постепенно развивается мысль о независимости вселенной отъ прямыхъ воздѣйствій Божества Богъ создалъ міръ, далъ ему законы и предоставилъ самому себѣ. Онъ находится внѣ міра, въ безконечномъ отдаленіи отъ него, какъ бы въ положеніи пассивнаго наблюдателя. (Такъ по крайней мѣрѣ оказывается въ существѣ дѣла, хотя принципіально и признается, что міръ не могъ бы имѣть дѣйствительности, если бы не было охраняющей его Божественной Воли). Въ этомъ исключительно трансцендентномъ пониманіи Божества сходятся и картезіанцы, и Лейбнице-Вольфіанская школа, и деисты. Такимъ образомъ и понятіе о духѣ постепенно все болѣе опустошается, все болѣе лишается положительнаго содержанія, становится воплощенною несообразностью, отрицающею всѣ законы природы и тѣмъ не менѣе къ ней чѣмъ то привязанною и въ нее замкнутою. Матеріализмъ, совсѣмъ отрицающій самобытность духовнаго, при такихъ воззрѣніяхъ является совершенно естественнымъ выходомъ для послѣдовательной мысли

2) Вторая особенность догматизма, тѣсно связанная съ содержаніемъ системъ, имъ вызванныхъ - РАЗСУДОЧНОСТЬ МЫШЛЕНІЯ РАЗСУДОКЪ нужно отличать отъ разума, высшей всеобъединяющей силы познанія. Разумъ есть способность всесторонняго пониманія, отрицающая безусловность какихъ бы то ни было конечныхъ опредѣленій, отрицающая самую возможность окончательно и безповоротно формулировать природу вещей. Разумъ выражается въ постоянномъ возвышеніи надъ каждой положенной границей, въ непрерывномъ движеніи мысли къ пониманію все болѣе полному и многообразному. Разумное мышленіе утверждаетъ безконечное содержаніе реальности, къ которой мысль приближается, но которую она не покрываетъ собою.

Мышленіе разсудочное исходитъ изъ противоположнаго предположенія. Оно

все опирается на вѣру въ обстракціи, въ ихъ безусловную силу и значеніе. Оно держится убѣжденіемъ, что отвлеченная мысль тѣмъ глубже проникаетъ въ самую суть дѣйствительности, чѣмъ болѣе она удаляетъ присущую всему реальному сложность и многосмысленность отношеній и вноситъ въ него отчетливость и замкнутую простоту условныхъ математическихъ построеній, убѣжденіемъ, что сущность вещи есть то, что влагаетъ въ нее нашъ разсудокъ. Изъ такого взгляда на мышленіе понятно отличающее философовъ перваго періода стремленіе сблизить философію съ математикою, даже въ методѣ изложенія (какъ это видимъ напр. у Спинозы).

3) Въ третьихъ, при такомъ безграничномъ довѣріи къ силамъ разсудка, мыслители перваго періода не дѣлаютъ почти никакой попытки справдать свою увѣренность. Чрезвычайно важный признакъ этой эпохи развитія философіи - ОТСУТСТВІЕ БЕЗПРИСТРАСТНОЙ КРИТИКИ УМА. Большинство философовъ исходитъ изъ мысли о полномъ совпаденіи міра идеи и міра вещей. То, что должно быть доказано, заранѣе предполагается. Безмолвно признается, что дѣйствительность существуетъ и развивается сообразно съ законами и идеями разума. Но почему это считалось неоспоримымъ? Имѣли ли право на такую вѣру? Вопроса объ этомъ совсѣмъ не ставили. между тѣмъ ДУАЛИЗМЪ, господствующій въ этотъ періодъ, казалось бы дѣлалъ болѣе вѣроятнымъ взглядъ прямо противоположный. Духъ не имѣетъ ничего общаго съ матеріей, но своей сущности онъ есть всецѣлое ея отрицаніе, - почему же духъ отражаетъ матеріальную природу въ ея истинѣ? У создателей всеобъемлющихъ системъ на это не было никакого отвѣта. Правда, вопросъ о разумѣ и познаніи былъ поставленъ англійскими эмпириками, но и они не рѣшили его Онъ и не могъ быть рѣшенъ при ихъ постановкѣ проблемы Въ самой задачѣ вывести процессы мысли, не исключая самыхъ высшихъ, изъ грубаго чувственнаго опыта - заключалась предвзятая идея. Эмпирики (Локкъ и его школа) не дали дѣйствительнаго анализа ума скоро всѣ стремленія ихъ свелись на то, чтобы объяснить процессы духа по совершенно неумѣстной аналогіи механическаго сложенія и разложенія вещества. Постепенно школа эмпириковъ пришла или къ безграничному сомнѣнію во всемъ (скептицизмъ Юма) или къ самому грубому матеріализму, не давъ никакого удовлетворительнаго толкованія самыхъ важныхъ явленій умственной жизни

Но несмотря на всѣ эти недостатки, философія догматическаго періода заявляла огромныя притязанія. Она считала себя единственною обладательницею истины и приписывала себѣ роль верховнаго судьи въ вопросахъ мысли. Были ли къ тому дѣйствительныя основанія? Разсматривая общій ходъ развитія идей въ эту эпоху, мы скорѣе придемъ къ безотрадному выводу. Философскія теоріи представляли картину весьма печальную. Кромѣ вышеука

занныхъ особенностей, въ философіи догматическаго періода можно замѣтить еще и слѣдующія отрицательныя черты. Во 1) онѣ противорѣчили другъ другу и отрицали одна другую. Спиноза отрицалъ картезіанцевъ, картезіанцы отрицали Спинозу. Лейбницъ отрицалъ ихъ всѣхъ и въ свою очередь былъ предметомъ отрицанія для матеріалистовъ. Эмпирическая школа не признавала раціонализма въ какихъ бы то ни было видахъ, но и сама не создала ничего болѣе прочнаго. Во 2) господствующія въ эту эпоху формы философіи противорѣчатъ сами себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, умозрительныя системы этого времени представляютъ три главныхъ типа а) ДУАЛИЗМЪ, будь онъ явный, какъ у картезіанцевъ, или скрытый, какъ у Спинозы. Но мы видѣли уже, что онъ опирается на почву совершенно безнадежную. Начала, представляющія безусловное взаимное отрицаніе, не могутъ быть принимаемы одновременно, изъ нихъ нельзя строить міра Если духъ и матерія то, что дуалисты предполагаютъ о нихъ, они не могутъ вмѣстѣ образовать вселенную, ихъ связь въ такомъ случаѣ - вещь совершенно немыслимая, и чтобы обосновать ее, не поможетъ ни сплошное ЧУДО окказіоналистовъ, ни ЕДИНСТВО субстанціи при ея взаимно противорѣчащихъ аттрибутахъ Спинозы. в) ИДЕАЛИЗМЪ Лейбница и Берклея Изъ всѣхъ умозрительныхъ направленій только ИДЕАЛИЗМЪ не получилъ развитія въ первую эпоху исторіи новой философіи Онъ существуетъ въ формѣ очень несовершеннаго зародыша. Господствующіе пріемы мысли были противъ него. Въ частности, разбирая воззрѣнія Лейбница, мы уже видѣли, что онъ уничтожилъ несомнѣнныя преимущества своей системы предъ дуализмомъ картезіанцевъ, отрикувъ связь и зависимость между отдѣльными существами (монадами), признавъ, что каждое изъ нихъ живетъ и измѣняется совершенно самобытно и независимо, ИЗНУТРИ, ничѣмъ внѣшнимъ не опредѣляясь Чрезъ это онъ только до безконечности расширилъ картезіанское противорѣчіе независимыхъ субстанцій на всю природу, на отношенія ея мельчайшихъ частей, и это въ сущности безъ всякой нужды, потому что основныя предположенія его философіи того не требовали. Поэтому понятно, что его ученикъ Вольфъ опять вернулся къ брошенному дуализму Не менѣе слабою оказалась и попытка Берклея. Чтобы избѣгнуть дуализма и не принимать обыкновеннаго понятія о матеріи, онъ весь внѣшній міръ обратилъ въ чистый призракъ, въ мечту души, вызываемую въ ней Богомъ, - не будучи въ то же время въ состояніи объяснить, откуда такое разнообразіе вещей въ этой призрачной вселенной, какой внутренній законъ онѣ воплощаютъ въ своемъ проявленіи, зачѣмъ Богу нужно было дать имъ видимость реальности и поработить имъ духъ человѣка? с) МАТЕРІАЛИЗМЪ, направленіе очень распространившееся во Франціи въ XVIII вѣкѣ появившееся еще гораздо

раньше въ Англіи у Гоббеса, въ лицѣ котораго оно оказало сильное вліяніе на Локка. Но про матеріализмъ приходится сказать, что изъ всѣхъ возможныхъ системъ философіи онъ представляетъ самую безсвязную, состоящую изъ положеній, явно немыслимыхъ. Я не буду подробно разсматривать недостатки матеріалистической доктрины, остановлюсь только на 2-хъ основныхъ. 1) Матеріализмъ учитъ, что матерія есть абсолютная сущность, но понятіе матеріи и безусловной сущности совершенно несовмѣстимы между собой и отрицаютъ одно другое. Матерія уже потому не есть начало безусловное, что ея первый признакъ есть сложность, она состоитъ изъ частей, она есть ихъ сумма или аггрегатъ, т.е. обусловлена ими по бытію. Далѣе, матерія есть то, что наполняетъ пространство, т.е. предполагаетъ его или обусловлено имъ. Итакъ она по самому общему опредѣленію своему есть сущность условная, сама подлежащая объясненію и поэтому не могущая быть объясненіемъ всему. 2) матеріалисты думаютъ, что душа есть свойство мозга, мысль и чувство только продукты матеріальнаго процесса. Но при этомъ въ матеріализмѣ дается понятіе о матеріи (въ чемъ отличіе матеріалистической доктрины отъ теорій гилозоистическихъ), какъ о сущности никакихъ опредѣленій, кромѣ внѣшнихъ (протяженности, движенія, фигуры, непроницаемости и т.п.), не имѣющей, слѣдовательно, въ себѣ слѣпой, безчувственной и безсмысленной. Оказывается, что безчувственное чувствуетъ, безсмысленное мыслитъ - утвержденія, ничего не говорящія для ума. Логическаго перехода отъ одного понятія (безсознательнаго субстрата) къ другому (явленіямъ сознанія) очевидно нѣтъ. Понятно, что при этомъ приходится душу, самое дѣйствительное для насъ изъ всего, что мы знаемъ, ибо все дѣйствительно для насъ только чрезъ нее (поскольку въ ней воспринимается), превращать въ фикцію разсудка, въ отвлеченіе отъ мозговой дѣятельности, тогда какъ о мозговой дѣятельности люди что-нибудь положительное узнали очень недавно, а душевный міръ всегда былъ съ нами, - лучше сказать, онъ и составляетъ именно то, что мы называемъ нашимъ Я

Такимъ образомъ можно указать слѣдующіе умозрительные недостатки системъ догматическаго періода 1) проникавшую ихъ односторонне-натуралистическую тенденцію, 2) односторонность разсудочность ихъ построенія, 3) отсутствіе безпристрастной оцѣнки силъ и предѣловъ разума. Эти недостатки дѣлали системы эпохи догматической неполными и недостаточными и вызывали потребность въ коренномъ преобразованіи философскаго міровоззрѣнія

Одинаково неопредѣленно и фальшиво было поставлено въ эту эпоху рѣшеніе моральной проблемы Я лишь кратко укажу, въ чемъ коренилась

) в по ходу этого времени создать рациональную этику. Всѣ мыслители
того периода, которые ставятъ нравственные вопросы и стремятся къ раз-
рѣшенію ихъ, сходятся въ желаніи дать разумную систему нравственныхъ
этикъ. Этика строится чистымъ разсудкомъ. Между тѣмъ, что же они дали
въ этой области? Религіозное основаніе этики было у нихъ устранено съ
большей или меньшей рѣшительностью. Дѣйствительно, правда, разсматривали
правила нравственности какъ предписанія Божества, но ихъ Богъ былъ такимъ
пустъ, чтобы изъ него можно было вывести живую и содержательную мораль.
требовалось иное мѣрило. Въ чемъ же нашли критерій нравственныхъ выво-
совъ? Какъ мы уже знаемъ, его положили въ понятіи человѣческаго счастья.
вспомнимъ хотя бы Спиноза, окончательные выводы котораго въ области
орали носятъ очень возвышенный, даже аскетическій характеръ, тѣмъ не
менѣе для него единственное мѣрило всѣхъ нравственныхъ выводовъ, един-
ственный двигатель человѣческой дѣятельности есть стремленіе къ сча-
стью, къ внутреннему довольству жизнью. Иначе сказать - добродѣтель ста-
ла пониматься у большинства моралистовъ, какъ РАЗУМНЫЙ ЭГОИЗМЪ. Этимъ
былъ нанесенъ древнее понятіе о добрѣ, которое одно давало опору нравственно-
му сознанію во всей человѣческой исторіи (потому что всякое другое обос-
нованіе этики никогда не дѣлалось достояніемъ массъ, ограничиваясь от-
дѣльными личностями), понятіе о БЕЗУСЛОВНОМЪ ДОБРѢ, какъ безкорыстномъ
благѣ, который выше личныхъ разсчетовъ и выполняется ради него самого,
было отброшено. Такимъ образомъ въ сферѣ этической философіи догматиче-
скаго періода думали разумно обосновать нравственность, а на дѣлѣ ее
только разрушали. Яснѣе другихъ это отрицательное направленіе выразилось у
Гельвеція. Онъ сводилъ добродѣтель къ себялюбію и не признавалъ иной
добродѣтели кромѣ эгоистической. Другіе философы пытались смягчить этотъ
выводъ. Они утверждали, что кромѣ влеченія эгоистическихъ человѣку при-
суждена безкорыстная симпатія къ ближнимъ, что въ немъ живетъ ПРАВОСЛЕВ-
НОЕ чувство, невольно предпочитающее добро побужденіямъ личной выгоды.
добродѣтель состоитъ по ихъ ученію въ слѣдованіи именно этому чувству.
Такая постановка нравственныхъ вопросовъ впервые съ наибольшей отчетли-
востью была дана напр. Гетчесономъ. Психологическая правильность указа-
нія этого мыслителей на существованіе въ нашей душѣ нравственнаго чув-
ства несомнѣнна. Но съ точки зрѣнія морали практической все-таки въ
ихъ теоріяхъ не было доказано самаго главнаго: не было обосновано, поче-
му мы должны безусловно слѣдовать добрымъ движеніямъ, а не злымъ, поче-
му эгоизмъ, будучи неосоримой и могучей силой въ человѣкѣ, долженъ быть
безусловно подавляемъ, несмотря ни на какія внутреннія препятствія. Безъ
этого понятія о добрѣ, какъ о неотмѣнной обязанности, нѣтъ нравственно-

сти въ ея общепризнанномъ смыслѣ, нѣтъ того, что люди всегда считали истинно доброю жизнью. А между тѣмъ изъ простого факта существованія добрыхъ влеченій и даже изъ того, что мы безотчетно оказываемъ предпочтеніе добрымъ влеченіямъ предъ всякими другими, для нашего счастья слѣдуетъ только, что мы должны повиноваться добрымъ инстинктамъ, пока они сильнѣе инстинктовъ злыхъ. Но изъ идеи счастья (взятой отвлеченно отъ всякаго другого, высшаго критерія) никакъ не вытекаетъ безусловной, при всѣхъ обстоятельствахъ равной обязательности ДОБРА и ПРАВДЫ. Такимъ образомъ и въ сферѣ вопросовъ нравственныхъ,- опредѣленныхъ и въ то же время вполнѣ удовлетворяющихъ нравственное сознаніе рѣшеній въ философіи догматическаго періода дано не было.

Итакъ догматическая философія взяла на себя очень много, поставила вопросы очень смѣло, но не исполнила своихъ обѣщаній. Признаки разочарованія въ ней появляются вездѣ. О немъ свидѣтельствуетъ и Юмова проповѣдь всеобщаго сомнѣнія, и провозглашаемая на разныхъ концахъ Европы необходимость непосредственной вѣры въ то, что философія бралась доказывать. На необходимости такой вѣры особенно настаиваетъ ШОТЛАНДСКАЯ школа, представляющая изъ себя какъ бы противовѣсъ скептическому движенію, начатому Юмомъ. Какъ я уже говорилъ, Ридъ старается спасти и сохранить для разума тѣ понятія и принципы, въ которыхъ Юмъ видѣлъ продукты иллюзіи, невольнаго самообмана человѣческаго ума. Какъ вы помните, Юмъ отрицалъ логическую состоятельность нашихъ понятій о внѣшнемъ мірѣ, о душѣ, о независимой отъ насъ причинной связи между вещами. Ридъ возвратилъ всѣ эти понятія въ философію, но какъ истины непосредственно и прямо усматриваемыя человѣческимъ здравымъ смысломъ и не подлежащія логическому анализу и повѣркѣ. Такимъ образомъ самыя основныя начала разума были изъяты изъ области доказуемаго и логически выводимаго, были признаны предметами безотчетной вѣры. Аналогичное движеніе обнаруживается и въ ГЕРМАНІИ, гдѣ проповѣдниками непосредственной вѣры являются ЯКОБИ (1743-1819) и ГАМАНЪ (1730-1788). Главная мысль Якоби заключается въ утвержденіи коренного безсилія разсудочнаго ума. По мнѣнію Якоби, съ точки зрѣнія разсудочной мысли система Спинозы, съ ея пантеизмомъ и отрицаніемъ личнаго живого Бога, есть единственно возможное пониманіе міра. Только вѣрѣ доступно непосредственное воспріятіе Бога, нашей собственной души и ея свободы. Никакія доказательства бытія Божія въ строгомъ значеніи слова не мыслимы. ОСНОВАНІЕ всякаго доказательства необходимо возвышается надъ тѣмъ, что изъ него выведено; оно содержитъ послѣднее подъ собою, изъ него впервые вытекаютъ истинность и достовѣрность доказуемаго. То, что доказано, отъ своего основанія заимствуетъ свою реальность. Но изъ этого прямо слѣду-

тъ, что Богъ недоступенъ для разсудочнаго познанія. Въ самомъ дѣлѣ, для
ассудка бытіе Божіе выводится изъ бытія міра, а это значитъ, что про-
ессъ нашего мышленія въ этомъ случаѣ устанавливаетъ между понятіями со
ершенно превратное отношеніе; оказывается, что міръ есть основаніе Бо
а, а не наоборотъ. Итакъ нашъ разсудокъ не можетъ вырваться изъ област
словнаго и конечнаго: мечтая познать Бога, онъ и Его обращаетъ въ ус-
овную вещь.

Подобно Якоби, ГАМАНЪ стоитъ всецѣло на точкѣ зрѣнія ЧУВСТВА. Въ немъ
еобыкновенно рѣзко выражается реакція противъ односторонняго раціонали
ма эпохи Просвѣщенія. Въ глазахъ Гамана имѣетъ значеніе одно познаніе
ерезъ чувство, т.е. одна вѣра, рядомъ съ которой у него нѣтъ мѣста для
ауки. Если философія страдала пристрастіемъ къ общимъ отвлеченнымъ схе
амъ и принципамъ, то въ лицѣ Гамана заявляетъ свои права забытая инди-
идуальность. Все существуетъ, по мнѣнію Гамана, индивидуально, а тайн
твенная сущность индивидуальности лежитъ въ чувствѣ. Потому исключи-
ельно чувствомъ можно достигнуть истиннаго знанія, а разсудочныя дока-
ательства и понятія лишены въ дѣйствительности всякаго реальнаго зна-
нія.

Философскій догматизмъ XVII и XVIII вв расширялся во всѣхъ возможныхъ
ля него формахъ, но не удовлетворилъ мысли. Самый путь его оказывался
ожнымъ. Ощущалась потребность коренного переворота въ философіи должна
ыла появиться совсѣмъ новая форма ея Въ чемъ могла она состоять? Не-
остатки предшествующаго періода предопредѣляли особенности новаго фи-
ософскаго міросозерцанія. 1) Предшествующая философія исходила изъ без-
словной вѣры въ человѣческій умъ, вѣры никакъ не оправданной и привя-
анной къ ложнымъ пріемамъ мышленія. Новѣйшая философія могла начать
все дѣло только съ КРИТИКИ РАЗУМА, но не такой односторонней и предвзя-
той, какую дали англичане, потому что у нихъ критика ума привела только
ъ всеобщему сомнѣнію, а при немъ нѣтъ мѣста ни философіи, ни наукѣ.
2) Въ содержаніи своихъ системъ догматическіе философы перепробовали всѣ
иды дуализма и матеріализма, но лишь рѣдко обращались къ идеализму, и
аже когда обращались къ нему, не умѣли провести его началъ послѣдова-
ельно и до конца. НОВѢЙШАЯ ФИЛОСОФІЯ ВСЕГО СКОРѢЕ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИНЯТЬ
ДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ, оно одно оставалось, одно могло возбуждать
адежды 3) Предшествующая философія обнаружила несостоятельность мышле-
ія разсудочнаго (т е такого мышленія, которое стремится философскія
стины построить по аналогіи истинъ математическихъ, путемъ формальныхъ
предѣленій и доказательствъ) Новѣйшей философіи предстояло создать об-
ащ[illegible] ИНОГО МЕТОДА и иныхъ пріемовъ, болѣе выражающихъ природу РАЗУМА во

всей широтѣ его требованій. 4) Предшествующая философія ложно опредѣли ла ОТНОШЕНІЕ ОТВЛЕЧЕННОЙ ФИЛОСОФІИ КЪ РЕЛИГІИ И НРАВСТВЕННОСТИ и пре вратно поставила задачи послѣдней. Новѣйшая философія должна была снов пересмотрѣть эти вопросы.

Рѣшеніе всѣхъ этихъ задачъ принялъ на себя отчасти Кантъ, отчасти цѣ лый рядъ нѣмецкихъ мыслителей, находившихся подъ его непосредственнымъ вліяніемъ (главнымъ образомъ школа нѣмецкихъ идеалистовъ). Впослѣдствіи мы увидимъ, насколько удачно было это предпріятіе и къ какимъ результа тамъ оно привело.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

О П Е Ч А Т К И.

Стран.	Строка сверху	Строка снизу	НАПИСАНО:	НАДО ЧИТАТЬ:
5	18		которые	которыя
11	6		не, какія нибудь	ни; какія-нибудь
-	11		черезъ	чрезъ
13	3		достато-чно	достаточ-но
5	14		представителе	представили
22	15		потому	по тому
23	15		въ себѣ	въ себя
24	5		получила	получала
27		14	не, ею	ни; его
-		11	его	ею
28		1	потому	по тому
30	5		смѣлый	смѣлой
31	15		зависила	зависѣла
33	2		Плагону	Платону
-		7	передовавшуюся	передававшуюся
35	3		права	право
-	4		намерѣніе	намѣреніе
35		1	интунція, ин- теллехтуальный	интуиція, ин- теллектуальный
37	15		и	и всѣ
39		2	вывѣшанъ	вывѣшенъ
40	3		прелсѣдованія	преслѣдованія
-	6		возстанавляютъ	возстановляютъ
41		13	и	о
-		5	присоединясь	присоединяясь
42		9	Авероэса	Аверроэса
43	4		оказавшихся	оказывавшихся
48	11		астраномическая	астрономическая
-		4	благоадя	благодаря
52	13		рождающаго	раждающаго
53	1		стремившагося	стремящемся
-		13	себѣ	себя
54	13		Аристотелидемъ	Аристотеликоръ

Стран.	НАПИСАНО. Строка сверху	снизу		НАДО ЧИТАТЬ:
57		1	никахъ	никакихъ
61		14	не	ни
-		4	не бытіе	ихъ бытіе
65		5	отождествляется	отождествляются
66	15		вторымъ, самостоятельнымъ представителемъ	второмъ, самостоятельномъ представителѣ
67	6		никаими	никакими
74	15		никаго	никакого
-		13	всегда всегда	всегда
75		5	спинонизма	спинозизма
82		5	мѣсто пребыванія	мѣстопребываніе
83	4		дѣйсвтительно	дѣйствительно
-	8		крайнеи	краинє
-		13	гамеопатіи	гомеопатіи
84	11		сын	сынъ
-	15		Вейгелья	Вейгеля
85		4	сильнымъ	сильныхъ
87	8		не	ни
-		13	развдоившись	раздвоившись
-		14	давлѣетъ	доблѣетъ
90	16		замк-нутымъ	за-мкнутымъ
-		13	раждаетъ	рождаетъ
91	8		неразличный	неразличимый
-	9		реализовавшіймя	реализовавшіися
-		2	такимъ	такихъ
92	9		свойство	свойствомъ
92		2	мм	мы
96	1		атамизмъ	атомизмъ
-	5		атамизмъ	атомизмъ
-		11	происходящее	происходящія
-		1	цѣпяхъ	цѣляхъ
97	8		изъ	въ сравненіи съ ними
98		5	того	отъ того
100	3		приклоненіи	преклоненіи
102	2		въ послѣдствіи	впослѣдствіи
-		2	преувеличено	преувеличеніе

Стран.	НАПИСАНО: Строка сверху	снизу		НАДО ЧИТАТЬ:
107	14		чемъ	въ чемъ
-	17		которыя	которые
109		18	обощаетъ	обобщаетъ
112		2	провѣдывалъ	произвѣдывалъ
113	7		построенію	настроенію
114	10		обы-кновенно	обык новенно
127	2		квартирахъ и	квартирахъ
-		12	1622-1640	1622-1642; 1620-1640
129	1		Джордано	Джіордано
133	11		же	же эта
136		11		
137		1	такъ,	такъ-какъ
138	13		увидѣлъ	увидѣвъ
143		2	это	эта
144	13		собыхъ	особыхъ
-		13	какъ	такъ
145	11		не	ни
150		15	они	онѣ
151		3	взгляди	взгляды
156	11		послѣднія	послѣдніе
158	3			
-		9	начинается	начинаетъ
162		10	о	и о
163	14		явленій	и явленій
174		15	о	въ
175		11	теорію	теорію ?
179	2		т	и
188		1	его	Его
192		1	въ этомъ смыслѣ	въ смыслѣ
193		2	личается	отличается
197	11		которыя	которые
200	5		составляютъ	составляетъ
216	14		провозносивъ	провозгласилъ
217		11	европейскомъ	еврейскомъ
220	7		перенизмененіи	пѣремененіи

Строка св.	Строка сн.	НАПИСАНО:	НАДО ЧИТ.
2		усер-дно	усерд-но
	11	относящимся	относящемся
	1	самос-чевид-	само-очевид-
		наго	наго
2		философовъ	философомъ
7		облеченные	облеченныя
	14	оцѣнкой	оцѣнки
	8	транзіаптная	трансцендент-
			ная
	16	власть	власти
10		думъ	двумъ
1		по	во
	2	узнего	у него
	1	особой	особый
	3	не	но
3		своимъ о	своимъ ученіемъ о
10		и разуминымъ	разуминымъ
	16	силы	силѣ
6		не	ни
9		ганноверскаго	ганноверскаго
	6	воззѣрній	воззрѣній
4		каждой	каждое
	11	ук-донялся	уклонялся
	10	философкой	философской
15		проблеммою	проблемою
2		каео	какое
3		измѣняется	замѣняется
	15	развивалась	развивалось
	7	въ	во
6		отъ	изъ
	13	Лейбницъ	Лейбница
	16	сот-воренныя	со-творенныя
14		меизпсихозы	метэмпсихоза

Стр.	Строка св.	Строка сн.	НАПИСАНО:	НАДО ЧИТ.
305		12	предуста-	предуста-
			вленной	новленной
305		1	его	Его
307	6		обоснованія	основанія
-		8	трансце -	трансцен-
			дентная	дентная
308	6		видѣвшимъ	видѣвшимъ
310	11		преиму-	преиму-
			ществъ	щества
311	13		а желала	желала
312	11		отверже-	отверже-
			ніи, равно-	нія, рав-
			душіи, вы-	нодушія,
			зываемыя	вызывае-
				мыхъ
		5	не	ни
315	11		носитъ	носитъ
319		1	какъ буд-	какъ будто
320	1		тельно	состояніе
320		14	связ	одной съ
321		4	получить	связь
324		17	требова-	получать
			лось	требова-
325	6		Пуфендорфа	лась
-		11	большемъ	Пуффен-
329	12		они	дорфа
-	13		которые	большимъ
333	1		предмеметъ	онѣ
-	8		Лейбница-	которое
334	20		неу-дач-	предметъ
			ными	Лейбнице-
337	1		настоящаго	не-удач-
				ными
-	1		продолжить	настоя-
				щаго
				продол-
				жать

Стр.	Строка св.	Строка сн.	НАПИСАНО:	НАДО ЧИТ.
339	3		его	къ его
340	15		успокоивается	успокаивается
344	1		Локъ	Локкъ
345		9	штатгальтера	штаттгальтера?
350	1		почвоу	почвою
352		18	самыхъ	самихъ
353	18		опра-вдать	оправ-дать
353		1	субс-танціяхъ	суб-станціяхъ
354	6		субс-танціей	суб-станціей
364		2	о	О
366		9	его	бы его
369		1		придали своей
370		11		
372	примѣчаніе			мечтательности
377		4	вдохно-вленное	вдохнов-ленное
384		6	законченно-сть	законченность
385	5		они	онѣ
387		11	субс-танціи	суб-станціи
-		1	нѣтъ	то нѣтъ
392		1	сходотва	по сходству
402	15		Онъ	Юмъ
-		15	эта	его
403		17	прои-зойдти	про-изойдти
409	5		къ	въ
410	3			
412		1	до зла	зла
414	8		о	въ

Стр.	Строка св.	Строка сн.	НАПИСАНО:	НАДО ЧИТ.
415		4	перераб-току	перера-бтку
416	6		конс-ти-туціонный	кон-сти-туціон-ный

ДОПОЛНЕНІЕ:

3	13		въ	во
4	6		оказываетъ	оказы-ваютъ
33	7-8		слѣдова-телей	послѣ-дова-телей
37	11		высочайее	высо-чайшее
432	9		откроее-ніемъ	откро-веніемъ

Библиотека Социал...