В. ВУНДТ

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Вильгельм Вундт

Введение в философию

«ЧеРо»
«Добросвет»
Москва
2001

ББК 87.3(0)
В 89

Вильгельм Вундт.
В 89 Введение в философию. Под ред. А.Л. Субботина. М., «ЧеРо», «Добросвет», 2001. — 256 с.
ISBN 5-7913-0006-9

Предлагаемая читателю книга представляет собой одно из наиболее известных и основательных «Введений в философию», изданных в нашем столетии.

Вундт строит свое введение в философию на основании исторического подхода к предмету. В книге рассматриваются определения философии, отношения философии к науке и религии, проблема классификации наук. Основное содержание книги занимает очерк развития европейской философии от древних греков до нового времени и анализ главных философских направлений, где излагаются основные типы решений философских вопросов в трех областях философского знания: теории познания, метафизике и этике.

Книга будет полезна студентам университетов и иных высших учебных заведений, где преподается философия, а также всем интересующимся данным предметом.

ISBN 5-7913-0006-9

© «ЧеРо», 1997
© «Добросвет», 1997

Содержание

Предисловие 14

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

Задача и система философии

I. Задача философии

§ 1. Определения философии. 1. Определение философии как всеобщей науки. 2. Эмпирические определения: учение о познании и учение о морали. Психологическое понимание. 3. Философия как учение о благах. 4. Соединение теоретической с практической задачей в важнейших системах древности. Общая цель философии. 5. Борьба миросозерцаний. Логический и этический мотивы. 6. Двойная постановка вопроса 17

§ 2. Философия и наука. 1. Историческая изменчивость понятия философии. 2. Древние века. 3. Христианская философия. 4. Новое время. Господство специализации. 5. Сомнения в существовании философии: философия как «поэзия в понятиях» и как историческая наука. 6. Современное состояние философии. Философские проблемы в специальных науках. 7. Две главные проблемы философии. 8. Определение философии по ее отношению к специальным наукам. 23

§ 3. Философия и религия. 1. Общие отношения научного миросозерцания к религиозному. 2. Влияние философии на религию у греков. 3. Философия в качестве служанки христианской догматики. 4. Взаимоотношение философии и религии в новое время. 5. Кантово разграничение областей философии и религии и их примирение. 6. Философия XIX века. Шлейермахер и Гегель. 7. Новая теология. Постепенное включение ее в разряд положительных наук. 8. Общий вывод. 30

§ 4. Философия как учение о благах. 1. Неправильное понимание отношения философии к специальным наукам. 2. Оценка не является специальным делом философии. 3. Неправильное понимание философии как науки об абсолютной ценности. 4. Неправильное понимание логики, этики и эстетики, как чисто нормативных наук. 5. Общее положение понятия ценности в философии. 6. Переход к последующему. 37

II. Классификация наук

§ 5. Исторический обзор главнейших попыток классификации. 1. Классификация Платона. 2. Классификация Аристотеля. 3. Система Бэкона. 4. Преобразование бэконовой классификации д'Аламбером. 5. Дуалистические классификации Бентама и Ампера. 6. Развитие понятия наук и духе. Энциклопедия Гегеля. 7. Монистическая и линейная классификация Огюста Конта. 8. Классификация Спенсера. 9. Стюарт Милль. 44

§ 6. Три области специальных наук (математика, естествознание и науки о духе). 1. Спорное положение математики и наук о духе. а) *Положение математики.* 2. Математика как вспомогательная наука. 3. Особенность задач математики. 4. Характер математической конструкции понятий б) *Естественные науки и науки о духе.* 5. Отсутствие определенного взаимоотношения обеих. 6. Науки о духе как исторические науки. 7. Повторяемость и индивидуальность явлений как признаки различения естественного от исторического. 8. Науки о духе как «науки о культуре». 9. Тесная связь между собой наук о духе. Их отношение к психологии. 60

§ 7. Классификация специальных наук. 1. Общее разделение их на формальные и реальные науки и последних на естественные науки и науки о духе. 2. Разделение реальных наук по их объектам: реальные науки, имеющие объектом процессы и предметы (продукты). 3. Процессы возникновения и развития. 4. Общий обзор. 5. Влияние практического разделения труда. 6. Историческая и логическая последовательность наук. 69

§ 8. Систематическое разделение философии. 1. Изменчивое отношение философии к специальным наукам. 2. Общие точки зрения подразделения. Учение о познании и учение о принципах. Их

положение относительнс психологии. 3. Положение истории философии. 4. Подразделение учения о познании. 5. Подразделение учения о принципах. 6. Общий обзор..... 73

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

Историческое развитие философии

I. Философия греков

§ 9. Общий обзор развития греческой философии. 1. Мифология и философия. 2. Самостоятельное происхождение греческой философии. 3. Ее главные периоды. 78

А. Первый период: период натурфилософии (с VII по V век до Р. Х.)

§ 10. Развитие космологического умозрения. 12. Понятие мирового вещества. Фалес. 2. Анаксимандр. Анаксимен. 3. Пифагорейцы. 4. Элеаты и Гераклит. 5. Стремление к абстрактному пониманию понятия мира. 6. Переход от макрокосмических воззрений к микрокосмическим. 7. Учение о качественно различных и количественно различных элементах. 8. Противоположность дуалистических и монистических принципов. Понятие духа..... 80

Б. Второй период: век универсальных научных систем (V и VI века до Р. Х.)

§ 11. Возникновение этической проблемы (софисты и Сократ). 1. Эмпирико-скептическая и утилитарно-эгоистическая точки зрения софистики. 2. Деятельность и учение Сократа. 3. Сократовские школы. 86

§ 12. Платоновская философия. 1. Отношение к Сократу. 2. Развитие платоновской философии. 3. Учение об идеях. 4. Учение о душе. 5. Отношение идей к чувственным вещам. 6. Мировая душа. 7. Порядок идей. Идея блага. 8. Учение о добродетелях и учение о государстве. 9. Общее значение философии Платона. 90

§ 13. Аристотелевская философия. 1. Отношение к Платону. 2. Учение о материи, форме и субстанции. 3. Понятие об имманент-

ной природе цели. Случайное. Принцип развития. 4. Космическое развитие. Вечность мира. 5. Органическое развитие. 6. Теология. 7. Учение о бессмертии. 8. Изменение понятия души. 9. Этика. 10. Политика. 11. Реализм и идеализм. Платоновская академия и перипатетическая школа. 96

В. Третий период: век эллинизма
(с III в. до Р. Х. по III в. после Р.Х.)

§ 14. Этические направления эллинской философии (стоики, эпикурейцы, скептики). 1. Общие культурные условия. 2. Отношение новых школ к школам предшествующей философии. 3. Отношение к культуре времени. 105

а) *Стоицизм*. 4. Этика стоиков. 5. Их метафизика и философия религии. 6. Их философия природы. 7. Связь между их метафизическими и этическими учениями. 8. Теория познания стоиков. 109

б) *Эпикуреизм*. 9. Отношение к стоицизму. 10. Этика Эпикура. 11. Философия религии. 12. Связь этических с религиозными воззрениями. 13. Восстановление и преобразование атомистики. 115

в) *Скептицизм*. 14. Пирронизм с теоретической и практической сторон. 118

§ 15. Теософические направления эллинской философии (новопифагорейцы, иудейские теософы, неоплатоники). 1. Связь этих направлений с общей культурой времени. 2. Понятие эманации. 3. Религиозная тенденция систем неоплатонизма. 4. Переход к христианской философии. 119

II. Христианская философия

§ 16. Общий обзор развития христианской философии. 1. Отношение ее к античной и новой философии. 2. Главные периоды христианской философии. 122

§ 17. Патристическая философия. 1. Условия развития философской мысли. 2. Мистический характер догматов веры. 3. Космологическая проблема. 4. Теологическая проблема. 5. Этическая проблема. 6. Философия Августина. 7. Изменение значений платоновских идей и понятия души у Августина. 8. Учение о государстве и философия истории Августина. 124

§ 18. Схоластическая философия. 1. Общий обзор развития схоластики. 2. Отличительный характер трех ее периодов. 3. Первый, теологический период. 4. Второй период господства Аристотеля. Система Фомы Аквината. 5. Спор последователей Фомы и Скота. 6. Номинализм. 7. Падение схоластики. 132

III. Новая философия

§ 19. Культурные условия и главные периоды новой философии. 1. Гуманизм. 2. Реформация. 3. Новая естественная наука: математики и эмпирическое естествознание. 4. Четыре главных периода новой философии. 140

А. Первый период: период освобождения мысли

§ 20. Развитие философии в эпоху Возрождения (Николай Кузанский, Парацельс, Джордано Бруно). 1. Предвозвестники эпохи Возрождения в области философии. Мистическое течение. 2. Влияние естественной науки. 3. Три основные идеи эпохи Возрождения. 4. Бесконечность мира. Бог — бесконечное высшего порядка (Николай Кузанский). 5. Идея развития и микрокосма (Парацельс). 6. Идея индивидуальной самостоятельности и постепенной последовательности существ (Джордано Бруно). 7. Переход к последующему периоду. 143

Б. Второй период: период борьбы миросозерцаний

§ 21. Общий характер периода возрождения наук. 1. Борьба против физики Аристотеля. 2. Абстрактное и эмпирическое направления внутри естественной науки. Кеплер и Галилей. 3. Перенесение этих направлений в философию. Возникновение взаимно враждующих миросозерцаний. 151

§ 22. Индуктивная и дедуктивная философия. а) *Философия Бэкона.* 1. Novum Organon Бэкона. 2. Его энциклопедия наук. Утилитаристическая точка зрения. 153

б) *Картезианская философия.* 3. Учение Декарта о прирожденных идеях. 4. Происхождение этого учения и следствия, вытекающие из него. 5. Философия природы Декарта. 6. Его психология и этика. 156

в) *Материализм и картезианская школа.* 7. Томас Гоббс. Возникновение нового материализма и сенсуализма. 8. Его учение о государстве. 9. Его этика. 10. Возрождение философии Эпикура у Гассенди. 11. Картезианская школа. Окказионализм и мистицизм. 12. Противоположность материализма и спиритуализма. 162

В. Третий период: период догматических систем

§ 23. Учение Спиноэы о субстанции. 1. Общий характер догматических систем. 2. Исторические основы спинозизма. 3. Предпосылки его. Единство и бесконечность субстанции. 4. Разрешение проблемы взаимодействия и проблемы познания. 5. Учение об аффектах, этика и философия религии. 6. Трансцендентно-религиозный характер спинозизма. 168

§ 24. Эмпирическая философия Локка. 1. Оспаривание им прирожденных идей. Эмпирическое понимание понятия «идея». 2. Ощущение и рефлексия. Первичные и вторичные качества. 3. Субстанции, модусы и отношения. 4. Практическая философия Локка. 5. Догматизм его. Религиозное свободомыслие. 173

§ 25. Монадология Лейбница. 1. Лейбницева критика учения о познании Локка. 2. Принципы монадологии. 3.Отношение ее к учению об идеях и к эмпиризму Локка. 4. Теория познания. 5. Философия природы Лейбница. 6. Его психология. 7. Теология и этика. 8. Общий характер системы, ее отношение к системе Спинозы. 177

§ 26. Философия просвещения и ее противники. 1. Общий характер эпохи Просвещения. 2. Просвещение в Англии. 186

а) *Эмпиризм и идеализм Беркли.* 3 Зависимость от Локка. 4. Теория познания Беркли. Его метафизика. 188

б) *Французское просвещение.* 6. Развитие материализма. 7. Руссо. 8. Зарождение позитивизма. 190

в) *Критический скептицизм Давида Юма.* 9. Общее историческое положение Юма. 10. Теория познания и мораль. 192

г) *Немецкое просвещение и философия чувства.* 11. Эклектический догматизм Вольфа. Популярная философия. 12. Философия чувства. 194

Г. Четвертый период: период критической философии и зарождающегося влияния наук о духе

§ 27. Критическая философия Канта. 1. Теория познания Канта. 2. Отношение его системы к предшествующим. 3. Знание и вера, познание и воля. Отношение сверхчувственной природы человека к чувственной. 195

§ 28. Философия XIX столетия. 1. И. Г. Фихте. 2. Натурфилософия Шеллинга. 3. Система Гегеля. 4. Общее значение философии Гегеля. 5. Гербарт. 6. Шопенгауэр. 7. Позитивизм. 8. Философия настоящего времени. 9. Задача научной философии. 200

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

Главные философские направления

§ 29. Три основные философские проблемы. 1. Отношение общего развития философии к истории особенных проблем. 2. Отношение трех главных проблем философии к иным ее задачам..... 214

I. Направления теории познания

А. Эмпиризм

§ 30. Наивный эмпиризм. 1. Отношение эмпиризма вообще к рационализму и критицизму. 2. Формы эмпиризма. 3. Общая характеристика наивного эмпиризма. 4. Различие призрака от бытия в непосредственном восприятии. 5. Бытие и призрак в учениях древних космологов. 6. Позднейшие космологи и наивно эмпирическая теория восприятия. 215

§ 31. Рассудочный эмпиризм. 1. Новая естественная наука и учение Локка о первичных и вторичных качествах. 2. Тесная связь с механическим миросозерцанием. 3. Гносеологическое обоснование Локком различия качеств. Переход к чистому эмпиризму..... 221

§ 32. Чистый эмпиризм. 1. Эмпирический интуиционизм (Беркли). 2. Сенсуализм (Кондильяк). 3. Теория, основывающаяся на

вере (Юм). 4. Сведение понятий субстанциальности и причинности к их чисто эмпирическому содержанию. 5. Негодность этой теории. 6. Новая физиология и принцип специфических чувственных энергий. 7. «Феноменализм» новейшей естественной науки. 8. Принцип «экономии мышления». Попытки философии «чистого опыта». 224

Б. Рационализм

§ 33. Априоризм. 1. Три формы рационализма. 2. Априоризм, как наивный способ мысли. 3. Элеаты и Гераклит. Скептицизм как переходное явление. 4. Платоновское учение о познании. 5. Эмпирические элементы в платоновском априоризме. 6. Формальные принципы Аристотеля. 7. Произвольные фантастические конструкции в стоицизме и неоплатонизме. 235

§ 34. Онтологизм. 1. Зародыши онтологизма в диалектике Платона. Происхождение онтологизма из теологического и математического умозрения. 2. Ансельм Кентерберийский и онтологическое доказательство бытия Бога. 3. Упадок онтологизма в позднейший период схоластики. 4. Психологическое преобразование онтологизма Декартом: прирожденные идеи. 5. Математическая очевидность и понятие интуитивного познания. 6. Понятие, очевидное само по себе. 7. Понятие субстанции у Спинозы. 8. Адекватное и неадекватное познание. 9. Умеренный онтологизм Лейбница. 10 Вырождение онтологизма в эклектический догматизм. 241

§ 35. Панлогизм. 1.Обоснование нового диалектического метода у Фихте. 2. Отношение к онтологизму и к диалектике Платона. Постулат единства мышления и бытия. 3. Проведение панлогизма у Гегеля. 4. Критика панлогического метода. 5. Переход рационализма в эмпиризм. 6. Новейшие онтологические и априористические направления. 252

В. Критицизм

§ 36. Отрицательный критицизм или скептицизм. 1. Общая точка зрения критицизма. Отрицательная и положительная форма его. 2. Общий обзор развития скептицизма. 3. Зенон-элеат и Кратил из

школы Гераклита. 4. Софистика. Пирронизм. 5. Скептицизм в услужении у религиозной мистики. 6. Односторонний скептицизм: скепсис Декарта и Давид Юм. 259

§ 37. Позитивный критицизм или критицизм в собственном смысле слова. 1. Развитие критицизма. 2. Три главных вопроса критической теории познания. 3. Материя и форма познания. Формы созерцания и категории. 4. Отношение этих элементов при действительном акте познания. 5. Границы познания. 6. Идеи разума, как практические постулаты. 7. Значение кантовской теории познания и критические возражения против нее. 264

II. Метафизические направления

§ 38. Три осиовные метафизические направления. 1. Отношение гносеологических к метафизическим направлениям. 2. Философская метафизика и метафизические элементы в специальных науках. 3. Субстанция, материя и душа как основные метафизические понятия. 4. Материализм, идеализм, реализм. 269

А. Материализм

§ 39. Дуалистическнй материализм. 1. Происхождение дуалистического материализма. 2. Три фактора примитивного материализма. 3. Атомистика Демокрита. 4. Стоицизм и эпикуреизм. Материализм у неоплатоников и в начальный период христианской философии. 5. Новая естественная наука. Переход к монистическому материализму. 273

§ 40. Монистический материализм. 1. Замена атомистической теории теорией круглых телец: Гоббс и Декарт. 2. Новая механическая теория восприятия. 3. Антиматериалистические течения в новой естественной науке и в философии. 4. Различие механического и психофизического материализма. 5. Новый физиологический и социологический материализм. 6. Современная френология и материалистическая психология. 7. Общий вывод. 277

Б. Идеализм

§ 41. Объективный идеализм. 1. Общее отношение идеализма к материализму и реализму. 2. Основы идеализма в народной религии и в древней философии. 3. Три довода Платона. 4. Общий ха-

рактер учения об идеях Платона. 5. Применение его принципов к решению космологических, психологических и этических проблем. 6. Упадок платонова идеализма. Отголоски его в позднейшей греческой философии. 7. Мысли Платона в христианской философии. 8. Разложение христианского идеализма в схоластике. 9. Идеализм эпохи Возрождения. 10. Декартово понятие души и учение об идеях в их влиянии на идеализм нового времени. 11. Монадология Лейбница: индивидуализм и теизм. 12. Общее положение монадологической системы. 286

§ 42. Субъективный идеализм. 1. Эмпирико-психологическая точка зрения Беркли. 2. Различие бытия и призрака, переход в пантеистическую метафизику. 3. Отношение субъективного идеализма к другим направления. 4. Переход к трансцендентальному идеализму. 301

§ 43. Трансцендентальный идеализм. 1. Отношение к объективному и субъективному идеализму. Значение практических постулатов. 2. Преобразование понятий априорного и эмпирического познания Кантом. 3. Панлогические системы: идеал-реализм (Фихте, Шеллинг, Гегель). 4. Переход идеализма в реализм. 5. Значение идеал-реализма. 304

В. Реализм

§ 44. Дуалистический реализм. 1. Общее отношение к идеализму и материализму. 2. Аристотелева метафизика. 3. Аристотелевская схоластика. 4. Философия Декарта. 311

§ 45. Монистический реализм. 1. Переход картезианского дуализма в спинозовское учение о субстанции. 2. Трансцендентный характер реализма Спинозы. 3. Дальнейшее преобразование кантовского учения о вещи в себе в реалистическом духе. 4. Интеллектуализм и индивидуализм Гербарта. 5. Волюнтаристический универсализм Шопенгауэра. 6. Взгляд на будущее развитие реализма.. 314

III. Этические направления.

§ 46. Общий обзор этических направлений и их развития. 1. Отношение к гносеологическим и метафизическим направлениям. 2. Вопрос о мотивах и целях поступков: античная и новая этика. 3.

Обоснование этики у Сократа. 4. Трансцендентная и имманентная мораль (Платон и Аристотель). Главные формы моральных систем и их развитие в этике нового времени. 323

§ 47. Гетероиомные моральиые системы. 1. Происхождение гетерономной морали и условия ее возрождения. 2. Религиозная гетерономия. 3. Политическая гетерономия. Соединение обеих в «переоценке всех ценностей». 4. Недостатки всякой гетерономной морали. 330

§ 48. Трансцендентные моральные системы. 1. Переходное положение трансцендентной морали. Две ее формы. 2. Трансцендентный интеллектуализм Платона. 3. Изменение его под влиянием христианского миросозерцания. Интуиционизм новой философии. 4. Волюнтаристическая форма трансцендентной морали: императивизм и мистицизм Канта. 334

§ 49. Имманентные моральные системы. 1. Учение о добродетели и учение о благах. Ригоризм и эвдемонизм в античной философии. Принцип золотой середины (Аристотель). 2. Главные направления новой этики: эгоизм и альтруизм, индивидуализм и универсализм или эволюционизм, субъективная и объективная формы последнего. 3. Эгоистическая мораль. 4. Альтруистическая мораль: рассудочная и основанная на чувстве. 5. Универсалистические системы. Утилитаризм и объективный эволюционизм. 6. Общий пересмотр. 339

Указатель имен 348

Послесловие 352

Предисловие

Настоящее «Введение в философию» составилось из лекций, которые автор читал в течение целого ряда лет в Лейпцигском университете. Чтение лекций, обсуждающих строго определенный материал для начинающих, обычно доставляет, в чем убедил меня долголетний опыт, самому лектору удовлетворение, позволяющее ему приспособить обсуждаемый материал для слушателей, только до тех пор, пока он чувствует в себе склонность каждый раз вновь преобразовывать его в целом или, по крайней мере, в отдельных частях. Если эта склонность начинает пропадать, то, быть может, он должен признать данное явление за признак того, что в настоящее время ему целесообразно или вообще оставить обсуждаемый предмет, или начать его исследовать по новому, вполне отличному от прежнего, плану. В этих-то видах я, прочитав, по моему предположению, эти лекции в последний раз, и предаю их гласности в их существенном содержании и в главных моментах развития мысли. Они никогда не излагались в таком виде, в каком изложены в данной книге. Ибо на деле они представляют собой записки, составленные мною уже после чтения лекций в последний семестр, причем, естественно, в письменном изложении отбрасывалось многое, что могло быть полезным в живой речи, и, наоборот, здесь там и сям потребовались сравнительно с устными лекциями дополнительные объяснения.

Сведущий читатель легко заметит, что план и цель настоящего «Введения в философию» в существенном отличается от весьма ценных, вышедших за последние годы под тем же названием, работ Паульсена, Кюльпе и Ерузалема. В то время, как перечисленные произведения то в виде изложения собственных воззрений, то преимущественно в форме критического освещения различных точек зрения, главным образом дают изображение настоящего состояния философии, данное произведение исключительно избирает исторический путь. Оно стремится пока-

зать, как возникли сама философия и философские проблемы с целью через это подготовить к систематическому изучению этой науки в ее настоящем положении. При этом эта книга, несмотря на свой в основных чертах исторический характер, избегает ближе касаться той стороны истории философии, которая, по мнению автора, составляет ее специфическую особенность, именно, отношения к развитию научного мышления вообще, как оно проявляется в истории положительных наук. Это отношение остается здесь на заднем плане или только выдвигается в общих штрихах для того, чтобы яснее оттенить внутреннюю связь философского развития мысли и через это будущие задачи философии. Напротив того, настоящее «Введение» принципиально исключает из своей области все то, что принадлежит философии как цельной системе миросозерцания или ее отдельным дисциплинам. Оно желает вести только до порога философии, но само отказывается переступить через этот порог настолько, по крайней мере, насколько следствия, извлеченные относительно будущего из до сих пор добытого и достигнутого, не принуждают его непроизвольно переступить через поставленную границу.

Здесь вместе с тем следует заметить, что настоящая книга не претендует быть введением во всякую возможную философию. Скорее даже избранный ею исторический путь вынуждает оставить вне рассмотрения направления, уже устраненные ходом развития мысли. Помимо этого я охотно признаюсь, что считаю прямо невозможным как в науке, так и в жизни указывать кому-либо дорогу к неизвестной ему цели. В этом смысле настоящее сочинение можно рассматривать не просто как ориентирование в задачах, развитии и основных проблемах философии вообще, но специально как историческую и критическую подготовительную работу к такому изучению философии, которое центр тяжести полагает в связь философии с положительными науками. Поэтому я надеюсь, что она окажется полезной для читателей, обычно занимающихся положительными науками, при разрешении ими всеобщих гносеологических, метафизических и этических вопросов.

Литературные указатели, прибавленные мною к отдельным параграфам или отделам, не претендуют на полноту. Но мне казалось, в интересах начинающих, именно и желательно привести, по крайней мере, главные источники и исторические труды, в которых они могут найти более подробную разработку того, относительно чего я должен был ограни-

читься только намеком. При этом во избежание повторений я распределил литературные указатели таким образом, что перечисление важнейших историко-философских исследований приложены мною к отделу об историческом развитии философии, а указатель сочинений самих философов — к отделу о главных философских направлениях*.

Лейпциг, март 1901 г.

В. Вундт

* В настоящем переводе заглавия книг приведены на тех языках, на которых они написаны, но заглавия книг, имеющихся в переводе на русский язык, приводятся в русском переводе (*Ped*).

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

Задача и система философии

I. Задача философии

§ 1. Определения философии. 1. Разногласие относительно проблем философии и их решения начинается уже при самом вступлении в эту науку с вопроса: *что такое философия вообще?* Ибо этот вопрос сами философы решают весьма различно. Платон определяет философию как «познание сущего» или «вечного и непреходящего». Аристотель видит в ней исследование о «причинах и принципах вещей». Как studium sapientiae* характеризует ее Лейбниц, сравнивая ее при этом с деревом, корень которого — метафизика, наука о принципах, а ветви — специальные отрасли знания. Фихте дает философии имя «наукоучение». Он желает этим указать, что она не только всеобщая наука, но также предпосылка всякого специального знания. Гегель, наконец, называет философию просто «обдуманным рассмотрением предметов», — выражение, указывающее на то, что из философии должно быть исключено чисто эмпирическое исследование фактов, и что она состоит в движении чистой мысли. В противоположность этому Гербарт опять выдвигает необходимость для философии предварительной работы прочих наук и считает «обработку понятий» ее существенною задачей. Цель же этой обработки он видит в устранении противоречий, которые должны необходимо находиться в понятиях, обычно употребляемых как в жизни, так и в специальных научных исследованиях. К этим же определениям, наконец, можно также присоединить еще определение Огюста Конта, несмотря на его, в прочих отношениях несогласную с вышеприведенными, точку зрения, — Огюста Конта, который, играя словами, называет философию дисциплиной, специализирующейся на изучении научных обобщений.

* Преданность мудрости (*лат.*).

2. Если приведенные определеиия философии, несмотря на свои различия, в существенных чертах все сходятся в стремлении гарантировать философии, в противовес специальным наукам, содержание, охватывающее всю совокупность человеческого знания, то *второе*, противоположное данному, течение, проявившееся преимущественно в английской опытной философии, пытается ограничить задачу последней на общих, непосредственно примыкающих к психологии, вопросах о возникновении и условиях *познания*, а также о мотивах и целях человеческих *действий*. Между тем как поборники первого направления стремятся придать философии самый всеобщий характер и нередко поставить ее во главе всех наук, — представители второго течения, по примеру Локка и Юма, наоборот, видят ее задачу в разработке *учения о познании* и *теории морали*, посредством которых она должна приходить на помощь науке и жизни скорее в качестве служанки, чем в качестве повелителя. Близко ко второму течению примыкает еще направление, допускающее существование философии как всеобщей науки, но вместе с тем ограничивающее ее сферу теми отраслями знания, которые последнее основание для объяснения ищут в фактах человеческого сознания. С точки зрения представителей подобного направления философия должна быть определена, как *всеобщая наука о духе*, цель которой — установить отношение психологии с историческими и систематическими науками о духе. Обсуждение же естественнонаучных проблем должно лежать совершенно вне ее сферы и подлежать ведению самой естественной науки или всеобщему учению о природе. Представители этого направления — психологи, как, например, Эдуард Бенеке и в новейшее время Ф. Липпс.

3. Между тем как приведенные направления, как бы они ни различались друг от друга, в конце концов, все сходятся в понимании задачи философии как *теоретической*, через разрешение которой дополняются и расширяются области прочих наук, с ранних времен существует еще одно направление, по которому проблема философии скорее должна быть *практической*, не имеющей почти ничего общего с теоретическим исследованием вещей или пользующейся им только в качестве побочного вспомогательного средства. По мнению представителей этого направления, философия не теория науки, а учение о благах. Не мир знания, но *мир благ* — ее царство. *Что хорошо*, а не что истинно — кардинальный вопрос, около которого вращается философия. В отношении этих двух

вопросов вместе с тем заключается отношение философии к прочим наукам.

Само по себе это практическое понимание философии, по крайней мере, столь же старо, как и теоретическое; даже оно древнее, если придавать значение полумифическому преданию греков, по которому история греческой философии начинается с изречений семи мудрецов: ведь эти изречения не заключают в себе никакого теоретического учения, а только житейские правила и суждения о тех благах, которые придают жизни смысл и значение. Позднее практическое значение философии выступает у Сократа в противовес предшествующему космологическому течению. Под влиянием Сократа это практическое направление красною нитью проходит во всей последующей греческой философии то в форме исключительно господствующего направления, то в качестве сопровождающего теоретическое. Также и в новейшей науке оно никогда совершенно не исчезало. Так, еще в немецкой философии XVIII века для наименования философии с особеиной любовью пользуются словом «мировая мудрость», понимая под этим практическое рассмотрение мира, при котором преимущественное внимание обращается на правильное критическое исследование жизненных благ. В недавнее прошлое, в противоположность теоретическим задачам положительной науки, выдвинулось подобное же течение только в ином виде: не в мировой мудрости в смысле XVIII века, не в рефлектирующем учении о добродетелях и почерпнутых отсюда предписаниях для действий видело оно сущность философии, а в правильной оценке *ценности*, которою обладают существование вообще и его отдельные блага. Нередко сюда присоединяется также тенденция реформировать ходячие взгляды. В этом смысле Шопенгауэр и после него Фр. Ницше или, с иной точки зрения, Лотце поиимают проблему философии одновременно, как теоретическую и практическую, причем, очевидно, последней они придают большее значение. Наконец, еще решительнее некоторые новейшие философы и теологи пытаются определить, опираясь на практическую часть учения Канта и Фихте, философию как учение о благах или ценностях.

4. Оба направления, теоретическое и практическое, не находятся однако в абсолютной противоположности друг к другу. Это обнаруживается прежде всего в том, что наиболее влиятельные в истории философии

системы одновременно стремятся к обеим целям: они желают быть научной системой, но они также стремятся создать удовлетворительное миросозерцание, правильную оценку жизни и ее благ. Впереди всех в этом отношении стоит философия, оказавшая сильнейшее влияние на последующие времена, — *платоновская*. Она дает системе науки своего времени всеохватывающее единство; вместе с тем ее последняя цель — выработка миросозерцания, которое возвышало бы человека над нуждами и житейскими напастями и в то же время удовлетворяло бы его религиозным потребностям. И во всех великих системах последующего времени от Аристотеля до Канта и Гегеля можно заметить ту же двойную цель. При взгляде на эти, объединенные во всякой философской системе, цели можно утверждать, что хотя философские направления сильно расходятся в определении *задачи* философии, зато относительно *цели* этой едва ли когда-нибудь могло существовать сомнение. Эта цель состоит вообще в *выработке общего миросозерцания, которое должно удовлетворять требованиям нашего разума и потребностям нашей души.* Рассматривают ли философию как научную систему, существующую сама собою, или как последний итог знаний, собранных в специальных науках; ограничивают ли ее задачу исследованием общих психологических основ знания и действования или определяют ее как «учение о благах», «науку о ценности», — всегда эта двойная цель философского исследования сохраняется в своих существенных чертах. Как бы чисто теоретически ни пытались понять проблему философии, однако при попытке ее разрешения неизбежно возникает вопрос об ее практическом значении. Или как бы ни велика была склонность свести значение философской проблемы вполне к практической стороне, сама оценка ценности нуждается в обосновании, которое со своей стороны опять-таки необходимо покоится на всеобщих теоретических предпосылках.

5. То обстоятельство, что, несмотря на подобное согласие всех философских направлений относительно цели философии, они все сильно расходятся в определении ее задачи, коренится вообще в двух причинах: во-первых, в *исторической* обусловленности, которой подчинена философия вместе со всеми другими науками, и, во-вторых, во *всеобщности* и связанной с этим *неопределенности ее цели.* Обе причины взаимно восполняют друг друга, так как всеобщность цели усиливает влияния, которые оказывает на философские взгляды смена исторических условий.

Рядом с этим в каждый исторический период возникают еще противоположные стремления, находящие свое выражение в отклоняющихся и враждующих друг с другом миросозерцаниях. Поэтому *борьба миросозерцаний* есть процесс, неизбежно сопровождающий историческое развитие философии и для нее приобретающий несравненно большее значение, чем спор о разрешении проблем в отдельных областях науки.

Двойная обусловленность постановки философской проблемы в зависимости от исторического развития научного знания и смены различных практических взглядов на жизнь, видна уже из того, что в *цели* философии, как мы ее пытались формулировать, содержатся *две цели: теоретическая*, чисто интеллектуальная, коренящаяся в стремлении нашего разума к единству и связности знания, и *практическая,* принадлежащая к чувственной стороне нашей душевной жизни и стремящаяся к миросозерцанию, идущему навстречу нашим субъективным желаниям. Так как здесь встречаются два мотива — *логический* и *этический*, то, само собою понятно, в известное время на первый план может выступить один, а в другое время — другой мотив, или они могут выступить одновременно, борясь друг с другом. При таких-то условиях и могут возникнуть весьма различные взгляды на сущность философии, на ее содержание. Ибо большею частью этический мотив также посягает на теоретическое рассмотрение вещей и увлекает его в борьбу миросозерцаний. При этом, хотя он и принимает внешние, частью даже изменяющиеся под условиями времени, формы, однако в своих существенных свойствах он мало подвержен влиянию времен. Но зато тем более изменяется логический мотив, который, будучи часто оттесняем на задний план практическими тенденциями, всегда опять вновь и вновь появляется среди них. Ибо, если философия стремится быть всеобщей системой познания, то она вступает в непрерывные отношения к общему содержанию *частных наук*, которое непрерывно развивается в зависимости частью от всеобщего прогресса познания, частью от изменчивости интересов, которые возбуждают к себе то те, то другие области знания. Эти отношения необходимо опять действуют также на понимание философии в данное время. Таким образом для нас это понятие везде является продуктом *двух факторов*, из которых один покоится на общем состоянии наук известного времени и находит свое выражение в *теоретической* задаче философии, а другой живет во всех наиболее общих исторических усло-

виях, определяющих *этические* взгляды на жизнь в данное время и взгляды отдельных философов. Первый из этих факторов естественно общ всем философским системам определенного периода, хотя они, конечно, могут отражать его научный характер с различными оттенками; с течением времеии он изменяется, развиваясь одновременно с общим развитием научного знания. Второй, наоборот, в известном смысле присущ всем временам; он во всякое время разделяет философские взгляды на враждующие направления, которые потом в определенные периоды, в зависимости от общего состояния культуры, опять приобретают свою особенную окраску. Таким образом, с одной стороны, в непрерывном развитии философских миросозерцаний, а, с другой стороны, в вечной борьбе их из-за всеобщих вопросов, касающихся значения и ценности жизни, выражается *двойное* отношение философии к совокупности духовных интересов: ее отношение к *науке* и ее отношение к *жизни.* Обычно на первый план выдвигается то то, то другое отношение, что большею частью опять-таки зависит от условий времени. В общем более простые и ясные отношения представляет собою обусловленность философских задач от достигнутой ступени *научного развития*; она вместе с тем преимущественно и кладет свой отпечаток на историческое развитие философии. Напротив того, влияние общего состояния *культуры* на философию больше всего обнаруживается в зависимости последней от общего практического миросозерцания и его различных направлений: религиозные, социальные и политические явления, сами стоящие между собою в разнообразных отношениях, сообщают временно господствующим философским взглядам изменяющийся характер.

6. Двойное отношение философии к духовным интересам человека находит свое выражение также в двух весьма различных иаименованиях философии: наукоучение и учение о благах. В качестве наукоучения или всеобщей науки философия принимает существенное участие в развитии научного знания. Здесь ее понятие определяется исключительно путем *логического* отграничеиия ее задачи от задач прочих наук. В качестве учения о благах философия принимает главнейшее участие в развитии взглядов на нравственную жизнь; в этом случае философия, поскольку, по крайней мере, она всегда претендует быть наукою и, следовательно, оставаться в согласии с общим научным сознанием, прежде всего стремится определить взаимное положение научного и *религиозного*

сознания друг по отношению к другу. Для обычного сознания религия предвосхищает оценку жизни и ее благ, поэтому философии остается только исследование post factum, которое, будет ли оно согласно с религиозным миросозерцанием или нет, всегда необходимо приходит с ним в соотношение.

Таким образом обе цели, связанные всегда между собою в философских стремлениях всех времен, приводят, в конце концов, к *двум вопросам*, на основании которых прежде всего и возможно полное определение проблемы философии:

1) Как относится задача философии к научным задачам вообще и особенно к задачам *положительных специальных наук*?

2) Как относится философия к общему миросозерцанию, особенно к той форме его, которая, вырастая непосредственно из практических потребностей, повсюду предшествует философии, — к *религии*?

Литература. Платон. Государство, V. Аристотель. Метафизика, 1. Лейбниц. De vita beata, 1 (изд. Эрдманна). Фихте. О понятии наукоучения или так называемой философии. Гегель. Энциклопедия философских наук, введение. Herbart. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Einl., Werke I. Конт. Курс положительной философии, I, лекция 1. Локк. Опыт о человеческом разумении, кн. IV, гл. 12. Riehl. Ueber Begriff und Form der Philosophie. 1872. Der philosophische Kriticismus I. 1876. Beneke. Neue Grundlegung zur Metaphysik. 1822. Lipps. Grundthatsachen des Seelenlebens, Abschn. I, 1883. Лотце. Микрокосм, 1. Заключение; Metaphysik. Schluss. Исключительно как учение о благах определяют философию: Döring. Philosophische Güterlehre. 1888. Kaftan. Das Christenthum und die Philosophie. 1895.

§ 2. Философия и наука. 1. Ответ на первый из двух вышеназначенных вопросов может быть найден из рассмотрения исторических изменений, которое претерпело отношение философии к совокупности научного знания. Этим путем можно убедиться, что положение философии по отношению к другим наукам никогда не оставалось одним и тем же, но изменялось сообразно изменяющимся потребностям. Вследствие этого понятие философии не есть нечто неизменное; для нас теперь оно иное, чем для более ранних времен, — пункт, который еще теперь очень часто не замечают как философы, так и представители других наук. Между тем это-то невнимание и вызывает ложное представление о роли

философии среди других наук.

2. В древности понятия философии и науки, именно теоретической, вытекающей из чистого стремления к знанию, вполне совпадали. В этом смысле Платон называет *приобретением знания* — κτῆσις τῆς ἐπιστήμης — не только философию, в другом месте он прямо причисляет к ней также и геометрию. Между сочинениями Аристотеля, правда, находятся также специальные исследования, которые он сам с трудом причислил бы к области чистой философии, как, например, исследования о частях животных и др., однако он едва ли смотрел на них иначе, чем на предварительную работу и собрание материалов для определенных философских дисциплин. Напротив того, такие науки, как физика, политика, короче, все, которые охватывают более широкие научные области, без сомнения школою Аристотеля причисляются к философии. Это отношение в последующее Александрийское время, конечно, претерпело незначительное изменение в той мере, в какой само научное исследование более специализировалось, и потому наступило бóльшее разделение труда. Это однако не препятствовало тому, чтобы математики и филологи Александрийского времени постоянно причисляли себя к определенным философским школам и чтобы в зависимости от принадлежности к таковым — стоической, перипатетической или академической — определялось также и их направление в специальных областях.

3. Положение, которое философия занимала в древности, сделалось шатким, когда христианство воспользовалось ее выводами для своих целей. Правда, христианство также не могло обойтись без науки; однако знание им было подчинено вере. Впрочем, форма подчинения изменялась в зависимости от условий времени. В первые столетия языческая философия частью положительно, частью отрицательно помогала выработке христианского миросозерцания и его постепенному формированию в систему, разработанную по научному методу, положительно — через фактическое влияние, которое она оказывала на выработку догм христианской церкви, отрицательно — через апологетические и полемические непосредственно ею вызываемые сочинения. Позднее, в расцвете схоластики, это отношение безусловного подчинения уступило место *разделению областей* религии и философии. Религии, догме было отведено более высшее знание, познание сверхчувственного мира и божественного порядка, через который устанавливается связь чувственного и

сверхчувственного миров; науке же — чувственный мир со всем тем, что может быть познано без помощи откровения через естественную силу разума. За исключением этого христианские средние века сохранили перешедшее из древности единство философии и науки. Это единство в существенном строго поддерживалось в той форме, в которой оно было установлено философом, господствующим над средними веками, Аристотелем; и в те времена от ученого требовалось знание всего содержания науки при допущении однако до известной степени разделения научного труда. Над светской наукой в схоластической системе возвышалась однако теология точно так же, как в учении ее лучшего представителя, Фомы Аквината, над четырьмя мирскими добродетелями древней философии возвышались небесные: вера, любовь и надежда. Теология должна была работу светской науки не только пополнять, но и воздействовать на нее, сообщая ей направление. В средневековых университетах в их стремлении к науке в чистом виде отразилось это единство философии и науки. Они действительно universitates litterarum* в том смысле, что в них изучение общей науки, философии, предшествует как изучению теологии, так и изучению отдельных ветвей светского знания, которому также первоначально посвящало себя исключительно духовенство (клерики).

4. Такое положение дела изменяется с наступлением нового времени. Два условия содействовали этому. Первое заключалось в возрождении независимости мышления, в освобождении философии от господства теологии; второе — в самостоятельности, которой снова, со своей стороны, добились специальные науки по отношению к философии, и в разделении, развивающемся в зависимости от этого научного труда. Под влиянием первого из этих условий философия пытается опять завоевать себе руководящее положение в жизни и науке. Второе условие, напротив того, способствует прогрессирующему обособлению ее от специальных наук. Вместе с этим она сама собою приобретает значение «scientia universalis»**, как называл ее Лейбниц. Однако в способе, каким философия пыталась разрешить эту свою задачу, все еще сказывается ее прежнее отношение к теологии: то новейшая философия, как и

* Миры наук (*лат.*)

** Универсальная наука (*лат.*)

средневековая, подчиняется теологии, то, напротив, оспаривает господство последней. Сверх того, обособление специального научного труда от философии вызвало то, что эта последняя вместо подчинения теологии, как было в средние века, стала в полную зависимость от определенных специальных отраслей светской науки: то на нее оказывают преобладающее влияние математика и естественные науки, как это было в XVII и XVIII столетиях, то исторические науки о духе, как это было преимущественно в XIX столетии.

5. Позднее, в более близкое к нам время, возникло даже сомнение вообще в праве философии на существование. Уже при взгляде на постепенный рост специализации научного труда невольно зарождается подозрение, что, по завершении этого процесса специализации, для общей науки, матери всех наук, не останется более никакого дела, ибо все задачи, решение которых некогда принадлежало ей, подпадут теперь в области специальных дисциплин. Если ныне психология, как более или менее общепризнано, не есть уже более философская наука в собственном смысле, а представляет собою специальную науку, подобную физике, химии или истории, то почему же нам не допустить, что и этика или эстетика или философия права и религии не могут присоединиться к родственным им специальным наукам: этика — к истории культуры и нравов, философия права — к юриспруденции, философия религии — к теологии? А когда процесс специализации достигнет указанных размеров, то вместе с этим логика или теория познания — единственно оставшееся содержание от прежней философии — обратится в специальную науку своего рода, которую едва ли можно будет сравнивать с прежней философией. Этот взгляд на настоящее и будущее философии в недавно минувшее время частью явно, частью незаметно достиг довольно широкого распространения, что было весьма понятным результатом фактически господствующего отчуждения от философии специальных наук. Чего не знают, без того обходятся. Специалист, углубившийся в частные исследования, для которых он не нуждается ни в каких вспомогательных средствах, помимо лежащих внутри его специальной области, естественно поэтому склонен считать излишнею такую общую науку, как философия. Удивительнее, конечно, то, что подобного рода взгляды находят почву даже в самой философии. Однако это явление опять таки объясняется чувством смирения, вызванным ходом развития философских систем.

Если рассматривать создание этих последних, по примеру Альберта Ланге, как «поэзию в понятиях», то легко также прийти к заключению, что до сих пор появившиеся системы уже исчерпали все возможные формы такого творчества. Поэтому, если то, что принадлежало философии, по завершении процесса специализации, перейдет к области специальных наук, для нее не останется иного дела, как рассказывать свою собственную историю. Подобное мнение более или менее часто защищают историки философии из школы *Гегеля*. Так как Гегель утверждал, что с его системою развитие философии закончилось, то отсюда уже недалеко до мысли поставить историю философии на место того, что для более ранних времен было самою философией.

6. Однако в пользу такого понимания философии, как чисто исторической науки, в настоящее время раздаются разве лишь отдельные голоса. Оно оказалось несостоятельным с двух сторон. С одной стороны, в самой философии возникло опять множество попыток найти в специальных научных отраслях, как то в теории познания или этики, новые точки зрения, а также нет недостатка в попытках образования новых систем, соответствующих изменившимся научным условиям: для философии так же мало, как и для какой-либо другой области, возможен застой. С другой стороны, однако — и это явление более свойственно философии нашего времени, чем философии близкого нам прошлого — вообще в *специальных* науках пробуждается живая философская потребность. В математике, естественной науке так же, как в истории, правовой науке, в учении об обществе, в искусстве и литературе, ныне не менее философствуют, чем в дисциплинах, принадлежащих, по общему признанию, к философии: ведь занятия принципиальными вопросами, частью относящимися к нескольким различным отраслям знания, частью принадлежащими к общим гносеологическим проблемам, все-таки должно назвать философствованием. В таких, ныне более распространенных, чем прежде среди специалистов, философских занятиях прямо бьет в глаза стремление, отнюдь не умаляя значения философии, поставить ее в настоящее время в существенно другое положение по отношению к другим наукам, сравнительно с тем, какое она занимала раньше, именно в древности и в средние века. Если ценность философии для древних состояла в том, что она заключала в себе все содержание теоретической, удовлетворяющей чисто познавательным потребностям человека, науки,

то, наоборот, можно сказать, ее ценность для нашего времени скорее сводится к тому, что, наряду с постепенным обособлением специальных наук и с достижением ими самостоятельного положения, она, идя навстречу возникающему стремлению, становится *всеобщею* наукой, которая и должна заниматься разрешением проблем, не могущих вследствие их всеобщности найти место в какой-либо специальной науке. Существование же таких проблем опять-таки потому необходимо, что разделение научного труда и возникающая отсюда специализация наук всегда до известной степени остаются произвольными: проблемы одной специальной области наук связываются с проблемами другой, а также существуют известного рода общие проблемы, которые могут быть разрешены только с помощью результатов, добытых независимо друг от друга различными путями. Кроме того каждая наука восходит к единству и связи познания. Никакой результат не будет надежным, пока он не будет приведен в согласие не только с фактами своей области, но также и с добытыми иным путем результатами. Это требование беспротиворечивой связи результатов научного исследования естественно не останавливается перед границами специальной области научного труда: результаты различных областей и общие взгляды, в них господствующие, должны также в последней инстанции не противоречить друг другу. Одни и те же всеобщие естественные законы имеют значение и в физике, и в химии, и в физиологии, хотя условия, при которых эти законы здесь применяются, могут быть неодинаковыми и потому сами законы могут специализироваться в различном виде. Те же самые мотивы человеческих поступков, которые могут приниматься в расчет в истории, только под другим углом исследования предполагаются в политической экономии, правовой науке и наконец в психологии. Таким образом стремление нашего разума к единству простирается сначала на соседние научные отрасли, а затем, в силу непрерывной связи всего научного труда, и на более отдаленные отрасли. Никакая специальная дисциплина не может вполне отделиться от общей системы человеческого познания, и фундаментальнейшие вопросы последнего распространяются в конце концов на все отрасли научного познания, или завися от добытых в этих последних результатов, или оказывая на них такое же влияние, какое оказывают вообще общие принципы на специальные.

7. Если мы попытаемся эти отношения, существующие первоначаль-

но между родственными, а потом прямо или косвенно и между отдаленными друг от друга науками, свести к их последним основаниям, то здесь в конце концов мы получим два таких основания соответственно двум различным направлениям стремления нашего разума к единству. Первое из них состоит во *всеобщности фундаментальных научных понятий*, второе — в *общезначимости законов человеческого познания*. Так понятия движения, материи, силы или энергии общи различным естественным наукам. Физика, химия, физиология обрабатывают эти понятия, каждая со своей точки зрения и под несколько измененными условиями. Еще шире объем понятий причины, субстанции, цели: они проникают во все области опытного знания, ибо там, где делается попытка установить какую-либо внутреннюю связь между фактами действительности, нужно вообще прибегать к ним. Точно также дело обстоит со *всеобщими законами познания* и с вопросами об *объеме, границах и достоверности познания*. Потребность к разработке этих вопросов сказывается тем сильнее, что специальные науки предполагают эти проблемы разрешенными, так как они пользуются определенными предварительными предпосылками, возникшими внутри нашего практического жизненного опыта, не подвергая их научному исследованию. Это основывается на том, что подобные вопросы лежат вне сферы специальных наук и должны подпадать ведению более общей науки, имеющей своим объектом законы человеческого познания и всеобщие, связанные с ними, гносеологические проблемы.

8. Из этого отношения философии к совокупности прочих наук вытекает определение философии, которое характеризует ее положение в современной системе науки и ее задачи: *философия есть всеобщая наука, имеющая своею целью соединить в единую беспротиворечивую систему познания, добытые специальными науками, и свести всеобщие употребляемые наукою методы и предпосылки познания к их принципам.*

Однако, если этой двойною задачей вполне определяется отношение философии к совокупности других наук, то еще остается вполне неопределенным ее отношение ко второй области жизни, с которою она вначале стояла в тесном взаимодействии, к *религии*.

Литература. А. Ланге. История материализма, II, 4 отд. Гегель. Лекции по истории философии, III, Е. Результат.: «Кажется, ныне мировому духу уда-

лось сбросить с себя всякую чуждую ему предметную сущность и наконец понять себя, как абсолютный дух... Это есть точка зрения настоящего времени, и с этим закончен для нынешнего времени ряд духовных форм». К у н о Ф и ш е р. История новой философии, I, п. 10: «Прогрессирующий процесс развития может пониматься только в прогрессирующем процессе познания. Этот прогрессирующий процесс развития есть человеческий дух. Этот прогрессирующий процесс познания есть философия, как самосознание человеческого духа. Чем может быть по отношению к объекту познание, желающее соответствовать ему, как не рядом разнообразных систем познания, подобно объекту причастных исторической жизни? Чем иным, следовательно, может быть философия, как не историей философии». К тому же вопросу: В у н д т. Современные задачи философии («Знание», 1876 г., № 10).

§ 3. Философия и религия. 1. Отношение философии к религии также изменяется сообразно изменению исторических условий. Так как однако это отношение философии к религии во всякое время сверх того бывает двояким — оно может быть дружественным или враждебным, — то отсюда прежде всего та *борьба миросозерцаний*, которая почти с самого начала вносит разлад в философию. Поэтому история философии является не просто зеркалом научного развития, но также представляет собою главным образом поле борьбы религиозных убеждений, в различные времена волнующих людей. Перенося эту борьбу в область научного исследования, философия приобретает важную культурную миссию насаждения научных воззрений в религиозной области: главным образом через ее посредство наука ныне вообще принимает участие в развитии религиозного миросозерцания. Таким образом отношение философии к религии заключает в себе различные моменты, которые, изменяясь с течением времени, оказывают существенное влияние на изменение характера самой философии.

2. В философии греков *противоположность к политеизму народной религии* прежде всего образует характерную, нередко выступающую далеко за научные стремления философов, черту: здесь философия с раннего времени выступает борцом за *монотеистическое* миросозерцание. В учениях Платона и Аристотеля эта борьба достигает высшего пункта своего развития: в них она связывается с попыткою слить релнгиозное и научное миросозерцание в такое единство, чтобы последний принцип *научного* понимания мира вместе с тем стал бы основою *религиозного* миросозерцания. Это стремление в последующие стадии гре-

ческой философии, у стоиков и эпикурейцев, отчасти вследствие упадка народной религии, получает новую форму: теперь уже большею частью стремятся не просто к реформированию религиозных воззрений, но *к замене* их философией. Однако это нисколько не повлияло в существенном на отношение философии к религии: оно остается по-прежнему односторонним в том смысле, что только философия оказывает свое влияние на религию, а не наоборот. Только в эпоху упадка античной философии, не без влияния зародившихся христианских религиозных идей, освободивших силы, противодействующие языческой философии, положение изменяется: постепенно, наоборот, религия начинает приобретать главенствующее значение, философия делается ее служанкою. Даже поборники античной философии, так как они пытались в противовес возвышающемуся христианскому миросозерцанию восстановить древнюю веру в богов и укрепить ее при помощи философских и символических толкований, были охвачены тем же самым движением, которое в то время наложило свой отпечаток на зарождающуюся христианскую философию средних веков.

3. В этот второй очень длинный период отношение между философией и религией становится обратным существовавшему в период расцвета античной философии: религиозное миросозерцание совершенно подчиняет себе философию. Хотя, конечно, философия и добытые ею в древний период понятия и могли оказывать определенное влияние на развитие догматов веры, однако сама она, будучи служанкой теологии, получала свое направление от неизменных христианских религиозных воззрений: она только давала этим последним особенную научную формулировку. Само это отношение философии к религии первоначально не возбуждало разногласия, его вызывал только вопрос о том, в какой степени философия может служить вспомогательною наукой для религии. Постепенно, с течением времени, однако, это разногласие обратилось в борьбу мнений, сыгравшую существенную роль в деле окончательного освобождения философии из под власти теологии. Вопрос, внесший на исходе средних веков разлад в научный мир, гласит: может ли философия вообще служить вере, или же эта последняя должна замкнуться в самой себе, и в таком случае в состоянии ли философия, по крайней мере, доставить полное познание чувственного мира? Уже во время упадка средневековой философии внимание философов привле-

кает решение второй альтернативы, что и служит залогом того свободного положения, которое философия занимает с начала нового времени.

4. Однако, этим еще окончательно не устанавливается отношение религии к философии. Так как философия нового времени находится под влиянием всех прошлых философских течений, то в ней борьба миросозерцаний приобретает более горячий, чем в прежнее время, характер. Бóльшая свобода в движении философского мышления расширяет поле борьбы. Первоначально, в связи с разделением областей философии и религии, достигнутым в конце средних веков, преобладает взгляд, по которому философия охватывает всю совокупность светского знания, содержание же религии представляет собою норму, по которой должна направляться и наука. Философия, следовательно, есть чистая наука. Однако, так как вера сравнительно со знанием обладает высшей ценностью, то во всех сомнительных случаях философия должна подчиняться догме. Впрочем, это подчинение, без сомнения, уже в первый период новой философии, очень часто является условною формулой, при помощи которой, главным образом в католических странах, пытаются предотвратить возможное со стороны церкви противодействие предлагаемым учениям. Отсюда же в эпоху Просвещения постепенно развивается понимание, вполне противоположное первоначальному: не философия должна подчиняться контролю догматов веры, а, наоборот, эти последние должны подчиняться философскому исследованию. Таким образом, возникает требование *религии чистого разума*, которая должна заменить положительную, полученную путем предания, религию и иметь не частный, как последняя, но общечеловеческий характер, словом, представлять собою общезначимую систему веры подобно тому, как философия, рассматриваемая в качестве науки, претендует быть общезначимой системой знания. Так как, далее, внутри философской системы религия подчиняется науке и так как, следовательно, содержанием веры может быть только то, что, вместе с тем, является объектом знания, то в самых крайних философских системах данного периода различие религиозного и научного миросозерцания вообще отбрасывается: в конце концов, содержание веры сводится к определенному числу научных законов об основах бытия, добытых эмпирическим или спекулятивным путем.

5. Однако, такое понимание претерпевает существенное преобразование в следующий за эпохой Просвещения период новейшей филосо-

фии, начало которого преимущественно связывается с именем *Канта*. Кант показал, что религиозное миросозерцание покоится не на понятиях, которые, подобно научным понятиям, могли бы определяться по известным логическим и эмпирическим критериям, но на трансцендентных предпосылках, которые вообще никогда не могут стать содержанием чистой науки, но опираются непосредственно на известные пограничные понятия, недоступные научному познанию и поэтому имеющие для него *регулятивное* значение. Вследствие этого религия и философия отделяются друг от друга в качестве двух самостоятельных областей, дополняющих друг друга лишь постольку, поскольку чувственный мир предполагает сверхчувственный. Последнее обнаруживается также из того, что сами научные проблемы в заключение приводят к трансцендентному вопросу о последнем основании и цели вещей, вопросу, который выдвигается наукой, но не может быть решен ею.

Из этого отношения прежде всего вытекает, что философия и религия должны *взаимно признать* независимость друг друга и разнородность своих задач. Вследствие этого, дальнейшее развитие новой философии, получившей свой исходный пункт от Канта, направляется в резкой противоположности к философии предшествующего времени, хотя, конечно, возвращение к тенденции последнего очень часто наблюдается вплоть до настоящего времени. Философия, как и всякая другая наука, имеет дело с *чувственным эмпирическим миром*, который только и может быть предметом нашего познания: философия не желает и не может быть ничем иным, как только заключительным звеном в системе теоретических наук. Предмет религии, напротив того, — *сверхчувственный мир*, который, правда, может быть объектом человеческих желаний и надежд, но отнюдь не доступен теоретическому познанию, несмотря на то, что чувственный эмпирический мир неизбежно указывает на него: стремление найти основание и цель вещей не останавливается там, где наше познание находит определенные границы, но, вследствие особенной природы нашего разума, переходить за эти границы. Так как оба мира по своему содержанию вполне отличны друг от друга, то философия так же мало может ставить религиозному миросозерцанию определенные границы, сколь мало религия уполномочена и способна вмешиваться в дела науки, будет ли то философия или какая-либо другая специальная дисциплина. Поэтому подобно тому, как религия совершенно не

касается вопросов о том, движется ли Земля в мировом пространстве, произошел ли человек от обезьяны, требуют ли психические факты для своего объяснения допущения, что душа есть субстанция, или нет и т. д. — так точно и философия с указанной точки зрения не имеет никакого дела с вопросом, как человек по своим религиозным потребностям относится к сверхчувственному миру, дополняющему для него мир чувственный.

6. Однако соотношение религии и философии нельзя огранить простым противоположением их. Ибо знающий и верящий, философствующий и религиозный человек — не две различные личности, внутренне не соотносящиеся друг с другом. Также и здесь, в отношении знания и веры, должно иметь значение стремление к единству нашего разума, не терпящего противоречий между различными отраслями знания. Философия XIX столетия пыталась удовлетворить этому стремлению *двумя* путями: она выдвинула две религиозно-философских системы, которые, как различные проведения установленного Кантом принципа — взаимной самостоятельности и независимости религии и философии, — противостоят религиозным стремлениям того времени, направленным на полную замену религии философией. Первая попытка этого рода исходила из представления чувственного и сверхчувственного миров, как объектов двух различных духовных функций человека. Чувственный мир есть мир *рассудка*, который регулирует его по прирожденным ему законам. Сверхчувственный мир — мир *чувства*, собственная область которого ограничивается непосредственным пониманием отношений человека к сверхчувственному основанию бытия и которое проявляется в религии в виде *чувства зависимости*. Главный защитник такого дуалистического проведения Кантовской мысли — *Шлейермахер*. Вторая попытка исходит из взгляда на религию и философию, как на необходимые продукты человеческого разума; философия и религия сами по себе не имеют различного содержания, они только различные формы, в которых раскрывается всеобщий разум, действующий в каждом индивидуальном сознании. Одна из этих форм — символическая, действующая в чувствах и представлениях: ее орган — фантазия, ее продукт — *религия*. Другая — мысль, развивающаяся логически: ее орган — мыслящий разум, ее продукт — *философия*. Таким образом, философия и религия имеют одно и то же содержание, которое они выражают только в различных формах.

Главный представитель этого *монистического* проведения Кантовской мысли, — проведения, которое, конечно, вместе с тем заключает в себе существенное преобразование ее, — *Гегель*.

7. Хотя обе эти попытки с их стремлением соединить религию и философию в высшем единстве еще и до настоящего времени находят себе последователей, однако господствующие направления теологии и философии отошли от них, возвращаясь, в вопросе об отношении философии и религии, к более общему и, конечно, также к более неопределенному пониманию Канта. В этом возврате к Канту существенную роль играет развитие новейшей *теологии*. Стремясь все более и более добиться положения истинной науки о религии, теология неизбежно должна пытаться выступить посредствующим звеном между философией и религией подобно тому, как во всех других отраслях научного знания специальная наука служит подготовкой для философского исследования, вследствие чего объектом последнего является не непосредственный опыт, а знание, добытое при посредстве специальных наук. Наука теология, с одной стороны, в качестве критической истории религиозных преданий и их литературных источников, принадлежит к историческим и филологическим дисциплинам. С другой стороны, поскольку она не может отрешиться от познания психологического происхождения религиозных идей и их этического значения, она близко соприкасается с психологией и этикой. При таком положении философия к теологии относится так же, как и вообще ко всем специальным дисциплинам, именно она пытается соединить употребляемые ею при познании принципы и методы в одну беспротиворечивую систему. Поэтому религия столь же мало, как и разрешение каких-либо математических, физических и исторических задач, образует непосредственное содержание философского исследования; философия также имеет своим объектом уже *подвергшиеся научной обработке факты*, предлагаемые ей религиозною наукой — частью психологической, частью исторической отраслью знания. Философия религии, следовательно, так же относится к положительной религии, как философия права к положительному праву или эстетика к истории искусств. Во всех этих случаях предмет философии образует материал, уже переработанный специальной наукой, следовательно, там, где речь идет о каком-либо содержании человеческой жизни, предмет философии — не само непосредственное содержание, а результат его анализа. При этом также и на-

учные результаты, добытые наукою о религии, образуют предмет философии только в том смысле, что эта последняя со своими общими задачами выступает там, где научное специальное исследование оказывается недостаточным: по отношению ко всем специальным вопросам философия выдвигается именно там, где результаты специальной отрасли и методы, требуемые ее предметом, тесно связываются с результатами и методами других отраслей и с общими проблемами человеческого познания.

8. Если мы теперь сравним отношение между философией и религией, оказавшееся в нашем историческом обзоре его развития соответствующим нынешней ступени науки вообще и религиозной в особенности, с установленным нами и также соответствующим основной потребности современной науки отношением философии к совокупности других специальных наук, то мы увидим, что между ними нет никакого различия и что, следовательно, *наука о религии* без остатка *входит в состав совокупности прочих наук*. Философия так же мало может основать новые религии, как и создать положительное право или сделать естественнонаучные или психологические открытия. Ее задача и здесь также заключается в исследовании содержания данных, уже обработанных специальной наукой, и во включении их в общую систему нашего знания. Эта задача сама по себе теоретическая, и только косвенно, через влияние, оказываемое теоретическим познанием на практическую деятельность людей, она становится практической. При всем том в стремлении оказывать влияние на практическую деятельность первое место принадлежит специальной науке, соединяющей в этом случае практическую тенденцию с теоретической, а именно теологии, подобно тому, как в области права первое место по влиянию на положительное право принадлежит правовой науке и только косвенно, через ее посредство, философии права.

Будучи сначала неодинаковыми, отношения между философией и наукой, с одной стороны, и философией и религией, с другой, постепенно изменяясь соответственно изменению культурных условий, в конце концов, становятся тождественными: отношение философии к прочим наукам включает также и ее отношение к религии. Поэтому прежде (§ 2, п. 8) установленное общее определение философии, как «всеобщей науки», не нуждается для выражения ее отношения к религии ни в каком

дополнении, а нуждается лишь в пояснении, что к специальным наукам, образующим основу философии, должна быть причислена и наука о религии в ее полном объеме, поскольку, по крайней мере, она есть независимая теоретическая наука. Последнее ограничение всегда полезно прибавлять, потому что теология, как и все вообще научные отрасли, стоящие в тесной связи с жизненной практикой, — а теология даже более, чем любая другая специальная наука, — определяется, вместе с тем, практическими стремлениями, часто не имеющими ничего общего с научными стремлениями и нередко препятствующими научному исследованию.

Литература. К а н т. Спор факультетов, I, 1 раздел. Ш л е й е р м а х е р. Речи о религии, 2 речь. Dialektik (Nachgel. Werke, II, 2), § 214 ff. Г е г е л ь. Лекции по философии религии, введение. Лекции по истории философии, I, введение B. A l b r. R i t s c h l. Theologie und Metaphysik. 1887. W. H e r r m a n n. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen etc. 1879. O. P f l e i d e r e r. Religionsphilosophie, II, 3. Abschn. III. В у н д т. Система философии, Этика, 4 отд., 1 гл., 4. F. R. Li p s i u s. Die Vorfragen der systemat. Teologie. 1899.

§ 4. Философия как учение о благах. 1. С установленной нами точки зрения на задачу философии теперь также можно решить вопрос о правильности того понимания задачи философии, согласно которому философия не есть общая теоретическая наука или, по крайней мере, впредь не должна быть таковою, а должна быть практической дисциплиной, наукой о ценности или учением о благах.

В защиту такого понимания задачи философии приводят то соображение, что, по выделении из философии последней из специальных наук — психологии с ее особенными задачами, для первой вообще уже не остается более никакого места в системе теоретических наук, так как компилятивное соединение общих результатов специальных наук и стремление познать еще раз уже познанное специальными науками ни в каком случае не могут образовать самостоятельной задачи. Подобное заключение было бы, однако, правильно только в том случае, если бы задача философии всецело сводилась к тому, чтобы, так сказать, временно ведать еще недостаточно разработанными специальными отраслями знания. Между тем дело обстоит совсем не так. Скорее выполнение та-

кой задачи всегда было второстепенной целью философии; в каждом отдельном случае эта задача могла сделаться, естественно, сознательной лишь после отделения соответствующих специальных отраслей от философии, и тогда философская разработка проблем, как она применялась в последний раз еще в психологии и частью до сих пор еще применяется, была бы совершенно невозможной, если бы в основании философии, за указанной целью, не лежало другое более глубокое стремление — *стремление к систематизации познания и его методов*. Очевидно, для удовлетворения этого стремления требуется общая и поэтому соединяющая результаты специальных работ, выходящая за границы разделения труда, определенного преимущественно практическими соображениями, наука. Ибо ни в каком случае нельзя понять, как могла бы выполнить такую систематизацию какая-нибудь специальная наука, не затрагивая другие специальные, отличные от нее, отрасли научного знания. А коль скоро последнее происходит, специальное научное исследование превращается в философское исследование; когда же делается попытка указать отношение специальной дисциплины к соседним отраслям знания, на сцену неизбежно является исследование о том, как относятся содержания данных отраслей друг к другу и какие отсюда вытекают следствия. Нельзя, конечно, отрицать, что специалист, работающий в определенной области, многократно будет наталкиваться на философские задачи, и что он может с успехом их разрабатывать, поскольку он достаточно хорошо знаком не только с отдельными, специально принадлежащими к области его исследования, фактами, но также и с общими проблемами познания. Ибо философия столь же мало может монополизироваться, как и всякая другая наука, даже менее, чем любая специальная дисциплина, связанная с определенными предпосылками в интересах технической успешности работы. Философствовать может всякий, кто хочет или умеет, безразлично, будет он или нет так называемым профессиональным философом. Если теперь философские задачи, касающиеся различных отраслей знания, с трудом поддаются исследованию — ведь оно должно удовлетворять как притязаниям специальных наук, так и философии, — то в этом, однако, еще не лежит никакого основания отрицать вообще их существование; здесь, в крайнем случае, дается основание предостерегать от попытки разрешать их без необходимых для их исследования средств. Однако, этим отнюдь не оправдывается утверждение, будто философия с

настоящего времени должна избрать совершенно новый путь, который освобождает ее от необходимости исследовать общие проблемы теоретического знания и на котором в будущее время ее исследованию будут подлежать не вопросы, как, почему и что человек познает, а единственно вопрос, как ценно познанное.

2. Представители только что указанного понимания задачи философии, не говоря о тех, которые сферу последней ограничивают этикой, до сих пор не предприняли попытки проведения поставленной ими задачи. В исторических же системах, в которых вопросы о ценности играют преимущественную роль, эти последние постоянно связываются с обсуждением теоретических проблем. Философия, как чистое учение о ценности, таким образом в лучшем случае, только привлекательный эскиз. Кто в самом деле не пожелал бы узнать, как ценны наши поступки, наши познания и, если можно, также сами вещи? Подобная философская программа поэтому очень пригодна для того, чтобы завоевать симпатии у специалистов при том условии особенно, если их одновременно уверять, что они совершенно правильно и как следует философствуют в своих областях в качестве естественников, историков, юристов и т. д.: в их специальное дело собственно философия не намерена вмешиваться. Конечно, согласятся ли эти специалисты с таким разграничением областей философии и науки не просто в отрицательном смысле, когда философия оставляет их в покое, но также и в положительном, когда окончательные оценочные суждения будут отведены исключительно философии, — остается сомнительным. Даже такая теоретическая наука, как физика, поскольку не может обойтись без оценочных суждений, постольку она приписывает различную ценность различным явлениям и их законам по их общезначимости и значению для связи естественных явлений. Политическая экономия важнейшую часть своих общих исследований прямо называет «теорией ценности». В исторической науке обычно реже идет речь о ценностях, но тем более все содержание истории проникнуто оценочными суждениями, так как историческая жизнь сводится к поступкам людей, оценка же мотивов таких поступков и их следствий выражается вообще в оценочных суждениях. Наконец, психология имеет, правда, своим содержанием процессы сознания вообще и, следовательно, не только такие, которые обладают познавательной ценностью для нашего мышления или нравственной ценностью для нашего практичес-

кого поведения, но также и такие, которые не подлежат оценке. Однако, вследствие того, что факт оценки сам, в свою очередь, «феномен сознания», психология не может освободиться от обязанности дать отчет прежде всего о возникновении чувства оценки, а потом также и о возникновении оценочных суждений.

3. Поэтому, если не может быть и речи о выделении философии, как особенной «науки о ценности» в том смысле, что ценность должна быть ей специфически принадлежащим понятием, то остается только еще *один* путь — приписать ей характер чистого «учения о благах». Правда, этот путь до нынешнего времени едва ли кем избран, он только намечен для будущего. Везде, где в специальных науках идет речь об оценочных понятиях и суждениях, подразумевается вообще *относительная* ценность, как определяющая относительное значение эмпирических фактов. Однако, относительная ценность предполагает *абсолютную*, как свой необходимый коррелят и корректив. Философия, таким образом, не должна говорить о том, что ценно под временными условиями, но о том, что ценно *безусловно* и во все времена. Одним словом, философия должна быть учением об общезначимых ценностях, которые возникают из природы человеческого разума независимо от ограничений, поставляемых его деятельности эмпирическим миром. В этом смысле философия называется *законодательной* или *нормативной* дисциплиной. Ее задача состоит не в описании или объяснении фактов, но в выработке норм, которые в качестве законов разума должны господствовать над фактами.

4. Такое понимание философии как чистой науки об абсолютной ценности, хотя такой науки фактически до настоящего времени не существует, может, по-видимому, ссылаться на известные *части* философии, на то, что в них оценочные суждения на деле играют выдающуюся роль. Эти три части философии — *логика, этика* и *эстетика*. Логика содержит оценочные суждения о связи мыслимого и познанного, этика — о мотивах воли, эстетика — о чувствах удовольствия и неудовольствия, обычно связывающихся с нашими представлениями. Поэтому эти три отрасли философии и называются в указанном смысле *нормативными* науками. Однако, при ближайшем рассмотрении их содержания и задач становится ясным, что ни одна из них никогда не была чисто нормативной наукой, да на деле и не может быть таковой. Развивая логику в существенных чертах в форме нормативной науки, Аристотель выводил

ее законы из форм языка; эту элементарную задачу он также пытался уже расширить через дальнейшее исследование методов и норм научного познания. Не иным путем, очевидно, ныне и мы поступаем при разработке логики, причем, само собой разумеется, мы должны стремиться разрешить подобную задачу в смысле, соответствующем современному состоянию науки, а не в смысле, — что, к сожалению, еще очень часто случается, — соответствующем состоянию аристотелевской или схоластической науки. То же можно сказать и про этические и эстетические нормы. Хотя они сами по себе еще не содержатся в фактах нравственной жизни и в продуктах художественного творчества, однако, они никогда не могут возникнуть, если объективно данные факты не возбудят в нас чувств и оценочных суждений, о происхождении которых мы, естественно, можем дать отчет, только проанализировав помимо их самих также и вызвавшие их объекты. Следовательно, логика, этика и эстетика, поскольку они вообще претендуют быть науками, не могут отказывзться от анализа условий, при которых возникают их нормы, а, значит, и от объяснения самих норм. Если же они пожелают ограничиться установлением этих последних, то они так же мало будут считаться науками, как мало уложение о наказаниях или государственная конституция представляют собою науки. Конечно, и эти последние могут стать объектом научного исследования, если будут даны обоснование и научное толкование содержащихся в них определений. Поэтому нет *чисто нормативных наук* вообще, но всякая нормативная наука есть, вместе с тем, *объяснительная*. Собственно научная задача в нормативных науках состоит в объяснении. Их отличие от других наук состоит не в том, что их задача лежит не в объяснении фактов, а в том, что значительная часть фактов, подлежащих их объяснению, носит характер норм и оценочных суждений. Вследствие действительной тесной естественной связи между установлением фактов и их объяснением последнее в нормативных науках содействует отысканию правильной формулировки норм и оценочных суждений. Поэтому, хотя и могут существовать чисто объяснительные науки, которые, как, например, механика, физика или психология, нисколько не интересуются различением фактов по их ценности, однако, не может быть никакой научной дисциплины, которая могла бы вполне отказаться от *всякого объяснения* фактов. Нормы и оценочные суждения, основание, цель и связь которых не-

известны, представляли бы собою или изречения оракула, или пустые фразы, но ни в каком случае не научные законы.

5. Философия, взятая в целом, в той же мере, как и отдельные философские отрасли, в которых играют роль оценочные суждения, естественно, не может быть специфической наукой о ценности. Где оценочные суждения привходят в нее, там они отличаются от соответствующих оценочных суждений специальных наук своей общей природой, таким образом, в том же самом смысле, в каком вообще содержание философии отличается от соответствующего содержания специальных наук. Однако, так как оценочные суждения вообще без всякого обоснования и объяснения того, что в них высказывается, сами по себе не могут образовать никакой научной задачи, то в вышесказанном выражается лишь та мысль, что философия при изучении мира становится на более общую точку зрения, чем любая специальная научная отрасль. Такое всеобщее изучение нельзя произвольно ограничить на какой-нибудь *одной* из функций, которые должны каким-либо образом объединяться во всяком научном исследовании: всякое научное исследование заключает в себе и объяснение и оценку, и все, что оно может сказать о ценности жизни и о ее отдельных благах, останется до тех пор произвольным немотивированным мнением, пока оно не попытается обосновать свои суждения, пока оно на даст отчета о связи фактов, к которым эти суждения относятся. Выполнить же это философия может, руководствуясь тем, как специальные науки дают единство и правильное распределение своему содержанию. Если, таким образом, понятие философии как всеобщего учения о ценности последовательно развить до конца, то — при условии строгого выполнения требования, что философия должна быть наукой, а не совокупностью необоснованных субъективных мнений — неизбежно признание нами прежде установленного понимания философии: философия должна быть *всеобщей наукой* в том вышеустановленном смысле, согласно которому предметом ее будут принципы и методы познания, так как очевидно, они не могут быть окончательно исследованы ни в какой специальной дисциплине.

6. Однако, как всеобщая наука философия не предшествует специальным наукам, но *следует за ними*: всеобщие принципы и методы познания могут быть добыты из частных применений. С другой стороны, сама, установленная нами, всеобщая задача философии нуждается в

расчленении на различные проблемы, которые она заключает в себе и которые, не поддаваясь разрешению внутри специально-научного исследования, обуславливают существование *частей* философии. Эти части в их логической связи образуют *систему* философии, которая заранее предначертывается через расчленение специально-научных задач. Хотя обособление различных отраслей знания производится не под влиянием логических мотивов, а из практических соображений, все-таки следует ждать, что таким практическим основаниям, по крайней мере, при важнейших расчленениях, соответствуют известные отличительные логические признаки, имеющие свой источник в природе научных проблем. При фактическом разделении научного труда внутри специальных отраслей знания, конечно, не стремятся большею частью дать отчет ни об их связях друг с другом, ни о способе, которым они систематически дополняют друг друга. Однако, ясно, что, после того как отделение специальных наук от философии, почти по всеобщему признанию, в существенных чертах уже закончилось, все они в единстве должны образовать систему, на которой должна возвышаться система философии, как всеобщей науки. Отсюда вытекает первая предварительная задача введения в философию — дать *общую классификацию наук*, к которой в качестве существенной составной части принадлежит *систематическое подразделение* философии.

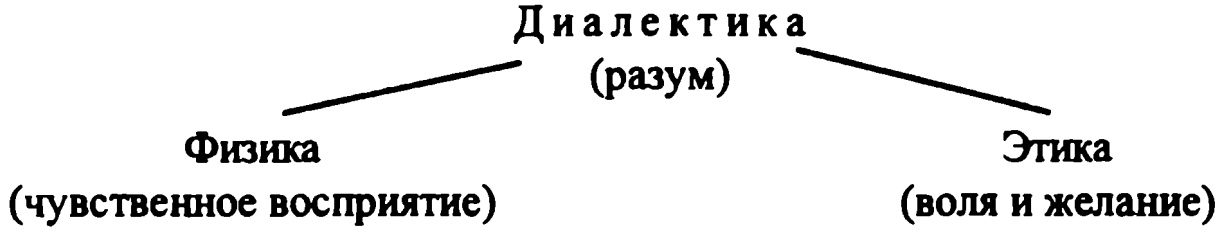
Литература. Виндельбанд. История философии: «Релятивизм есть отказ от философии и ее смерть. Поэтому философия может дальше существовать только как учение об общезначимых ценностях. Она в таком случае не будет больше вторгаться в область специальных наук, к которым в настоящее время принадлежит также и психология. Она не имеет честолюбия познать еще раз уже познанное специальными науками и не чувствует удовольствия составлять из общих результатов специальных наук самые всеобщие. Она имеет свою собственную сферу, свою собственную задачу в тех общезначимых ценностях, которые образуют основу всякой культурной деятельности и скелет всех особенных жизненных благ. Философия будет описывать и объяснять общезначимые ценности только с целью дать отчет об их значении: она обсуждает их не как факты, но как нормы. Поэтому и задачу свою она разовьет как законодательство, но не как произвольный, ею диктуемый, закон, а как закон разума, который она преднаходит и понимает». К тому же вопросу: Wundt. Philosophie und Wissenschaft, Essays, I. Logik, II, Cap. 5. И об отношении объяснительных и нормативных наук — Этика, введение. Сверх того, литература, приложенная к § 1.

II. Классификация наук

§ 5. Исторический обзор главнейших попыток классификации. 1. Классификация наук есть законная задача философии: так как классификация предполагает сравнительный обзор различных областей знания по их содержанию и по их методу, то, очевидно, установление ее не может быть делом никакой специальной науки. Как понятие самой философии, так и содержание этой особенной ее задачи изменяются в ходе времени. В древности классификация наук вполне совпадала с систематическим делением философии, так как тогда философия и наука вполне еще сливались друг с другом. Таких попыток систематического подразделения философии до нас дошло две. Они лежат в основании двух величайших и влиятельнейших систем древности, *платоновской* и *аристотелевской*, и могут рассматриваться в качестве плана, по которому происходило разделение труда в школах этих философов. Эти подразделения прямо не проведены самими философами; они частью лежат в основании расположения материала в их сочинениях, частью дошли до нас через их школы.

Из этих двух первых классификаций науки классификация Платона является оригинальной, аристотелевская же в существенных чертах есть ее дальнейшее проведение. Установленный Платоном принцип, сохранившийся с удивительным постоянством до новейших времен, — принцип разделения научных отраслей соответственно различию *духовных способностей*, которые принимаются в существенных чертах во внимание при различных научных проблемах. Таких духовных способностей три: *познание в понятиях*, совершающееся путем беседы, διαλέγεσθαι, или в форме диалога, или в форме вопросов, которые задает себе мыслитель, и ответов, которые он на них находит; *чувственное восприятие*, посредством которого воспринимаются объекты природы; и, наконец, *воля* и *желание*, которые служат источником человеческого действования с его продуктами. Отсюда вытекают три части науки: *диалектика*, *физика* и *этика*. Это деление в таком виде точно проведено учеником Платона, Ксенократом; однако, и важнейшие платоновские диалоги не

трудно подвести под эту схему: диалоги «Теэтет», «Парменид», «Софист» относятся к диалектике; «Тимей», а также «Федон», ибо понятие души у Платона принадлежит к области природы — к физике; «Государство», «Политик», «Филеб» и «Горгий» — к этике. Указанные три области, однако, не координированы друг с другом; диалектика, как принадлежащая высшей духовной способности, мыслящему разуму, главенствует над другими. Поэтому диалектика входит также в другие две науки, так как только она может доставить совершенное познание как природы, так и норм человеческих поступков. Такое отношение между частями философии можно представить в следующей схеме:



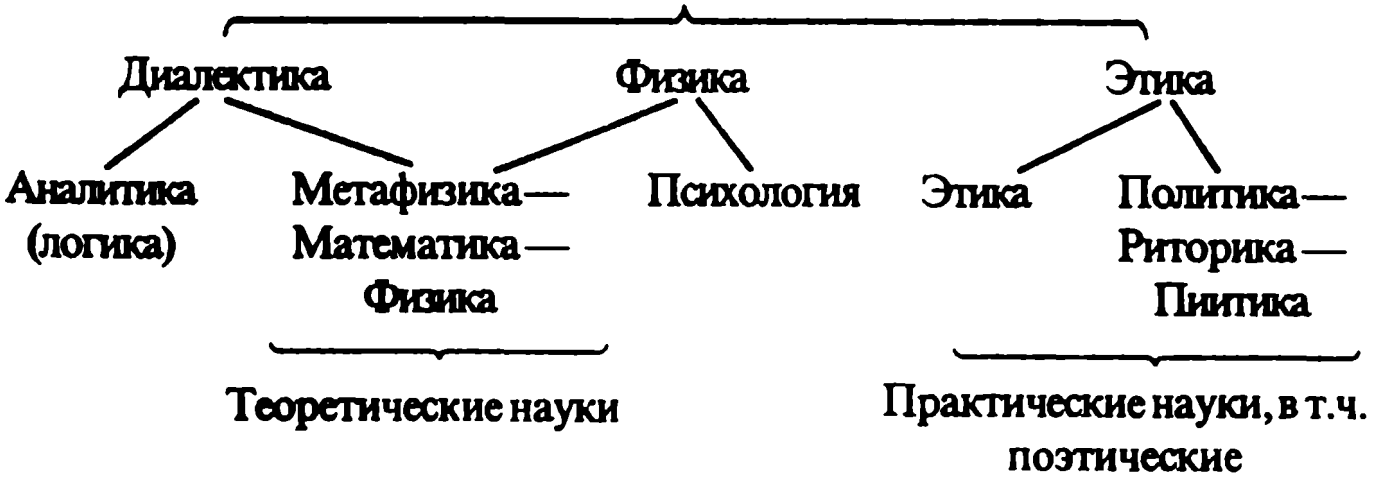
Без сомнения, такое подразделение науки уже и по отношению разделения труда среди платоновской академии неполно. Однако, если в данной классификации астрономия не выделяется из физики, то это может быть оправдано тем, что в физике Платона космологические вопросы стояли вообще на первом плане. Этика и политика у Платона также образуют постольку одну область, поскольку индивидуальная добродетель приобретает свое содержание главным образом через отношение к государственной жизни. Неполнота рассматриваемой нами системы более, кажется, сказывается в том, что в ней не отводится никакого места математике, которая между тем вместе с астрономией была любимейшим предметом в платоновской академии. Однако, с одной стороны, математика по своему содержанию образует существенную составную часть физики, так как космос у Платона мыслится вполне подчиненным математическим законам; с другой стороны, математический метод может рассматриваться вообще как применение диалектического метода.

2. По сравнению с системою Платона аристотелевская классификация характеризуется более развитым разделением труда. Конечно, трудно установить классификацию, которая соответствовала бы вполне взглядам самого философа, ибо, хотя в сочинениях Аристотеля нет недостатка в замечани-

ях об отношении и расчленении отдельных областей знания, однако, эти замечания не стоят в полном согласии ни друг с другом, ни с системою, проведенною в самих сочинениях Аристотеля. Исходя из этой последней, при помощи установленных самим философом основных законов логического различения, можно открыть у него при установлении классификации два руководящих принципа. *Первый* сводится к разделению научных областей сообразно разделению духовных способностей, что представляет собою платоновское разделение наук по трем направлениям духовной человеческой деятельности: по деятельности разума, чувственного восприятия, воли и желания, — разделение, удерживаемое также и Аристотелем. К указанному принципу Аристотель присоединяет *второй* — классифицирование наук сообразно преследуемым научной деятельностью целям. Через применение этого объективного понятия цели к трехчленному платоновскому делению, основанному на различении субъективных духовных способностей, последнее восходит к *двухчленному делению*, так как диалектика и физика служат *познанию*, этика, напротив того, стремится открыть основные законы *действования*. Поэтому первые в качестве *теоретической науки* противополагаются последней как *практической*. Наконец, по отношению к особенным целям, которые устанавливает для себя научная деятельность, внутри основного трехчленного деления образуются особые подразделения. Так как деятельность разума направляется частью на *анализ* форм и методов познания, частью на исследование принципов самих вещей, то платоновская диалектика у Аристотеля разделяется на *аналитику* (позднее так называемую логику) и *метафизику*. *Физика*, смотря по тому, имеет ли она своей задачей исследование общего мирового порядка и естественных явлений или жизненных процессов, распадается на *физику в собственном смысле слова* и *учение о душе* (психологию), причем последняя, изучая часть общего мирового порядка, остается подчиненной физике в широком смысле слова. Однако, подобное расчленение наук у Аристотеля случайно скрещивается с другим, находящим свое место в замечаниях к метафизике, а не в порядке сочинений этого философа: по этой классификации физика в качестве учения о чувственно воспринимаемых вещах распадается на *математику*, изучающую неподвижное и неизменное в этих телах, и на *физику в собственном смысле слова*, изучающую их движения и изменения. Обеим им противополагается *метафизика* как учение о духовных принципах вещей или о нетелесном и неподвижном, каковое учение в силу того, что

предмет его представляет собою последнее основание всякого бытия и возникновения, также может быть названо *теологией*. В этом подразделении математика таким образом является, с одной стороны, как часть физики, с другой стороны, как посредствующее звено между нею и метафизикой, ибо фактически Аристотель обсуждает математические принципы также в своей метафизике. Важное значение, наконец, имеет в системе Аристотеля разделение *практической* философии на особые отделы соответственно целям. Практическая деятельность, направленная вовне, распадается на *действование* (πρᾶξις), цель которого — деятельность самого действующего субъекта, и на *производство* (ποίησις), имеющее своей целью объект, который должен быть создан. Поэтому практические науки распадаются на *практические* в тесном смысле слова и на *поэтические* или *художественные*; первые, смотря по тому, является ли в них предметом исследования индивид или целое государство, распадаются на *этику* и *политику*. К поэтическим наукам из сочинений Аристотеля могут быть причислены *поэтика* и *риторика*, из которых последняя, однако, вследствие ее соотношения с деятельностью мысли тесно связывается с логикой, а ради ее применения к общественной жизни — с политикой. Исходя из трехчленного платоновского деления, как основы аристотелевской системы, мы получим следующую схему ее классификации:

Классификация Платона



Аристотелевская классификация

3. Аристотелевская система наук на многие столетия определила ход научного развития; содержавшееся в ней разделение наук продолжило господство аристотелевской философии на очень долгое время. Логика и мета-

физика, физика и психология, этика и политика, риторика и пиитика остаются вплоть до XVIII столетия обычными дисциплинами, изучение которых в университетском преподавании предшествовало изучению специальных наук. Для разделения же самой философии в тесном смысле слова на отдельные области система Аристотеля во многих отношениях сохранила свое руководящее значение даже вплоть до наших дней. Если физика и называется в настоящее время более общим именем «философии природы», то изучение философии, литературное знакомство с нею и поныне ограничивается теми областями, которые отвели ей великие греческие философы.

Напротив того, уже с начала нового времени зарождается убеждение в недостаточности этой системы для удовлетворения требований специальных областей знания, именно быстро развивающихся естественных наук. Является вполне невозможным различные проблемы, возникшие в XVI—XVII столетиях в механике, оптике, астрономии, географии и вскоре также в химии, физиологии, науке о растениях и животных, соединить в *одном* понятии физики. Однако, и в других областях знания система Аристотеля оказалась совершенно недостаточной: в ней нет места ни для истории, ни для языкознания и т. д. Таким образом возникает, как выражение этой ощущаемой специальными науками потребности в более широком и полном расчленении понятий, новая великая классификация, которую установил Фрэнсис Бэкон первоначально в 1605 году, потом в более развитом виде в своем сочинении «De dignitate et augmentis scientiarum»*, явившемся в 1623 году. Эта классификация приобрела такое же каноническое значение для науки нового времени, какое имела аристотелевская для науки средних веков. Не только расчленение Бэконом всех главных областей знания, правда, частью под другими именами, и определение их по их задачам имеют значение в существенных чертах для настоящей системы наук, но также и логическая основа его классификации в целом осталась нетронутой вплоть до начала XIX века. Эта основа состоит опять в значительной степени, конечно, в модифицированном применении платоно-аристотелевского принципа расчленения областей знания сообразно различию духовных способностей. Однако, между тем как этот принцип в древних классификациях имел *объективное* значение, ибо области знания здесь различались друг от друга сообраз-

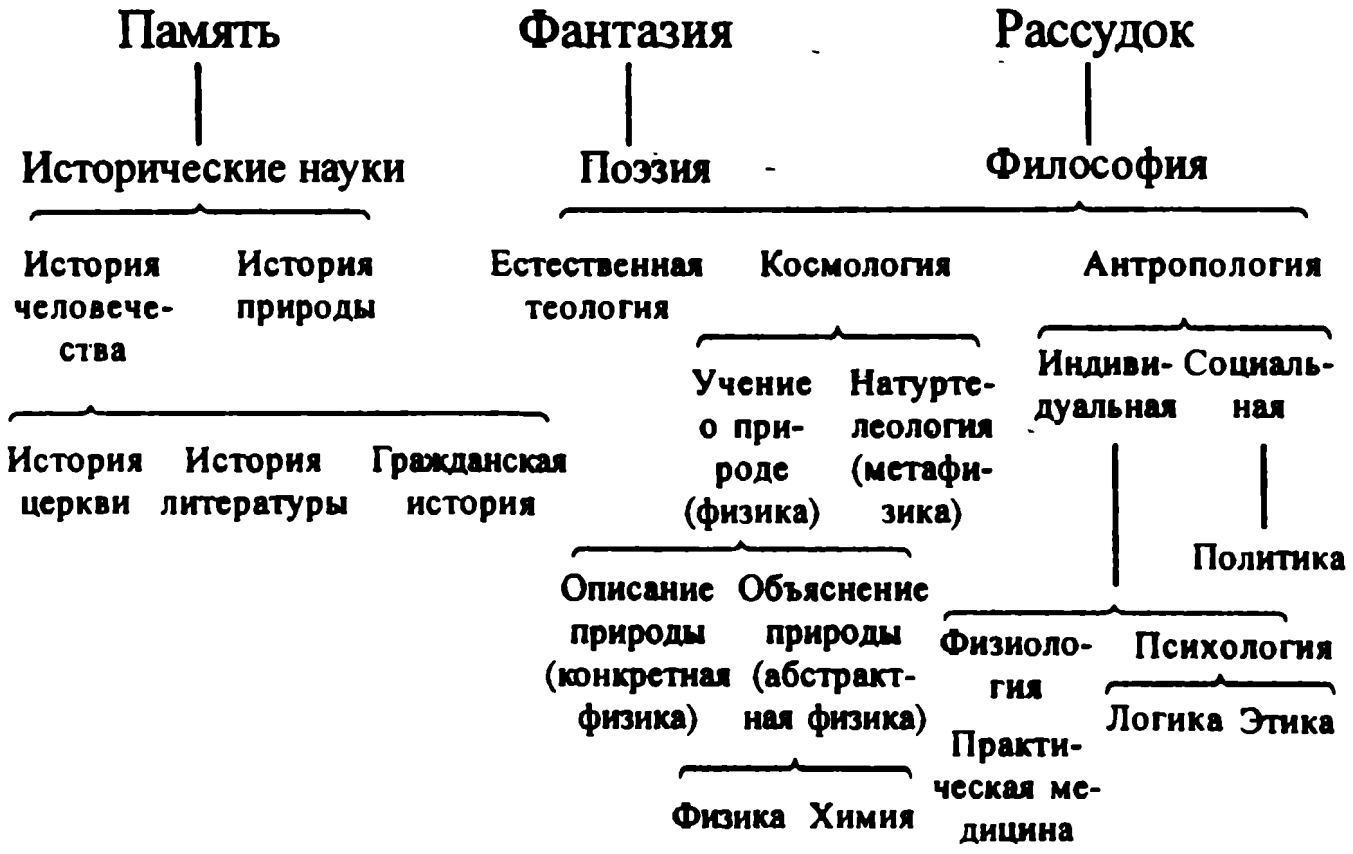
* О достоинстве и приумножении наук (*лат.*)

но различию тех духовных деятельностей, *продукты* которых должны были образовывать содержание отдельных наук, у Бэкона он является *вполне субъективным*, так как Бэкон различает науки друг от друга согласно различию духовных деятельностей, которыми мы пользуемся при разработке отдельных родов проблем. Так как каждая научная деятельность есть деятельность *интеллектуальная*: воля, желание и действование отнюдь не функции познания и, следовательно, не должны иметь никакого отношения к научному познанию, то для Бэкона совершенно утрачивает значение признак разделения наук, необходимый для выделения этики Платона и практических и поэтических наук Аристотеля. Все науки в совокупности образуют, по его мнению, «globus intellectualis» — интеллектуальный мир; каждая наука имеет свою теоретическую задачу. Только по разрешении этой задачи можно перейти к практическим применениям научных знаний. Очень высоко ценя такие применения и пользу, которую наука через них доставляет для жизни, Бэкон, с одной стороны, сузил аристотелевское понятие практических наук, предположив для каждой практической или технической дисциплины теоретическую в качестве ее основы, а, с другой стороны, расширил, допустив в принципе для каждой теоретической, по крайней мере, для тех из них, которые относятся к объяснительным, называемым им «философскими», дисциплинам, соответствующую возможную практическую науку. Так, теоретической физике соответствует техническая; теоретической химии — техническая химия; анатомии и физиологии — практическая медицина; теоретическому учению о человеческом обществе — практическая политика.

Эта мысль о всепроникающем отношении теоретической науки к подчиненной ей, применяющей ее к жизни, дисциплине представляет собою одну их самых плодотворных мыслей бэконовской системы. С гениальною прозорливостью Бэкон придал противоположности теоретического и практического, установленной Аристотелем, новый смысл, приобретший в вопросе о взаимоотношении науки и жизни основное значение для новейшего научного знания. Вследствие этого, классификация наук является для Бэкона *чисто теоретической* задачей, ибо у него практические области прямо присоединяются к соответствующим теоретическим, основания же подразделения составляют теоретические проблемы. Бэкон, в качестве таких оснований для классификации, выбрал те духовные способности, которыми мы пользуемся при разработке научных вопросов; естественно, они могли

быть только *теоретическими* способностями, интеллектуальными деятельностями различных родов. Следовательно, вопрос о классификации наук переносится в *психологию*.

Психология знает *три* главных формы интеллектуальных деятельностей: *память*, *фантазию* и *рассудок*, которые, хотя сами по себе и являются всегда неразлучно все вместе, однако, могут действовать при этом в различной степени. Поэтому у Бэкона мы и находим трехчленное деление наук. Памяти соответствует *история*, фантазии — *поэзия*, в которой Бэкон исключительно видит изображение познанного в созерцательных и символических формах; рассудку — совокупность *объяснительных* наук, называемых им одним именем «философия», в применении какового термина еще сказывается перешедшее из древности и до начала нового времени сохранившееся тождество философии и науки. Для дальнейшей же группировки наук внутри этих областей Бэкон пользуется различием самих объектов. Таким образом, заменяя употребляемые Бэконом большею частью устарелые наименования употребляемыми ныне в соответствующем смысле, можно представить его классификацию в следующей схеме:



4. Нельзя отрицать, что эта классификация покоилась на удивительно точном для своего времени знании главнейших областей современной

ей науки и что она в существенных частях правильно отграничила друг от друга эти области. Так, если говорить только о главнейших, то отграничения политической истории от истории литературы, описания природы от понимания ее, физики от химии, физиологии от психологии и до сего времени имеют важное значение для разделения наук. Живым свидетельством того, что система Бэкона соответствовала в общем действительному состоянию современной ей науки и далеко опередила свое время, служит тот факт, что французский математик и философ д'Аламбер, предприняв в 1756 г. в своем знаменитом введении в большую французскую энциклопедию в первый раз после Бэкона новую классификацию наук, в целом удержал бэконовскую систему, в иных местах улучшив и дополнив ее. Так, он прежде всего удержал главное разделение наук на три области соответственно трем духовным способностям человека: памяти, фантазии и рассудку. Ставя себе целью установить не просто классификацию наук, но классификацию наук и нскусств, д'Аламбер, сообразно этой своей расширенной задаче, изменяет только порядок в системе Бэкона. На первом месте он ставит память и разум, как две специфически научные деятельности, а за ними фантазию, как орган искусства, причем он поэзию дополняет прочими искусствами и освобождает их из подчиненного отношения к науке. Оставляя в стороне классификацию искусств, как нас здесь совсем не интересующую, мы находим в системе д'Аламбера подразделение всей совокупности наук на две части: на *историю* и *философию*. Дальнейшее же расчленение этих обеих областей у него остается таким же, как и у Бэкона, с единственным различием в том, что он пытался в своей системе отвести соответствующее место для *математики*, почти совершенно игнорируемой его предшественником; он причислил ее к естественным наукам и поставил в тесную связь с механикой, астрономией и физикой, ибо он считал чистую математику (арифметику и геометрию) *абстрактными* естественными науками: число, величина и пространство, по его мнению, — общие свойства вещей.

5. Таким образом, классификация Бэкона в несколько измененной форме сохранилась вплоть до начала XIX столетия. Однако, *двойной недостаток*, непосредственно присущий ее основному принципу, не мог долго оставаться скрытым. Первый недостаток состоял в том, что взятое из древней философии разделение наук сообразно духовным способ-

ностям в том *субъективном* смысле, какой придал ему Бэкон, заключает в себе одностороннюю оценку различных научных деятельностей. Это же необходимо порождает и дальнейшую ошибку — разделение друг от друга неразрывно связанного и соединение разнородного в одну область. Так, историю, во всяком случае, недостаточно определить как «науку памяти», между тем как история природы стоит в тесной связи с прочими естественными науками, а политическая, церковная история и история литературы — с другими науками о духе, как то: теологией, этикой и политикой; обе части так называемой истории в системе Бэкона едва ли имеют какое-либо иное отношение друг к другу помимо общего понятия, выраженного в слове «исторический процесс», т. е. последовательность известных событий. Помимо этого ошибка, вкравшаяся у Бэкона в главный принцип деления наук, вызвала еще и дальнейшие неправильности: при переходе к более частным подразделениям системы принцип деления изменяется, переходя частью в принцип деления по объектам, частью — по целям научного исследования.

Возможно, что вследствие соображений такого рода в начале XIX столетия и возникли две новые грандиозные попытки классификации наук, которые независимо друг от друга впервые отвергли прочно утвердившийся со времени Платона принцип классификации и пытались систематизировать науки исключительно по объектам. Одна из этих классификаций, принадлежащая Иеремию Бентаму, юристу и моралисту-философу, появилась в 1829 году; другая принадлежит физику Амперу, известному своими исследованиями об отношении магнетизма и электричества, она появилась в 1834 году. Оба они находились, по-видимому, под влиянием великих систематиков в области естественной науки XVIII и начала XIX столетий, Линнея, Жюссье и Декандоля. Особенно, кажется, на эти две новые системы классификации оказал большое воздействие, рядом с разделением наук по *объективным* признакам, строго проведенный Линнеем и Декандолем при их ботанических классификациях, принцип *двучленного* расчленения. Однако, эти классификаторы следовали за указанными естествоиспытателями и в другом отношении, они именно считали себя призванными изобрести новую номенклатуру наук. Особенно Бентам в этом отношении зашел слишком далеко. Что в системе растений Линнея, стремящейся к точной, проведенной по единому принципу, терминологии для объектов, прежде не имевших точных и оп-

ределенных названий, было требованием необходимости, то в данных системах классификации явилось грубым недостатком, сыгравшим в их судьбе роковую роль. Едва ли было бы желательным, чтобы такие науки, как математика, физика, химия и др., переменили свои, давно упрочившиеся за ними, наименования на предложенные Бентамом позологию, физиургию, стехиодинамику и т. д. Эта-то неудачная терминология и лишила данные системы, несмотря на весь авторитет их творцов, почти всякого влияния на науку. Последнему также содействовали произвольность многих из предлагаемых ими разграничений, не соответствующих действительному разделению труда в науке, и, предпринятое ими часто лишь из-за любви к логическому схематизму, введение в классификацию наук чисто механических искусств, как то: орфографии, алфавитики, пантомимики и др. На искусственность данных систем классификации указывает также тот факт, что Ампер через последовательное двучленное деление двух своих главных научных областей, космологии и ноологии (науки о духе), дошел до установления восьмидесяти четырех подчиненных областей.

6. Однако их основная мысль — строгое установление принципа деления наук по объектам — знаменует значительный прогресс по сравнению с предшествующими им попытками классификации; вытекающее же из этого нового принципа классификации подразделение всех наук на две большие отрасли — на *науки о природе* и *науки о духе* — имеет чрезвычайно важное значение. Естественные науки уже давно завоевали себе самостоятельное положение; такого положения не достигли еще науки о духе. Новое общее понятие для них, одновременно возникшее в обеих указанных системах классификации, независимо друг от друга, однако служило признаком того, что в науке начало зарождаться сознание их тесной взаимной связи друг с другом. Тот факт, что деятельности историка, филолога, теолога, юриста, политэконома многократно перекрещиваются друг с другом и теснее связаны между собой, чем, например, с деятельностью астронома, физика, химика и т. д., должен был, собственно говоря, бросаться в глаза с того момента, когда специальные отрасли знания стали действительными науками. Причиною же того, что сознание этого факта относительно поздно нашло себе выражение в общем имени «науки о духе», является преимущественно *практическая* тенденция отдельных из этих наук, как то: теологии, юриспруденции, по-

литической экономии, преследующих еще притом специфически различные цели; к тому же среди наук о духе не было общепризнанной главной дисциплины, могущей служить общей основой для других, аналогично тому, как в области естественных наук такою основою служила физика. Однако, несмотря на это, чувствовалась общая потребность в выделении «наук о духе» в одну самостоятельную отрасль знания; доказательством этого может служить уже то, что раньше, чем еще Бентам в Англии, а Ампер во Франции установили общее понятие для данных наук, в Германии Гегель уже в своей, впервые появившейся в 1817 году, «Энциклопедии философских наук» разделял общее содержание знания на логику, натурфилософию и философию духа, причем логику он рассматривал как абстрактную основу обеих других отраслей знания, изучающих совместно всю совокупность человеческого бытия. Система Гегеля при установленном им для своих умозрительных построений отношении к эмпирическим наукам вполне, вместе с тем, имела характер классификации всех наук, главные же расчленения натурфилософии и философии духа в существенных чертах соответствовали отдельным действительно существующим естественным наукам и наукам о духе.

7. Почти одновременно с дуалистическими системами классификации Бентама и Ампера выступает новая, исходящая совершенно из другой точки зрения, попытка классификации. Ее положил Огюст Конт в 1830 году в основу энциклопедического обзора наук в своем «Курсе положительной философии» (1830—1842 гг.). Конт вполне соглашался с двумя указанными системами классификации в том, что недопустимо классифицировать науки соответственно человеческим духовным способностям. Такое деление казалось ему шатким просто потому, что все существенные духовные способности человека при каждом научном труде обычно действуют сообща. С другой стороны, со своей точки зрения он не мог положить в основу классификации наук разграничение их по изучаемым ими объектам, ибо в последней инстанции все объекты научного исследования — *естественные объекты, тела*, которые хотя и различаются друг от друга известными свойствами, однако, по своим основным качествам сходны между собой. Из этих обоих условий, из единства природы научной деятельности и из единства природы всех объектов научного исследования, вытекают для Конта, в отличие от дуалистических классификаций, *монистическая* система и *линейный* порядок наук. В

этой системе должны предшествовать всем другим и рассматриваться в качестве их основы те дисциплины, которые изучают *самые общие*, всем телам присущие свойства: это — *математика,* которая, в свою очередь, сама распадается на абстрактную и конкретную части, на *анализ* (общая арифметика), исследующий абстрактные отношения величин, и на *геометрию*, имеющую своим предметом пространственные величины и поэтому, вследствие того, что пространство есть непосредственное качество самих тел, уже принадлежащую, по Конту, к естественным наукам. За геометрией следует наука о движении тел, *механика*, а за этой — исследование мировых тел и мировых систем в их связи — *астрономия*. Ей противостоит, в качестве исследования движений окружающих нас земных тел и их частиц — *физика,* а этой последней — *химия*, исследующая изменения, определенные через качественные свойства вещества. Над последней возвышается *биология*, — исследование индивидуальных жизненных явлений, возникающих на основании физических и химических свойств известных тел; наконец, над биологией, в качестве заключительного члена целого, — учение о соединении многих живых индивидов в общество и об изменениях его, *социология*. Таким образом, Конт установил следующий строго линейный порядок наук:

Анализ
Геометрия } Математика
Механика
Астрономия (с геологией и минералогией)
Физика
Химия
Биология
Социология

Этот линейный порядок наук, по Конту, имеет двоякое значение: он характеризует, если идти в нем снизу вверх, *субъективно* последовательное возрастание абстрактности; если идти сверху вниз, *объективно* постепенное возрастание сложности свойств тел. По мнению Конта, человеческий дух склонен к тому, чтобы раньше познавать абстрактное, чем конкретное, потому что оно более просто и потому, что при изучении сложных свойств предполагается знание более простых и абстрактных. Отсюда следует, что линейная система наук должна быть также системой

их изучения и что, следовательно, рядом с философским значением она имеет и высокое *педагогическое* значение. Правда, можно изучать какую-либо одну науку, не знакомясь с последующими за нею в системе, но нельзя изучить ни одной науки, не зная предшествующих ей в системе. Математик, например, вполне может не изучать астрономии, физики и т. д. и даже механики; химику, напротив, по мнению Конта, необходимо знание и физики, и астрономии, и механики, и математики; социолог же должен в совершенстве изучить, помимо всех этих наук, еще биологию и химию.

8. Как бы насильственно ни обходилась классификация наук Конта с действительно существующими науками, именно, с так называемыми науками о духе, однако, она все же оказала на последующее время бóльшее влияние, чем предшествующие ей дуалистические классификации Бентама и Ампера. Хотя последующее развитие науки и научное образование мало сообразовались с контовским учением об «иерархии наук», зато тем бóльшее действие оказало это учение внутри позитивного направления философии. Здесь именно и возникла, оставшаяся не без влияния на последующее время, попытка улучшения и усовершенствования контовской системы; эта попытка принадлежит Герберту Спенсеру.

Спенсер делает Конту двоякий упрек: во-первых, он смешал всеобщее с абстрактным, во-вторых, не удовлетворил справедливых притязаний психологии на самостоятельность. Результатом смешения всеобщего и абстрактного явилось то, что науки, занимающие высшие места в системе Конта, отличаются более всеобщим характером, а не более абстрактным; явления, изучаемые ими, более распространенные, но не более абстрактные; так, например, астрономия, имея дело с отдельными объектами, конкретнее физики; эта же последняя не абстрактнее химии. Психологию, по мнению Спенсера, ради особенности ее задач следует выделить из биологии, и за ней непосредственно поставить социологию, так как социальные факты гораздо более зависят от психических, чем от биологических свойств людей. В этом пункте Спенсер дальше всего отклоняется от Конта, который, отрицая возможность непосредственного самонаблюдения, требовал для психологии объективного наблюдения и потому считал научную психологию возможной только в форме анализа *физических* свойств, который, как ему казалось, осуществлен во френологии.

Пытаясь устранить недостатки, вкравшиеся в систему классификации наук Конта, и в то же время в целом придерживаясь основной мысли Конта о порядке расположения наук в системе, соответственно применяемой в них степени абстракции, Спенсер пришел к замене линейного порядка наук делением их по *группам*. Таких групп он различает *три*: абстрактную, абстрактно-конкретную и конкретную. Первая охватывает математику и абстрактную механику, вторая — конкретную (физическую) механику, физику и химию, третья — астрономию с примыкающими к ней географическими дисциплинами (географией, геологией, геогнозией), биологию, заключающую в себе, кроме физиологии, ботанику и зоологию, психологию и, наконец, социологию. Расположение указанных трех групп, таким образом, представляет собою постепенный переход от абстрактных к конкретным отраслям знания; внутри же каждой отдельной группы более общие, с более широким объемом дисциплины предшествуют наукам с более ограниченным объемом. Соединение этих двух принципов группирования дает опять линейный порядок в расположении наук по следующей схеме:

Абстрактная группа	Математика Абстрактная механика
Абстрактно-конкретная группа	Конкретная механика Физика Химия
Конкретная группа	Астрология Геология Биология Психология Социология

Хотя в этой системе, благодаря изменению местоположения астрономии и благодаря признанию самостоятельности психологии, и были устранены некоторые несомненные недостатки классификации Конта, однако здесь, также, как и у последнего, все же остаются две главных ошибки: 1) предположение иерархии наук, в которой последующие отрасли все-

гда предполагают предшествующие, как свои основания, — предположение, правда, несколько смягченное расположением наук в группы, и 2) введение социологии в качестве новой науки вместо большого числа фактически существующих, как то: истории, филологии, науки о праве и т. д. Внутри естественнонаучной области еще допустимо до известной степени, что последующие в ряду дисциплины нуждаются в предшествующих как вспомогательных; но введение в подобный ряд психологии и связанная с этим общая мысль об иерархии наук возможны только при допущении, что и психология по своему содержанию и методу относится к естественным наукам. Однако, в таком случае данная классификация уже не будет классификацией фактически существующих наук; она может иметь значение только программы для будущей системы наук, построенной на основании определенных философских предпосылок и требований. Это находит свое подтверждение, как у Спенсера, так и у Конта, еще в том, как они вводят в свою систему классификации социологию. Ибо последняя должна не просто, как у них, в качестве новой науки присоединяться к уже существующим — в подобном смысле некогда уже Бэкон заботился о научных отраслях, в его время еще не существовавших, но она должна, вместе с тем, заменить множество фактически существующих наук, которым тогда будет отказано в праве существования в их настоящей форме.

9. Это произвольное обращение классификаций Конта и Спенсера с фактически существующими науками, основанное на мысли об иерархии наук, неоднократно вызывало возражения. Даже философы, державшиеся во всех иных отношениях родственного Конту позитивного направления, не соглашаются с этим односторонним, заимствованным из отношения естественных наук известного рода, принципом классификации наук; среди них на первом месте следует поставить Джона Стюарта Милля, выступившего против указанного принципа в своей обширной «Системе логики силлогистической и индуктивной» (впервые в 1843 году), сочинении, которое, несмотря на известную поверхность или, может быть, даже благодаря ей, стало одним из самых влиятельных среди сочинений по логике во второй половине XIX столетия.

Милль сам не дал никакой специальной классификации наук. Однако, он подверг исследованию два пункта контовской классификации: положение *математики* и положение *социологии* среди прочих наук. Относительно математики он согласен с Контом, даже он пытается строже про-

вести взгляд последнего. Конт причислял к естественным наукам только геометрию, анализ же он считал простой абстрактной логической подготовкой к ним; между тем Милль придерживается мнения, что все математические дисциплины имеют своими объектами самые всеобщие свойства явлений природы. В этом смысле вся математика для него — абстрактная, но, во всяком случае, в последней инстанции эмпирическая естественная наука: измеряемость, величина, протяжение в той же мере эмпирически познаваемые свойства вещей, как и свет, цвет, звук и т. д. Иное положение занимает Милль по отношению к социологии. Хотя он признает желательность социологии и склонен видеть в некоторых уже существующих дисциплинах, как то в политической экономии, статистике, части общей науки об обществе, однако, он, с другой стороны, энергично защищает самостоятельность других наук, например исторических, опирающихся на волевые действия и их мотивы. Следуя здесь, вероятно, как и во всех других частях своей философии, Бентаму, Милль связывает все исторические науки в одном общем понятии «наук о духе». Последнее выражение преимущественно благодаря Миллю и проникло в новейшую литературу. Если ныне уже оно, хотя и не вполне в той мере, как общее наименование «естественные науки», в немецкой литературе стало обычным понятием, то этим оно обязано более, чем влиянию Гегеля, распространению указанного сочинения Милля. Однако, эти два пункта, в которых Милль, с одной стороны, расширяет систему Конта, а, с другой, суживает и пытается примирить с существующими науками, многими оспариваются. Они касаются, как мы видели, положения математики в системе наук и соединения наук о духе в *единое* целое, отличное от целого естественных наук, и имеют основное значение для разработки научной классификации наук.

Литература. О традиционном разделении философии Платона ср. Z e l l e r. Philosophie der Griechen, II, 1, 2. Abschn. 4; об аристотелевском там же, II, 2, 3. Abschn. 4. Б э к о н. О достоинстве и приумножении наук, кн. II. Д ж о н Л о к к. Опыт о человеческом разумении, кн. 4, гл. 21. Д'А л а м б е р. Очерк происхождения и развития наук. Б е н т а м. Essai sur la nomenclature et la classification etc. (Oeuvres, 1829, III). A m p è r e. Essai sur la philosophie des sciences. 1834. К о н т. Курс положительной философии, I, лекция 2. С п е н с е р. Классификация наук, III-й опыт. М и л л ь. Система логики силлогистической и индуктивной, кн. VI.

§ 6. Три области специальных наук (математика, естественные науки, науки о духе). 1. Три области наук, как показала история попыток классификации, из различных мотивов постепенно сделались относительно самостоятельными частями научной системы: *математика, естественные науки* и *науки о духе*. Однако, из них только естественным наукам удалось к настоящему времени добиться в этом отношении твердого положения. Математика же и до сих пор все еще причисляется к естественным наукам, то в качестве абстрактной ветви их, то в качестве просто вспомогательной дисциплины. Наконец, науки о духе то прямо присоединяются к системе естественных наук, то, если их самостоятельность в общем и признается, оспаривается их название и выраженное в этом отношение к психологии. При таком положении дел необходимо прежде всего подвергнуть критическому исследованию отношение этих трех областей наук друг к другу.

а. Положение математики

2. В противоположность Канту, считавшему математику априорной, построенной на чистых формах созерцания, пространстве и времени, дисциплиною, все позитивистские попытки классификации вообще, от д'Аламбера до Милля и Спенсора, считали подчиненность математики естественным наукам и даже ее принадлежность к ним или во всем объеме или, по крайней мере, частью, именно в тех ее отраслях, которые охватывают геометрию и абстрактную механику, несомненным фактом. Здесь, при нашей задаче — классификации наук, — этот спор естественно не может решаться при помощи философского исследования происхождения математических понятий, но здесь должно математике, как и всякой другой науке, указать место в системе наук единственно по тем признакам, которые обнаруживаются частью в ее отношениях к другим отраслям знания, частью в особенном характере ее задач.

Без сомнения, математика в качестве вспомогательной науки имеет ближайшую связь с естественными науками. Но, во-первых, роль математики не исчерпывается ее значением прикладной науки, во-вторых, применение математики к естественным наукам в принципе отнюдь не исключает применения ее к другим дисциплинам. Оставляя в стороне психологию, в которой со времени Гербарта многократно делаются попытки дать математические формулировки не только психофизическим,

но также и чисто психическим отношениям, и учение об изменениях человеческого общества, политэкономическая теория ценности представляет примеры плодотворных применений математических методов, и даже логика может быть сведена к своеобразному математическому алгоритму. Кто пожелал бы, однако, все эти отрасли наук просто потому, что они допускают применение математических методов, причислить к естественным наукам, тот, очевидно, попал бы в заколдованный круг. Из этого факта с бóльшим правом можно вывести заключение, что, если в других науках, например, исторических, о применении математики теперь и, вероятно, никогда не может быть речи, то это объясняется частью сложностью исторических явлений, частью иными свойствами исторических проблем, и не имеет ничего общего с вопросом об отношении этих дисциплин к естественнонаучным.

3. Гораздо важнее, чем это внешнее отношение, те признаки, которые вытекают из особенного характера математических задач, которые только новейшее развитие математики вполне выяснило и которые, — чему не должно удивляться — были неизвестны д'Аламберу и Огюсту Конту. Существенное различие между математикой и совокупностью прочих наук, принадлежат ли они к естественным наукам или другим каким-либо отраслям знания, как то: истории, филологии, юриспруденции и др., состоит в том, что все эти дисциплины имеют дело с *опытом*, с действительными опытными данными или, по крайней мере, с возможными и поэтому предполагаемыми или предвидимыми фактами. Физика, как и история, стремится описывать и объяснять действительность. Обе, конечно, в интересах такого объяснения могут выходить за пределы непосредственно данных фактов, или строя гипотезы, или предполагая факты, недоступные исследованию. Однако, такие гипотезы и предположения всегда подчиняются двум условиям: во-первых, они должны быть эмпирически возможными, во-вторых, полезными для объяснения действительно данных фактов. Естественные законы, которые не имеют значения в действительном мире, и исторические события, которые никогда не происходили, — фантазия и вымыслы, а не наука. В математике дело обстоит существенно иначе. Она совершенно не скована эмпирической действительностью: всякое образование понятий, подлежащих ее исследованию, остается для нее научной проблемой, безразлично — создается ли это понятие на основании определенных предметов и их

свойств, или оно не соответствует никакому каким-либо образом возможному эмпирическому факту. Таким образом, математика отнюдь не ограничивается изучением тех родов величин, которые могут служить для количественного измерения действительно существующих предметов, но она также изучает те роды величин, которые не годны для такого употребления, однако, при том лишь условии, что понятия их могут быть точно определены, и чисто идеальные свойства их вполне последовательно развиты. Поэтому пространство четырех или сколько угодно многих (n) измерений или многообразие, которое подобно пространственному, но в котором кратчайшим расстоянием между двумя точками будет не прямая, но кривая линия, — в такой же мере проблема математического исследования, как и эмпирическое пространство трех измерений. Математическая обработка понятий начинается с объектов эмпирической действительности, но она не ограничивается этой последней, и мы можем производить логические операции, необходимые для такой обработки, далеко за пределами опыта.

4. Эта особенность математики имеет свое прямое основание в *характере* математической обработки понятий по отношению к объектам опыта. Особенность научного математического труда состоит именно в том, что математика исключительно выбирает известные *формальные* свойства объектов и отвлекает от общего реального содержания таким образом добытые формы. Благодаря такой абстракции, математика при дальнейшей формальной обработке своих определений может идти до любых мыслимых, конструируемых в чистых понятиях форм, не задаваясь вопросом о том, являются ли они еще где-либо формальными свойствами реальных предметов. Отсюда следует, вместе с тем, что *чистая математика* уже в силу этого, ей специально присущего, абстрактно-формального характера не может быть подчинена никакой другой науке; она образует самостоятельную область, — область *формальных* наук, которым все прочие дисциплины, занимающиеся реальным содержанием опыта, могут быть противопоставлены как *реальные опытные науки.*

б. Естественные науки и науки о духе

5. Добытое через обособление математики объединение всех реальных наук в одну группу непосредственно ведет к вопросу, нуждается ли,

и в каком смысле, это второе царство науки, охватывающее полное содержание действительности, в дальнейшем расчленении. Естественные науки уже давно, благодаря известной общности их объектов, обособились в самостоятельную область; подобная же общность объектов существует и для другой части реальных наук; однако, общее наименование «наук о духе», установленное для них в новейшее время, часто оспаривается. Против него возражают, что психология, которая, уже по своему имени, должна считаться основной из наук о духе, в действительности по характеру своего метода принадлежит скорее к естественным наукам, и что таким образом новая область «наук о духе» находит свою основу в естественной науке. Отсюда вполне последовательно заключают, как это и замечается в системе Конта, что психология должна быть подчинена естественной науке, — заключение, не согласующееся с самостоятельным значением исторических наук. Помимо этого, выражение «науки о духе» оспаривается также потому, что оно, как уже заметил Конт, вызывает мысль о противоположности по отношению к природе, между тем как духовные процессы повсюду происходят в естественных предметах, следовательно, в этом смысле сами принадлежат природе. В виду этих соображений и предлагали в качестве общего названия для рассматриваемой нами области реальных наук наименование «исторические науки» и этим верно характеризовали взгляды, широко распространенные в кругах историков, языковедов и др., потому что отличительный характер фактов, принадлежащих филологии, юриспруденции, народному хозяйству, и прежде всего самой истории, состоит не в проявлении психических сил, которые в каждом культурном явлении находятся во взаимодействии с физическими, а единственно в *историческом* развитии. Но потом и против этого наименования выставляли возражение, что понятие исторического развития слишком обще, потому что оно охватывает также часть природы, внешней человеку, по крайней мере, животное царство, если ставят условием соучастие психических сил. Поэтому в производстве *культурных ценностей* должно видеть признак для разделения задач тех областей, в которых играет роль человеческая деятельность, от задач чисто теоретического объяснения фактов в естественных науках и в психологии, которая принципиальной должна быть подчинена последним. Не в природе и духе, а в *природе и культуре* должно искать основание для расчленения реальных наук на группы.

6. Относительно термина «исторические науки» прежде всего следует заметить, что развитие, т. е. *историю*, имеет все существующее, Солнечная система, Земля, растения и животные так же, как и человечество. Поэтому, если и возможно данное слово ради краткости обычно применять только к человеческой истории, то для систематического разграничения областей знания друг от друга, во всяком случае, не годится такой признак, который, будучи взят в точном смысле, присущ всем разграничиваемым областям. Данное выражение, однако, не просто слишком широко, но также слишком узко: хотя не существует никаких духовных происшествий, которые не предполагали бы исторического развития, однако, вовсе не является необходимостью, чтобы всякий *способ рассмотрения* таких происшествий был историческим. Характерною чертою некоторых из наук о духе является скорее то, что они ограничиваются анализом систематической связи определенных фактов и при этом совершенно отказываются от вопроса об их происхождении. Так, ветвь политической экономии, теория хозяйства, изучает общие явления потребления и производства хозяйственных благ без всякого отношения к особенным условиям их происхождения. Также и данный правовой порядок может сделаться предметом логически-систематического исследования, принципиально различающегося от историко-правового рассмотрения. Поэтому история права не охватывает собою всю науку права, а есть только ее частная дисциплина; то же самое отношение существует между политической экономией и историей хозяйства, грамматикой и историей языка и т. д.

7. Часто пытаются взять в качестве принципа для разграничения научных отраслей тот, которому придают значение уже при обычном понимании отношения между различными отраслями научного знания. Что происходит в природе, то, думают, вообще повторяется бесчисленное число раз, — естествоиспытатель поэтому может подводить факты под абстрактные законы; что, напротив того, исследует история, то происходит только *один раз*; вследствие этого естественная наука есть наука законодательная, и интерес для нее имеет только общее, для истории же, наоборот, только единичное имеет значение, которое она и пытается понять, с любовью погружаясь в него.

Однако чисто *формальный* признак сам по себе совершенно не годится для различения понятий, которые нас прежде всего интересуют

своим содержанием, а не вследствие бóльшего или меньшего объема подводимых под них фактов. Такой признак совершенно не пригоден тогда, когда он фактически оказывается не вполне верным, и даже теми, кто желает его применять, приводится в качестве правила с исключениями. Что касается приведенного выше для разграничения исторических от естественных наук формального признака, то он ложен в двух отношениях. Во-первых, неправильно думать, будто единичное в естественной науке не играет никакой роли. Почта вся геология, например, состоит из единичных фактов: едва ли можно утверждать, что исследование ледниковой эпохи, потому что она, вероятно, была только однажды, не принадлежит к области естественной науки, а подлежит ведению историка. Во-вторых, неправильно также утверждать, что законосообразное, как таковое, не может быть объектом истории. Историки со времени Полибия, поскольку они, по крайней мере, не были простыми хронологами, редко упускали случай указывать на одновременные происшествия и на аналогичные связи событий в различные времена и выводить даже из таких параллелей известные заключения. Можно придавать различное значение сравнительно-историческому способу исследования; однако, право историка пользоваться им столь же мало можно оспаривать, как право естественной науки заниматься иногда, где вынуждают условия, исследованием единичных событий. Однако, даже если в разбираемом нами мнении, как и в большинстве ложных утверждений, по удалении ложного, остается крупица истины, именно, что исторические факты в бóльшем объеме обладают единичным характером, чем естественные явления, то все-таки указанный признак в тех случаях, где он оказывается верным, недостаточен, потому что он — просто *формальный* признак. Как таковой, он равным образом вызывает вопрос, каковы свойства, присущие материальному содержанию явлений, в которых этот высший признак имеет свое основание. При такой постановке вопроса ответ может гласить только, что мотивы действующих лиц в высшей степени зависят от индивидуальных условий и что при взаимодействии бесчисленного числа таких мотивов с внешними условиями исторические события, частью вследствие общего характера *психических явлений*, частью вследствие их сложной природы, необходимо должны обладать более единичным характером, чем естественные явления. Таким образом, если заменить такой формальный признак соответствующим ему реальным, то

мы опять-таки вернемся к наименованию «наук о духе». Но если, наконец, не пожелают признавать этого последнего выражения на том основании, что оно влекло бы за собой неизбежное признание психологии основною наукой всей этой области, между тем как ее настоящее положение не соответствует такой задаче, то такое нежелание было бы не обосновано; из приведенного основания непосредственно лишь следует то, что психология в своем настоящем состоянии не удовлетворяет еще требованиям, с полным правом, предъявляемым к ней; отсюда отнюдь не вытекает необходимости выбирать для расчленения наук заведомо ложный принцип и право отказывать психологии навсегда в способности выполнять то, к чему она призвана соответственно своей общей задаче. Даже, может быть, следует утверждать, что в известной мере незнание того, что в настоящее время психология все же может выполнить, есть причина утверждений некоторых философов, будто тех ученых, которые имеют дело с конкретными явлениями духовной жизни, языковедов, мифологов, историков и т. д., совершенно удовлетворяет вульгарная психология, усвоенная ими на основании практического житейского опыта; напротив того, стремление к научной психологии совершенно лежит вне их интересов.

8. Если, наконец, для наук о духе предлагалось наименование «науки о культуре» по мотивам, подобным вышеприведенным, но при признании, что понятие «история» слишком узко, чтобы охватить в себе все науки о духе, то оно едва ли удачно выбрано. Всякая культура, будет ли она, по первоначальному значению этого слова, относиться к хозяйству страны, или к продуктам индустрии и техники, или, наконец, по переносному его значению, к «духовной культуре», конечно, есть продукт человеческого интеллекта. Однако, не каждый из этих продуктов принадлежит к той области науки, для которой предлагается указанное название. Производительные силы народного хозяйства, машины и химические вспомогательные средства техники и индустрии, входящие в понятие «культуры» в первоначальном смысле слова, мы с полным правом причисляем к объектам естествознания и его прикладных дисциплин. Поэтому при имени «наука о культуре» непосвященный так же мало предположит науку о духе, как при имени культурного деятеля — филолога или историка. Выражение «наука о культуре» таким образом имеет тот недостаток, что оно специальное и притом позднейшее значение слова «культура»,

означающее *духовную* культуру, употребляет в смысле, противоречащем правильному обычному словоупотреблению.

Но если даже допустить это произвольное сужение значения слова «культура», то, во всяком случае, наименование «наука о культуре» оказывается слишком узким, так как оно выдвигает понятие *культурной ценности* в таким смысле, который не соответствует ни практически, ни теоретически его действительному значению. Конечно, историческое развитие во многих случаях направляется на производство или потребление культурных ценностей; однако, не все, что производится в историческом развитии, имеет вообще культурную ценность, и еще менее одностороннее обсуждение вещей со стороны их культурной ценности может быть единственною задачей науки. Наука в гораздо большей мере стремится понимать факты, их связь, и только за таким пониманием, где уместно, может последовать их оценка. Равным образом, поэтому, нельзя определять область науки не признаками самих явлений, которые она изучает, а продуктами, которые из них происходят.

9. Указанные соображения и способствовали появлению термина «науки о духе». Им желали единственно обозначить совокупность тех отраслей научного знания, которые имеют дело с духовным развитием и продуктами человечества. Таким образом, этот термин предполагает различие *духовных* и *естественных* явлений; однако отнюдь не предполагает полного противоположения «тел» и «духов», как неправильно думают, приводя против него и тот факт, что духовные явления происходят в естественных телах. Указанное различие никоим образом не исключает, что явления обоих родов даются в одном и том же чувственном субстрате; оно допускает только, что они — как бы они ни влияли друг на друга — во всяком случае представляют достаточно различных признаков, годных для разделения друг от друга областей знания. Естественно, однако, это разделение допускает многообразные соотношения между отделенными друг от друга областями знания, так как оно в то же время требует единства природы чувственного субстрата всего нашего опыта.

10. Если отдается предпочтение другим терминам перед термином «науки о духе», то это происходит не потому, что отрицают общую связь отраслей научного знания, объединяемых под этим именем «наук о духе», а потому, что в данном термине молчаливо предполагается отно-

шение к *психологии*. Так как основанием связи наук о духе между собою служит их общая зависимость от духовных процессов и явлений, то, естественно, из этих наук не может быть исключена та отрасль знания, которая изучает свойства самих этих процессов, непосредственно данные в сознании. Эта отрасль — психология.

Психология же, утверждают, по своим методам и цели принадлежит к естественным наукам, и поэтому она до сих пор ровно ничего не сделала для так называемых «наук о культуре». Такое рассуждение, однако, в двойном отношении неправильно: во-первых, поскольку оно смешивает не установившееся состояние психологии с ее конечною задачей, и, во-вторых, поскольку оно на основании недостаточного знакомства с действительным состоянием психологии считает общезначимым то понимание этой науки, которое защищается отдельными психологами-метафизиками. Не удивительно даже, что психология в настоящее время, достигнув сравнительно недавно самостоятельного положения, занимается еще элементарными, лежащими во многих случаях на пограничной области психологического и физиологического исследования, задачами; однако, само собою понятно, что по этому настоящему положению психологии нельзя обсуждать ее окончательного назначения. Еще менее может быть дозволено понимание психологии и ее задач с точки зрения некоторых психологов и физиологов, пытавшихся решать психологические проблемы путем выведения психических процессов из физических, как более первоначальных и причинно их обусловливающих. Это понимание есть метафизическая гипотеза, подобная другим, и в философской теории познания она опровергнута с достаточным основанием еще прежде, чем она праздновала свое возрождение в этой попытке сведения психологии к физиологии. Задача психологии как эмпирической науки вообще не определяется метафизическими гипотезами об отношении души к телу, а черпается из *фактов*, на основании которых она возникла. Эти факты суть факты *человеческого сознания* или, выражаясь конкретнее, процессы нашего ощущения, чувствования, представления, наших аффектов, волевые процессы и процессы действий, возникающих из них.

Литература. Положение математики: М и л л ь. Система логики силлогистической и индуктивной: «Число среди других феноменов в строжайшем смысле одно только есть свойство всех вещей. Не все вещи имеют цвет, вес и т. д., но все вещи доступны исчислению». К этому же вопросу W u n d t. Logik, II, 1, 2.

Abschn. Положение наук о духе: P a u l. Principien der Sprachgeschichte, Einl. (рассматривает все науки о духе, как исторические науки, и противопоставляет им психологию, как нормативную науку, дающую масштаб для них). W. D i l t h e y. Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie, 1894 (требует выработки особенных психологических методов для применения психологии в науках о духе). Против всякого применения психологии и против употребления понятия «наук о духе» вообще высказываются: В и н д е л ь б а н д. История и естествознание: «Природа и дух — это есть реальная противоположность»... которая «в настоящее время не может быть признана настолько достоверной и сама собою понятной», чтобы на ней можно было основать классификацию; психология «только по ее предмету может быть названа наукой о духе и в известном смысле основой всех прочих наук этого разряда; но ее метод, ее методическая работа вполне, от начала до конца, тождественны с естественнонаучными»; там же: «Для естествоиспытателя отдельный даниый объект его исследования, как таковой, никогда не имеет научной ценности... для историка же задача состоит в том, чтобы вновь воскресить к идеальной действительности любые образы прошлого в их индивидуальной форме». Р и к к е р т. Науки о природе и науки о культуре: «Только в редких случаях естественная наука рассматривает что-либо однажды происшедшее, и то в отношении к логической структуре сюда относящегося понятия, так сказать, «случайно»; там же: «Должно заметить себе, что в выражении «духовные ценности» нужно обращать внимание не на «духовные», а на слово «ценности». В таком случае уже психическое не нужно более в качестве признака разделения природы от культуры»; там же: «Психология, которою занимаются художники, не имеет ничего общего с рацнональной наукой, изучающей душевную жизнь, кроме общего имени... С психологией, которой пользуются историки, дело обстоит точно так же». Срав. по этому вопросу W u n d t. Logik, II, 2, cap. 1 und II, и относительно вульгарной психологии в исторических науках: Völkerpsychologie, I, I, p. 15 и во многих отдельных местах.

§ 7. Классификация специальных наук. 1. Вся совокупность специальных наук распадается на две отрасли: на науки *формальные* и *реальные*, соответственно общим, указанным нами при выяснении положения математики среди других наук, признакам, присущим той и другой группе. При этом формальные заключают в себе чистую математику во всех ее разветвлениях (арифметику, геометрию, теорию функции и в качестве самой общей области — учение о множествах); к реальным же принадлежит совокупность *опытных наук*. Этот класс реальных наук распадается на два подразделения: на *естественные науки* и

науки о духе.

2. Каждая из обеих последних областей наук, в свою очередь, может быть по общим принципам расчленена на две группы: субстрат исследования могут образовывать или известные, связанные общими признаками, *процессы*, или же определенные, добытые одним и тем же путем через сравнение, понятия *предметов* или *продуктов*, благодаря своему продолжительному существованию приобретших объективный характер. При этом особенности способа возникновения естественных продуктов, с одной стороны, и продуктов духа, с другой, обусловили то, что первые преимущественно подводятся под понятие предмета, вторые — под понятие продукта: в природе каждый отдельный предмет обычно выступает перед нами, как уже вполне готовый, и только исследование, углубляясь в него, учит нас понимать его также с точки зрения происхождения. Напротив того, объекты духа большей частью гораздо непосредственнее возбуждают вопрос об их происхождении. Однако, как бы тесно это различие ни связывалось с особенными свойствами природы и духовной жизни, оно всегда по своей сущности второстепенно, и, при более общем применении понятия объекта, можно поэтому произведения Гомера с таким же правом назвать духовным объектом, с каким правом горный кристалл — естественным объектом. Также для общего понятия объекта не играет существенной роли то обстоятельство, что объект истории — индивидуален, объект же природы — родовое понятие, охватывающее бесчисленное множество отдельных объектов.

3. То обстоятельство, что каждый предмет природы или духовного мира может рассматриваться, с другой точки зрения, как продукт, и каждый продукт — как предмет, обусловливает со своей стороны то, что в настоящей системе реальных наук в обоих подразделениях между отраслями наук, изучающими процессы природы и духа, и теми, которые имеют своим содержанием предметы или продукты, вдвигается *третья* группа наук: она составляется из тех дисциплин, которые имеют дело с *возникновением* и *развитием* продуктов природы и духа. Эти области состоят в сущности из применения учений о процессах к предметам, так как они имеют специально дело с такими естественными или духовными процессами, которые, сменяясь в определенной последовательности, произвели предметы естественного или духовного миров.

4. Поэтому в обоих подразделениях дисциплины первой группы, ис-

следующей процессы по их содержанию, можно назвать *феноменологическими*, дисциплины второй группы, исследующей предметы, — *систематическими*, и, наконец, дисциплины третьей группы, которая по своим отношениям должна находиться между двумя предыдущими, — *генетическими*. Мы получаем таким образом следующую схему:

Формальные науки (чистая математика)	Реальные науки				
	Науки естественные			Науки о духе	
	Феноменологические (Физика, Химия, Физиология)	Генетические (Космология, Геология, История развития организмов)	Систематические (Минералогия, систем. Ботаника, Зоология)	Феноменологич. (Психология)	Генетические (История)	Систематические (систематические правовые науки, политич. экономия и пр.)

5. Практическое деление научного труда естественно не укладывается ни в какую логическую схему, и поэтому часто в практических интересах уничтожают границы между отдельными отраслями знания. Так, обычно систематические дисциплины соединяются с соответствующими им генетическими: систематическая ботаника и зоология — с историей развития растений и животных, систематическая наука права и политическая экономия — с историей права и хозяйства и т. д.; или соединяются также, с одной стороны, феноменологические области наук, как, например, химия, с систематическими дополнительными дисциплинами (систематический обзор химических соединений). Бывают, наконец, науки смешанной природы, например, филология, которая по своему общему характеру может быть определена, как «наука о продуктах духа»: она, с одной стороны, из методологических и практических оснований сосредоточивается на изучении только известных продуктов духа, именно литературных, к которым, при более широком понимании понятия, присоединяются художественные произведения, между тем как, с другой стороны, филология захватывает в круг своего исследования и те части истории, которые стоят в более близком отношении к ее объектам. Подобные

возникающие из-за практических мотивов, отклонения не могут, однако, препятствовать тому, чтобы вообще содержащееся в предыдущей схеме логическое расчленение имело важное значение для действительного разделения наук.

6. При этом отношение трех основных групп наук в каждом подразделении с точки зрения их *исторического* возникновения повсюду таково, что систематические дисциплины прежде всего достигают известной разработки, потом к ним примыкают генетические, и, наконец, феноменологические уже после всех достигают более или менее высокого развития. Так, в естественной науке систематическая минералогия, ботаника и зоология уже достигли высокой степени развития, прежде чем возникли геология и история развития организмов, а за этими, в свою очередь, последовали физика, химия, физиология или частью еще должны следовать. В сфере наук о духе точно также систематическая наука права, народного хозяйства и т. д. предшествовали разработке проблем истории права и хозяйства; та же дисциплина, которая здесь соответствует феноменологическим наукам, психология с ее различными подразделениями (индивидуальная психология и психология народов), только что начала развиваться в качестве независимой, обособленной от философии, специальной науки.

Но это отношение, имеющее значение для исторического развития наук, в существенном превращается в обратное, когда науки вступают или вступят друг с другом в *логические отношения*, достигнув приблизительно одинаковых ступеней развития. Уже теперь в естественных науках систематические науки вполне опираются на генетические и феноменологические, различные же части истории развития, со своей стороны, опираются на феноменологические, так что физика, химия и физиология в настоящее время признаются уже как последние основы всей естественной науки. Точно также неоспоримо, что систематические науки о духе нуждаются в знании исторического возникновения различных продуктов духа. Только психология не может еще достигнуть положения общей феноменологической основы, причины чего лежат большею частью в недостаточности ее собственного развития.

Само собой, впрочем, понятно, что общее направление логических отношений никоим образом не исключает отношений обратного

рода; последние отношения фактически проявляются в самых разнообразных формах, как необходимые следствия одновременного развития различных областей знания. Так, генетические дисциплины как естественной науки, так и науки о духе получают значительную поддержку со стороны соответствующих систематических наук; и психология рассматривает анализ продуктов духа и их исторических образований как один из наиболее важных вспомогательных источников при исследовании наиболее сложных духовных процессов.

§ 8. Систематическое разделение философии. 1. История научной классификации показывает нам наглядно, как содержание общего подразделяемого понятия постепенно в ходе развития вполне изменилось, так что в конце этого развития предмет классификации стал уже не тем, каким был в начале. С разделения *философии* началась классификация, с расчленением *специальных наук* она закончилась; но сама философия, в конце концов, пропала из системы после попыток со стороны некоторых классификаторов включить ее куда-либо, большей частью, в область наук о духе, в качестве дополнения к психологии, — попыток, которые естественно должны были оказаться вполне негодными, когда обнаружилось, что психология по своей задаче и по характеру своего метода сделалась специальною наукой. Это заключительное упразднение философии из системы специальных наук явилось результатом того хода развития, в течение которого эти науки последовательно отделялись от философии, как их общей матери-науки, и в течение которого постепенно совершенно изменилась задача философии. Когда психология, как последняя из наиболее обширных областей знания, сделалась чисто эмпирической дисциплиной, заполнившей существовавший до того времени в системе специальных наук пробел, — с того самого момента в системе для философии не остается больше никакого места, так как теперь все объекты научного исследования оказались поделенными между специальными науками, преследующими каждая свою особенную ограниченную цель. Но вместе с этим изменением положения философии она получает *новую* задачу, которая находит свое место уже более не в системе самих специальных наук, но в примыкающей к ней *особенной системе философских наук*: оставшаяся на долю философии задача сама по себе лежит вне областей частных

наук, потому что она покоится на *отношениях* и *связях*, в которых стоят друг к другу различные части человеческого знания, как составные части одной и той же системы познания.

2. Из этой отведенной для философии задачи — быть *всеобщей наукой* — вместе с тем вытекают условия ее систематического разделения. Если классификация частных наук исходила из вопроса, какое логическое разделение наук является по возможности соответствующим действительно существующему разделению труда, то для разделения философии нужно исходить из другого вопроса: с каких точек зрения может быть человеческое знание подвергнуто всеохватывающему, сравнивающему и связывающему все частные знания научному исследованию.

Таких точек зрения может быть *две*; они с тем большею необходимостью выступили как единственно возможные, чем больше философия, отделяясь от специальных наук, сознавала свои общие задачи. Первая из этих точек зрения — точка зрения *возникновения* знания. Вопросы, как возникает познание, каковы его источники, признаки его достоверности, границы его царства — все эти вопросы не могут быть разрешены ни одной специальной наукой, потому что они касаются в известной степени всех специальных областей знания и предполагают комбинацию их разнообразных результатов. Таким образом эти вопросы составляют содержание первой главной области философии — *учения* о *познании*. Другая точка зрения, с которой может рассматриваться все содержание человеческого знания, есть точка зрения сложившегося знания. Так же вопрос, каким значением обладают те *принципы* знания, которые, будучи применяемы в различных отраслях знания, не могут вполне и по их ценности для целой системы знания быть исследованы ни одной из специальных наук, и есть вопрос философский: разрешение его предоставляется *учению о принципах*.

Учение о познании и учение о принципах относятся друг к другу аналогично тому, как в системе специальных наук генетические дисциплины относятся к систематическим. Напротив того, в философии нет области, соответствующей феноменологическим дисциплинам: вследствие всеобщего характера философии такая дисциплина невозможна. Однако, ее место заступает частная эмпирическая наука, доставляющая теории познания материал для ее исследований, — *психология*, которая, конечно, поскольку она вступает в более прямые отношения к философскому

учению о познании, чем каждая из других наук, постольку приобретает исключительное положение среди них. Такое положение психологии по отношению к философии имеет свою причину в том, что каждый акт познания есть прежде всего эмпирически данный духовный процесс, который поэтому по своему фактическому характеру является перед судилищем психологии раньше, нежели он будет исследован самою теорией познания со стороны его значения для всеобщего процесса развития знания. Здесь поэтому мнение, рассматривающее психологию вообще, как основу философии, находит свое, конечно, очень ограниченное, оправдание (стр. 18).

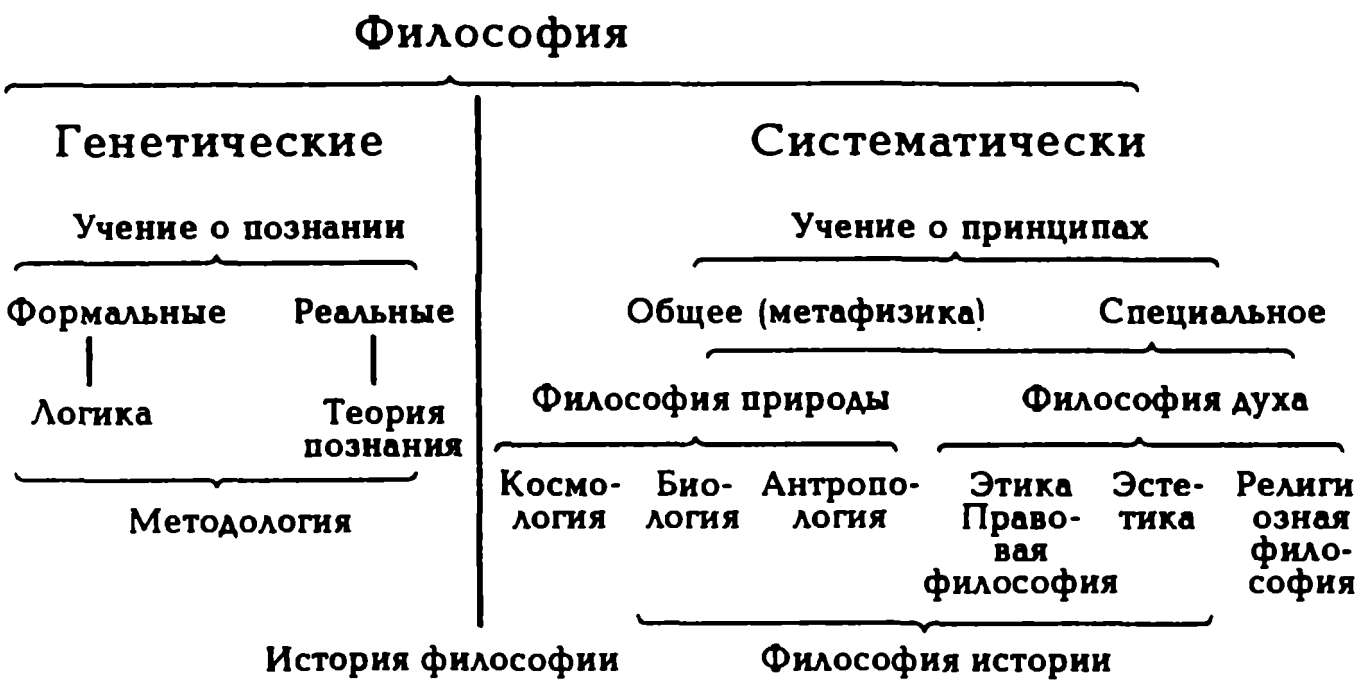
3. Особенное положение между обеими основными областями философии, с одной стороны, и между философией и специальными науками, с другой, занимает *история философии*. По своему содержанию она ближе всего соприкасается с учением о принципах: она преимущественно имеет задачу проследить развитие общих миросозерцаний и определяющих их основных понятий частных наук. По поставленной цели она, напротив того, родственна с теорией познания: ее основная задача, в конце концов, состоит в том, чтобы начертать полный образ развития человеческого познания, как оно исторически происходило. Наконец, по материалу, который она обрабатывает, а также по влиянию, оказываемому ею, она стоит посредине между философией и частными науками: ведь она стремится описывать в их историческом возникновении не просто философские идеи, но также и идеи, господствующие в частных науках, и через это занять положение *всеобщей истории наук*.

4. Из обеих главных отраслей философии генетическую, *учение о познании*, можно опять-таки подразделить на *формальную* дисциплину, изучающую формы и нормы познающего мышления, *логику*, и на *реальную* дисциплину, *теорию познания*. Из них первая образует общую философскую область частных формальных наук, чистой математики, между тем как теория познания соответствует совокупности частных реальных наук. На соединении формальной логики и теории познания покоится третья, уже преимущественно относящаяся к специальным наукам, часть учения о познании: *методология*. Она стремится, с одной стороны, вывести методы, которыми пользуются различные науки, из их применений; с другой стороны, она пытается свести их к логическим нормам и принципам познания.

5. Вторая систематическая основная часть философии, *учение о принципах*, может, сообразно принципу разделения труда, уже господствующему в специальных науках, основу для своего расчленения заимствовать только из главных областей систематического исследования. Поэтому она может быть разложена прежде всего на *общее учение о принципах*, обычно называемое *метафизикой*, и на множество *специальных наук о принципах*. Из них прежде всего противостоят друг другу *философия природы* и *философия духа*. Первая, со своей стороны, распадается на *космологию*, *биологию* и *антропологию*, которые уже более приближаются к специальным наукам, но все еще обладают достаточно общим характером, чтобы претендовать на названия философских. Это относится также и к антропологии, взятой здесь не в смысле физической антропологии, как ее обычно понимают, а в смысле учения о *психофизической* природе человека, в каковом случае она предполагает физиологию и психологию и через это, вместе с тем, образует переходный член к философии духа. Так называемая «физическая антропология» есть специальная естественная наука и притом несамостоятельная, так как она по своему характеру вполне принадлежит к зоологии.

Философия духа уже давно распалась сообразно различию главнейших продуктов человеческого духа на ряд особенных областей, которые, со своей стороны, образуют промежуточные звенья между общим учением о принципах и специальными науками о духе: таковы этика и философия права, эстетика и философия религии. Наконец, особенное, опять-таки в известном смысле посредствующее, положение занимает *философия истории*. Прежде всего она есть специальная область философии духа, подчиненная истории в том же смысле, как этика и философия права, связанные друг с другом по своим задачам, подчинены науке права и истории нравов. Однако, сверх того, последние проблемы истории так тесно связаны с антропологическими, а через это опять-таки с биологическими и космологическими вопросами, что в философском исследовании истории человечества еще раз совокупность систематических областей философии связывается в единстве *генетического* исследования. Вследствие этого философия истории в конце концов выступает в качестве *третьей* генетической области наряду с учением о познании и историей философии.

6. Таким образом, систематическое подразделение философии может быть выражено в следующей схеме:



Конечно, области, намеченные в этой схеме, не определяют окончательно границ для расчленения философских задач. Скорее, специальные цели философского исследования могут вызвать то, что, например, учение о методах естественных наук будет разрабатываться обособленно от методологии наук о духе, этика — от философии права, поэзия — от остальной эстетики; и даже такие выражения, как то: философия физики, геологии, физиологии, техники, языка, государства, общества и т. д. можно было бы не отбрасывать, если бы эти выражения в действительности указывали на исследования, которые пытаются дать более общую связь частных проблем. Поэтому здесь для философии остается возможным разделение труда, причем она, однако, сообразно своей задаче, постоянно должна помнить о связи этих областей с более общими областями учения о познании и учения о принципах.

Литература к §§ 7 и 8. W u n d t. *Uber die Eintheilung der Wissenschaften*, Philos. Studien V, 1 — 89. G r a s s e r i e. De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences. 1893. H. O. L e h m a n n. Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz. 1897. Срав. также литературу к §5.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

Историческое развитие философии

I. Философия греков

§ 9. Общий обзор развития греческой философии.

1. Размышление о мире и его развитии, об источнике и конечной цели нашего собственного существования так же старо, как само человеческое мышление, и встречается везде, где выступает это последнее. Такое размышление проявляется уже и у первобытного человека в форме тех разнообразных воззрений, которые, первоначально касаясь только ближайших житейских интересов человека, с ростом культуры и расширением сношений между людьми захватывают все бóльшие и бóльшие круги и, наконец, во время, еще предшествовавшее возникновению науки, возвышаются до идеи общей связи вещей и единства управления внешним миром и человеческой судьбой. Пробуждению таких воззрений способствовали, действуя сообща, в нераздельном единстве, интеллектуальные и этические потребности, любознательность и стремление к более счастливой жизни, рассудок и фантазия. Результатом всех этих духовных стремлений и сил явился миф. Фантастически, в чувственной и созерцательной форме он отражает житейский опыт человека, его аффекты и стремления, а также его размышление о связи вещей. Из первоначальных образов, созданных под влиянием мгновенных страхов, желаний и внешних событий, мифологические боги постепенно превращаются в антропоморфические прототипы наших собственных как добрых, так и злых действий. С ростом нравственного сознания они становятся мстителями за провинности, позднее также воздаятелями за добро, и одновременно с этим движущими силами природы, охранителями естественного мирового порядка. *Наука* же вступает в историю с того мгновения, когда вместо этой фантастической формы мифологического миросозерцания делается попытка понимания мирового порядка в понятиях и объяснения его. Этот переход к науке в различных культурных центрах

мира происходит весьма различным способом; и способ этого перехода имеет решающее значение для будущего духовной культуры. Так, например, индийская философия, которая во многих отношениях может считаться по происхождению подобной европейской, своим специфическим характером обязана тому, что в Индии процесс разграничения мифологии, религии и науки остался внутренним. Так как забота о науке здесь прежде всего лежала на жрецах, то и дальнейшее образование религиозных и научных воззрений постоянно сообразовывалось с древними традициями, благодаря чему даже в позднейшее время первоначальные мифы здесь сохраняли значение символических выражений чисто религиозных и научных убеждений, уже свободных от мифического элемента.

2. Независимо от индийской философии так же, как и от духовного развития всех других восточных народов развивается западная философия. Если даже некоторые из позднейших греков и усматривали отчасти начало своей философии в египетской жреческой мудрости, то, однако, эти поздиейшие, частью даже основывающиеся на мифах, показания имеют мало достоверности. Конечно, в частных областях знания, как-то в математике, астрономии и медицине, греки могли получить первые побуждения к их разработке от восточных народов, именно из сношений с египтянами, но возникновение *западной философии*, во всяком случае, является вполне продуктом греческого духа, отпечаток которого оно и имеет во всех отношениях. Уже в начале греческой духовной жизни указанный нами процесс отделения философии от мифов совершился совершенно иначе, чем у родственных индийских народностей. Освобождение религиозного и научного мышления одновременно и в непосредственной связи совершается здесь не путем мирного внутреннего развития, но в форме *борьбы*, которую зарождающаяся наука начинает вести против религиозных представлений, вращающихся еще в сфере мифов. Поэтому стремление греческой философии с самых ранних времен направляется не просто на удовлетворение познавательной потребности, но также на замену религиозных, в этическом отношении частью стоящих на низкой ступени, представлений народной веры более чистыми, научно обоснованными представлениями. Люди, предпринявшие эту борьбу, не принадлежали к жреческому сословию, они — *частные* лица, располагающие широким кругом опыта и свободные от предрассудков

при размышлении о мире и жизни. Благодаря этому западная наука с самого начала приобрела отличительный характер, характер *свободного* размышления о проблемах, руководимого только познавательной потребностью и не ограниченного никакими внешними отношениями.

3. В греческой философии можно наметить *три* характерно различных периода развития, которые по своим отличительным признакам соответствуют, с одной стороны, ступеням естественного развития человеческого стремления к познанию, а, с другой стороны, находятся в тесной связи с состояниями греческой духовной культуры, являющимися в некоторых отношениях даже прообразами всякого культурного развития, так как они представляют его общезначимые условия. Поэтому история греческой философии представляет собой общий и, вместе с тем, живой индивидуальный образ духовного развития вообще. Эти три указанные периода по преобладающим в них интересам можно назвать *космологическим, этико-политическим* и *этико-религиозно-философским*. Первый из них охватывает время от VII по V век до Р. Х.; второй, в течение которого впервые через связь антропологического с предшествующим космологическим направлением возникают *универсальные научные системы*, совпадает с V и IV столетиями; третий соответствует культуре *эллинизма* и соединению греческого образования с чуждыми, восточными и римскими, элементами культуры, продолжается с III века до Р. Х. по III век после Р. Х. Первый из этих периодов развития есть исключительно период *натурфилософии*; второй есть период основания универсальных *философских научных систем*; третий период, хотя в течение его и делаются попытки к дальнейшей разработке научных систем, свое оригинальное значение получает только в области *этики* и *философии религии*.

А. Первый период: период натурфилософии (с VII по V век до Р.Х.)

§ 10. Развитие космологического умозрения. 1. Космологическое умозрение VII и VI столетий поднимает вопрос о последнем основании вещей. Для него было само собой понятно, что это основание или начало (ἀρχή) всякого бытия должно быть единым. Таким образом появляется понятие *мирового единства*, которое противостоит мно-

жеству явлений и через которое пытаются объяснить связь этого множества и многообразия, а также закономерность, проявляющуюся прежде всего в самых общих космических процессах, в смене дня и ночи, в движении звезд. Простейшая форма, в которой это понятие является уже у ионийских мыслителей VII столетия, есть понятие *единого мирового вещества*, из которого в вечном движении происходят вещи и в которое они опять превращаются. Это единое мировое вещество в его первоначальнейшей полумифической форме есть вещество, чувственно созерцаемое, наиболее распространенное и, вместе с тем, такое, которое по своим свойствам занимает положение середины, — *вода*. Эта вода у *Фалеса* Милетского не есть неизменное вещество в смысле более позднего философского понятия субстанции; напротив, она есть самое изменчивое из всего существующего, и только поэтому она и есть субстрат всех изменений.

2. От этой идеи — идеи происхождения всех воспринимаемых различий вещей благодаря изменению форм, принимаемых *единым* мировым веществом, — конечно, недалеко уже до мысли, что этим единым субстратом изменений не может быть никакое определенное, отдельное из воспринимаемых веществ, но им может служить лишь неопределенное, безграничное вещество, из которого беспрерывно возникают предметы и в котором они опять исчезают. И действительно, уже у второго из ионийцев, у *Анаксимандра*, возникает представление о *неопределенном веществе*, ἄπειρον, как принципе вещей, причем это вещество, во всяком случае, надо мыслить *качественно* безграничным, таким, из которого в беспредельном разнообразии проистекают свойства предметов. Затем, может быть, нужно считать за попытку примирения указанных взглядов двух ионийцев учение третьего из милетских мыслителей, *Анаксимена*, который сделал принципом вещей опять-таки действительное вещество, но невидимое, и, вместе с тем, самое подвижное, которое вследствие этого могло казаться самым изменчивым, — *воздух*.

3. По всей вероятности, независимо от этих древних малоазиатских ионийцев в нижне-италийских колониях греков выступают мыслители, проникнутые той же идеей мирового единства. Однако, не столько представление единого мирового вещества, общего субстрата, сколько требование единого *правящего миром принципа*, единой *закономерности*, господствующей в вещах, проявляющейся в правильности их распреде-

ления в пространстве и в правильности их движений, руководило *Пифагором* и его учениками при исследовании мирового целого. Они замечали прежде всего правильность в движениях небесных тел и от них пытались перенести эту правильность на земные явления, явления физического и морального миров. Так как они признавали, что закономерность вообще выражается в *постоянном числовом отношении*, то им мировой порядок представлялся в виде господства чисел; и в этом смысле они переносят на мир, как целое, понятие *космос*, первоначально обозначавшее «порядок, украшение». В пространственных отношениях звездных сфер большею частью господствуют те же самые числовые отношения, которые имеют место и в отношениях длины струн гармонических тонов, и поэтому пифагорейцы предполагают их также и в отдельных вещах, приписывая последним числовые свойства. Если, однако, Аристотель говорит о пифагорейцах, что они считали предметы числами, то мы не должны забывать, что им абстрактное число было настолько же чуждо, как ионийцам — абстрактная субстанция. Подобно тому как вообще греки в древний период разрабатывали математику преимущественно в форме геометрии и поэтому стремились арифметические законы представлять в геометрической форме, так и пифагорейцы считали числа чувственно созерцаемыми пространственными фигурами. Это подтверждается теми сведениями, какие мы имеем о пифагорейцах, например, тем, что для них точка означала единицу, прямая линия — два, треугольник — три. Данные выражения едва ли имели символическое значение, скорее математика в свой древнейший период вообще могла мыслить понятие числа только в чувственно созерцаемой форме, и чисто пространственная форма, одновременно арифметическая и геометрическая закономерность, была для нее самой простой и относительно самой абстрактной. Поэтому миросозерцание пифагорейцев, в конце концов, может быть выражено в следующей форме: для них *мировое пространство* имело значение общего субстрата вещей; отдельные вещи мыслились состоящими из правильных пространственных форм, геометрических фигур, на которые разделялось это пространство; всем же движениям в мировом пространстве ими, сверх того, приписывалась постоянная, выражающаяся в простых числах и правильных геометрических отношениях закономерность. При этом, так как пифагорейцы сводят к числовым отношениям не только телесный мир и его законы, например, физичес-

кие свойства веществ, отношения длины струн в шкале тонов и установленные по аналогии с последними расстояния семи планет, но также и социальные отношения и моральные качества человека, например, честь, любовь, житейскую мудрость, благоразумие и т. п., то у них обнаруживается еще наивное смешение чувственного и духовного.

4. Пифагорейцы рассматривали мировой порядок исключительно с его количественной стороны, — в противоположность им в VI веке выступают направления, которые опять-таки, подобно древним ионийским мыслителям, понимают идею мирового единства *качественно*, однако, при этом мировое единство видят не в едином мировом веществе, но в едином *правящем миром принципе*, в едином *понятии*, господствующем над сменой всех явлений. Для *элеатов* таким понятием служит *бытие*, которое остается постоянным при всяком изменении вещей, и по отношению к которому все изменяющееся считается недействительным, простым призраком; для *Гераклита* и его школы — *течение вещей*, само непрерывное изменение, постоянство же для него есть простой призрак. Эти оба понятия — первичные прообразы установленных позднейшей философией понятий «субстанции» и «причинности», которые в этих школах являются в односторонних, взаимно исключающих друг друга формах. Эти понятия представляются еще здесь получувственно, полусимволически, поэтому они все еще обнаруживают известное родство с мировым веществом древних ионийцев: так, элеат Парменид представляет покоящееся бытие в образе в себе замкнутого мирового шара, а Гераклит принцип возникновения — под видом подвижного все пожирающего огня.

5. Все-таки у рассматриваемых нами мыслителей за такими чувственными представлениями стоит общая мысль, хотя еще не вполне очищенная от своей созерцательной формы, мысль о том, что подобные представления являются только выражением закона, господствующего в мире. Это ясно выступает в утверждении элеатов, что остающееся постоянным в изменении есть бытие, а также в учении Гераклита о беспрерывном уничтожении и возрождении вещей через огонь. Делая односторонне принципом мирового порядка постоянство или изменение, оба эти миросозерцания сами закрывают себе дорогу к полному пониманию действительности, повсюду заключающей совместно эти оба момента. Поэтому как элеатское учение, основанное Ксенофаном и Пар-

менидом, у третьего элеата Зенона, так и гераклитовское миросозерцание у его ученика Кратила вырождаются в скептицизм — направление, которое скорее становится в просто отрицательное отношение к обычному миропониманию, чем пытается положительно заменить его другим. Так, Зенон пытается путем диалектических заключений доказать, что движение и множественность вещей — пустые обманчивые иллюзии, а Кратил применяет гераклитовское учение о течении вещей к человеческому познанию, заявляя о невозможности в этом непрерывном движении установить какое-либо понятие.

6. До сих пор идея мирового единства в обеих формах древнейшего греческого умозрения, мыслилась ли она, как единый субстрат или как единый закон вещей, как мировое вещество или как мировой порядок, имели *макрокосмический характер*. Взгляд мыслителей этого периода направлялся на мир, как *целое*, отдельное же явление для них имело значение только в связи с целым. Однако, в V веке, по большей части уже в самой Греции, а не в ее колониях, появляются мыслители, точка зрения которых в существенном отличается от точки зрения предшественников. Они пытаются понять не отдельное явление из целого, но, наоборот, целое из отдельных явлений, сложные явления Вселенной из смешения, форм и движений веществ в простых явлениях: место макрокосмического занимает *микрокосмическое* исследование. С этим тесно связывается и дальнейшее изменение прежнего понимания: чем исключительнее исследование направляется на отдельное явление, тем менее становится возможным разделять идеи мирового вещества и мирового порядка и односторонне, как это было раньше, то одно, то другое полагать в основание объяснения мира. Отдельное явление по своей природе есть *вещество, имеющее известную форму*: в нем понятие субстрата и понятие принципа порядка явлений с внутренней необходимостью сливаются в *одно понятие*. Это вновь возникшее понятие, в котором находит свое выражение микрокосмическая идея, есть понятие *элемента* (στοιχεῖον, как оно называется позднее у Аристотеля, σπέρμα, семя вещей, как оно большею частью называется самими мыслителями). Элемент по своей природе есть формированное вещество: он не только субстрат явлений, но ему, вместе с тем, присуща определенная закономерность, по которой совершаются его действия. Сверх того, для элемента существенно, что он никогда не выступает раздельно от других, а всегда в связи *со множеством разнооб-*

разных элементов. Благодаря этому свойству, микрокосмическое понимание в состоянии объяснить все многообразие явлений.

7. При этом указанное направление, в свою очередь, распадается на *две* ветви, вполне соответствующие разветвлению макрокосмического направления. *Учению о качественно различных элементах* позднейшей школы ионийских физиков, Эмпедокла и Анаксагора, которое может рассматриваться, как дальнейшее развитие учений ионийцев о мировом веществе, противостоит *атомистика* Левкиппа и Демокрита в качестве *учения о количественно различных элементах*. Эмпедокл из Агригента установил четыре независимых качественно различных элемента: огонь, воздух, воду и землю, которые позднее, благодаря Аристотелю, на многие века заняли господствующее среди других элементов положение; Анаксагор из Клазомен, идя тем же путем, каким в физике древних ионийцев шел Анаксимандр, заменяет эти, данные, в определенных чувственных явлениях, первичные элементы неограниченным количеством качественно различных, называемых Аристотелем гомойомериями, частиц, из различного соединения которых только и должны произойти чувственно воспринимаемые явления. Напротив того, получившая свое начало от Левкиппа, разработанная Демокритом атомистика считает вещественные элементы качественно однородными, различающимися между собой только своими количественными свойствами: величиной, тяжестью и фигурой. Поэтому, может быть, не без влияния со стороны пифагорейского учения и, во всяком случае, в согласии с ним атомистика признает, что вещи составляются из телец, имеющих правильную, шарообразную, кубическую, октаэдрическую и т. п. формы. Собственно атомистике, однако, принадлежит утверждение о неделимости этих элементов и об отделении их друг от друга пустыми промежуточными пространствами, в которых и происходят их движения. Кроме того, в атомистике напоминает пифагореизм *общее* представление мира, по которому движения небесных тел должны состоять в равномерных круговых движениях. Однако, и здесь также атомистики заменяют общую идею мировой гармонии представлением механической закономерности, признавая, что атомы в мировом пространстве при своем падении, вследствие столкновения более тяжелых из них с более легкими, производят *вихреобразное движение*. Это представление о происхождении великих космических движений, как и учение об образовании материи из атомов, оказало большое влияние даже и на новейшую натурфилософию.

8. С этой противоположностью качественно различных и количественно различных элементов связано еще дальнейшее различие этих последних разветвлений космологического умозрения, которое имело решительное значение для их последующего влияния на дальнейший ход развития философии. Учение о качественно различных элементах вообще нуждается в принципе, производящем смешение и разъединение элементов; и оно понимает этот принцип, конечно, по примеру человеческих поступков, как *духовный*: любовью и ненавистью называет Эмпедокл признанные им в качестве принципа противоположные силы; разумом, νοῦς, называет Анаксагор общую причину возникновения, указывая этим на целесообразность вещей. Таким образом, из учения о качественно различных элементах возникают *дуалистические миросозерцания*, в которых телесный и духовный мир основываются на различных принципах, причем духовное, вместе с тем, является господствующим. Атомистика, напротив того, все объясняет из вещества и из движения атомов: кроме самих элементов и их свойств она не нуждается ни в каком другом принципе. В этом смысле она — *монистическое* и *материалистическое* воззрение. Однако она материалистична не в том смысле, какой мы ныне придаем этому слову: правда, она считает дух состоящим из атомов, но она не отрицает его самостоятельного существования.

В борьбе миросозерцаний, выступившей на сцену в этих последних отпрысках космологического умозрения, первоначально одержало победу дуалистическое учение об элементах. К нему примыкает натурфилософия Платона и Аристотеля. Атомистика же Демокрита опять возродилась к жизни только в более позднее время в руководящих предпосылках новейшей естественной науки.

Б. Второй период: век универсальных научных систем

§ 11. Возникновение этической проблемы (софисты и Сократ). 1. Второй период греческой философии, охватывающий V и VI века до Р. Х., в противоположность одностороннему космологическому направлению предшествующей философии, начинается также односторонне, а именно постановкой *антропологических* проблем. На-

турфилософское мышление достигло границ, за которые оно в то время не могло выйти. Политическая жизнь, начавшая развиваться в греческих республиках, выдвинула новые, более близкие к человеку интересы. Наивное стремление к мировому познанию вытесняется стремлением индивида влиять на политическую жизнь страны. Вопросы о смысле и значении мирового порядка сменяются вопросами о происхождении и цели гражданского общества, о достоверности человеческого познания и о значении человеческих поступков.

Закон *Протагора* — человек есть мера всех вещей — лучше всего характеризует происшедшее изменение в интересах. Новые проблемы находят для себя приют первоначально у тех мужей, которые, идя навстречу потребности времени, выступали преимущественно в Афинах в качестве учителей всех наук и искусств, требующихся для деятельного участия в общественной жизни, — у *софистов*. Последние уже более не являются независимыми друг от друга мыслителями, пытающимися понять мир и его развитие, но новым сословием, которое, занимаясь обучением красноречию и пользованию логическими аргументами, как искусствам, естественно в этом своем деле руководилось не чистым стремлением к истине, но стремлением блистать и побеждать в словесном споре. Характерными для этой философии, самим софистам продиктованной окружающими их условиями и их положением в жизни, являются по отношению к вопросам теоретического значения *эмпирико-скептическая*, по отношению же к вопросам практического действования — *утилитарно-эгоистическая* точки зрения. Содержание и объем нашего познания всецело определяются нашими собственными чувственными восприятиями; эти же, будучи субъективно изменчивыми, отнюдь не могут произвести общезначимого знания. Также наша деятельность всегда определяется минутными нуждами. Поэтому *истинно* то, что кажется истинным индивиду; *хорошо* то, что служит его выгоде.

2. Против этой доктрины софистов выступает *Сократ*. Занимаясь обучением других не в качестве выгодного для себя занятия, но, подобно мыслителям предшествующего времени, исследуя вопросы о смысле и значении вещей из чистого стремления к знанию и собирая вокруг себя учеников путем возбуждения в них свободного интереса к этим вопросам, он прежде всего вступил в борьбу с эгоистическо-утилитарной тенденцией софистов, как общевредной. Но, конечно, и Сократ также был

человеком своего времени. Его также уже не влечет к себе исследование великих мировых проблем: человек для него, как и для софистов, мера вещей; и, при обсуждении отдельных вопросов практической жизни, он также признает право за естественными мотивами, вытекающими из индивидуальных интересов. Из его изречений и советов в этом направлении можно было бы легко составить представление о нем, как о человеке, для которого при конкретном обсуждении нравственных поступков служила мерилом индивидуальная польза. Но для целого миросозерцания его характерны не эти частные практические решения, но основные законы, которые он считает общезначимыми для человеческих поступков и благодаря которым указанные конкретные соображения полезности приобретают другое освещение. Ибо противоположность Сократа относительно софистики лежит не в том, что Сократ не мог видеть в полезности мотива для поступков: человеческая воля по своей природе уже всегда направляется к какой-либо цели, и эта цель, также и по мнению Сократа, не касаясь того, полезна ли она другим, во всяком случае, полезна для самого поступающего, раз он стремится к ее осуществлению. Различие Сократа от софистов состоит в том, что мерилом при оценке поступков для него служит соображение, какими мотивами определяется решение, что полезно и что вредно.

По теории софистов эти мотивы, как и само человеческое познание, — субъективно изменчивы; их масштаб — *индивидуальное* желание и поэтому, в общем, временная эгоистическая выгода. В противоположность этому, Сократ провозглашает, что существует общезначимое знание, а поэтому также общезначимые нормы для человеческих поступков. Не человек как индивид, но человек как род — мера вещей. Благо не то, что индивиду в какое-либо мгновение кажется благом, а то, что при всяких обстоятельствах и каждым человеком на основании его правильного усмотрения признается благом. Это и есть смысл той сократовской «маэвтики», того «духовного повивального искусства», которое должно довести до сознания индивида дремлющее в нем знание. Взгляд, что познание, добытое путем беседы, никому из участников ее не сообщено извне, но самостоятельно ими добыто и притом, однако, обще им, покоится на указанной сократовской предпосылке общезначимости знания. Сверх того, Сократ тем, для кого собственный ум не может служить надежным руководителем,

прямо указывает, как на свидетельство общезначимости норм, на писанные законы государства и на неписанные законы богов, следовательно, на внешний правовой порядок и на голос совести: они оба являются для него свидетелями общезначимости нравственных норм. Поэтому для него *самопознание* есть высшая цель человеческого стремления не просто потому, что человек больше всего возбуждает его интерес, но потому, что самопознание есть, вместе с тем, источник всех свойств, благодетельных для индивида и для общества. В этом и лежит значение сократовского положения о *тождестве добродетели и знания* и вытекающего отсюда утверждения, что всякий зол только по неведению. В основании положений, подобных указанным, лежит то понимание, которое, далеко выходя за пределы обычного практического благоразумия, предполагает полную и общезначимую истину, наполняющую все существо человека, раз он уже сделался причастным к ней.

3. Такую личность, как личность Сократа, который не дал своему учению систематической формы, но совершенствовался на свободно избранном им поприще учителя и советника юношества, нельзя изучать просто по тем случайно до нас дошедшим изречениям, которые, даже если бы они все дошли до нас, далеко не вмещают всю глубину его миросозерцания, тем более, что оно на ступени еще несовершенной этической рефлексии того времени едва ли могло вполне точно выразиться в слове. При изучении личности Сократа, как и всякой другой великой личности, не в меньшей мере нужно принять в расчет впечатление, производимое им на его близких, и действие, оказываемое на них. В сократовских школах это последнее отражается различно. Одни, представители *киренайской* школы, или *гедоники*, черпают из его бесед эвдемоническую тенденцию, хотя, конечно, без той глубокой мотивировки, которую стремление к счастью находит у Сократа в его понятии добродетели. Другие, *циники*, наоборот, принимают в строгом смысле его понятие добродетели, не смягчая его жизнерадостным настроением великого учителя. Наконец, третьи, *мегарики*, преувеличивают высокую оценку познавательной потребности, заключающуюся в отождествлении Сократом добродетели и знания, в силу чего, в конце концов, эта потребность вырождается у них в стремление к диалектике и софистике. Но полное могущественное влияние Сократа всесторонне отражается в жизни и деятельности величайшего из сократиков, *Платона*.

§ 12. Платоновская философия. 1. Если сократовские школы являются выразителями только известных сторон учения Сократа и притом доводят их до крайних пределов, то, напротив, Платон далеко переступает за границы сократовского духа. Однако, Платон получил от своего учителя не только первое побуждение, но и прочное направление своей мысли; в этом убеждает нас тот факт, что он в своих сочинениях собственные убеждения влагает в уста Сократа — единственный в истории пример глубочайшего уважения. Поэтому платоновский Сократ — не действительный Сократ, а его идеальный образ и, вместе с тем, представитель и интерпретатор платоновской философии. Более ранние диалоги Платона, заключая в себе следы непосредственного подражания действительным сократовским беседам, также еще свидетельствуют о том, что его философия имеет своим исходным пунктом дальнейшее развитие сократовых мыслей.

2. Это подтверждает вполне и *развитие платоновской философии*. Оно в известной мере идет в обратном направлении сравнительно с ходом развития греческой философии. *Первоначально* платоновская философия занимается этическими проблемами, которые и на дальнейших ступенях ее развития остаются господствующими, имеющими решающее значение для ее общего метафизического миросозерцания. Это последнее у Сократа еще совершенно отсутствовало соответственно антропологическому направлению его мысли; Платон же вырабатывает его во *второй* период своей философии, черпая преимущественно из предшествующих систем элеатов и Гераклита материал, дающий ему возможность заимствованное от Сократа и дальше им развитое этическое миросозерцание преобразовать в объективное представление мира. В *третий* и последний период своей философской деятельности он, наконец, возвращается к древним пифагорейским учениям и пользуется ими для того, чтобы в мистическо-поэтической форме начертать план общего мирового порядка. Центр этого развития, по отношению к которому предшествующее ему является подготовительной работой, все же последующее — дальнейшим проведением и дополнением, образует принадлежащее к среднему периоду философской деятельности Платона *учение об идеях*, одно из гениальнейших и, конечно, важнейших философских творений всех времен.

3. Если Сократ учил, что *самопознание* есть источник всякого познания, и что диалектический метод в той форме, в какой он проявляется в

беседах мыслящих и пытливых людей, представляет собой правильный путь к такому *самопознанию*, то Платон единственно достойным объектом изучения считает *понятие*, являющееся вообще в качестве результата подобного исследования. От чувственного представления начинается всякое познание. Однако, это первоначальное содержание познания изменчиво: оно изменяется в зависимости от изменения субъектов и времени; его результат поэтому не представляет собой истины, но является мнением, вводящим в заблуждение. Поэтому неудивительно, что софисты, сводя всякое познание к чувственному восприятию, смешивали знание с субъективным мнением. Только понятие, добытое мышлением, обладает постоянством, избавляющим его от изменчивости и делающим его поэтому содержанием действительного знания.

Далее, всякое знание нуждается в объекте: знанием оно становится только через то, что оно не просто субъективно, но обладает адекватным себе предметом. Поэтому понятию также, как содержанию знания, должен соответствовать объект, который относится к нему, как первообраз к своему отражению. Этот первообраз понятия есть идея. Однако, так как нам в чувственном мире даются только чувственные объекты, первообразы чувственных восприятий, то *идея* представляет собой *сверхчувственный объект*. Поэтому путем наших понятий происходит познание сверхчувственного мира, и таким образом существование понятий служит непосредственным доказательством существования сверхчувственного мира, а образование понятий, которое может выполняться диалектическим движением, устанавливает связь между чувственным и сверхчувственным мирами. Чувственный мир есть призрачный мир, — это уже открыли элеаты; он есть мир, в котором неизбежно господствует изменение, — это высказал уже Гераклит. Напротив того, сверхчувственный мир вечен и неизменен. Но он, вопреки мнению элеатов, не находится вне отношения к чувственному. Этот последний не просто призрак, он только постольку призрак, поскольку сам выдается за действительность. В свете мышления, движущегося в понятиях, он напротив того, является призраком, который указывает на бытие и который становится истинным образом бытия в том случае, если мы от чувственного восприятия подымемся до скрывающегося за ним его понятия.

Три вопроса возникают относительно следствий, связанных с метафизическим значением понятий: 1) как субъективно возможно, что

наши понятия являются образами идей? 2) каково объективное отношение идей к чувственным вещам? и 3) какие порядок и закономерность господствуют в самом мире идей?

4. Ответ на первый из этих вопросов вытекает из того, что процесс образования понятий производится человеческой *душой*. Так как понятия — образы сверхчувственных объектов, идей, от которых они и получают свою абстрактную всеобщность, отличающую их от чувственных вещей, то сама душа должна созерцать идеи. Это созерцание должно, однако, происходить во времени, предшествовавшем соединению души с телом. Таким образом, сама душа, принцип, оживотворяющий тело, соединяет мир идей с чувственным миром; она не принадлежит ни к идеям, ни к чувственному миру, но она есть стоящая между обоими сущность, в которой во время ее существования в связи с телом по поводу воздействия чувственных вещей воскресают воспоминания об идеальных объектах, соответствующих этим вещам. Поэтому образование понятия есть акт воспоминания: диалектическое мышление, которое изменчивому чувственному представлению находит его постоянное значение, есть процесс, при помощи которого душа вспоминает свое собственное прежнее доземное бытие и вместе с тем созерцание идей. Таким образом, процесс образования понятия, вместе с тем, свидетельствует о вечной природе души, заключающей в себе одинаково предсуществование и бессмертие, природе, с которой, сверх того, согласуется свойство души как оживотворяющего тело принципа: ибо жизнь так же исключает смерть, как бытие — небытие.

5. Из этого двойного отношения души к чувственному миру и миру идей вытекает также решение второго вопроса, вопроса об *отношении самих идей к чувственным вещам*. Будучи в человеке посредствующим принципом, благодаря которому по поводу чувственных представлений возникает воспоминание в понятиях о первообразах чувственных вещей, душа так же должна мыслиться в самих чувственных вещах, как деятельная сила, формирующая их по прообразу идей. Подобно тому как человеческая душа доставляет идеи человеческому телу в форме чувственных восприятий, так во внешнем, окружающем нас, мире должны существовать душевные силы, которые производят чувственные вещи, формируя материю по прообразу идей. Материя сама собою не может существовать: только идеями, которые отражаются в материи, она пробуж-

дается к действительному существованию. Поэтому, хотя идеи обладают самостоятельным существованием в сверхчувственном мире, материя совершенно не имеет его. Она есть просто отрицательный принцип: ее действие единственно проявляется в том ограничении, которое, благодаря ее участию, испытывают идеи в чувственных вещах. Здесь заключается источник выступившего уже у Платона и еще в большей степени у позднейшего платонизма, презрения к чувственному миру, которое сказывается в противопоставлении материи, как принципа зла, идее, как принципу блага, благодаря чему чувственный мир является в качестве отпавшего от беспорочного мира идей, а связь человеческой душн с телом, как состояния унижения и греховности. Однако, у самого Платона этому взгляду противостоит в качестве примиряющей мысли, просветляющей чувственный мир через живущий в нем мир идей, понимание *прекрасного*: последнее является у Платона наиболее совершенным выражением идеи в чувственной форме, причем оно образует последовательный ряд, который, начинаясь с телесной красоты, погруженной вполне в чувственное, через посредствующую ступень — красоту души, уже чище отражающей мир идей, возвышается, наконец, до красоты самого идеального мира. В человеческой душе это действие красоты проявляется в *любви*, поскольку она развивается от любви чувственной к духовной. При виде прекрасного она, как бог любви Эрос, по мифологическому изображению Платона, приводит душу в божественный экстаз и пробуждает в ней то страстное стремление к идеальному миру, которое, первоначально зарождаясь в качестве смутного предчувствия в чувственной любви, в философском познании возгорается ярким светом в качестве духовной любви к самим идеям.

6. Так как Платон отождествляет отношения между идеями и чувственными восприятиями, с одной стороны, и идеями и чувственными вещами, с другой, то у него также объективируется и понятие души. Рядом с человеческой душой выступает *мировая душа* в качестве общего посредника между миром идей и чувственным миром; отображением ее можно также назвать человеческую душу, конечно, в том смысле, что, хотя как индивидуальная, так и мировая душа суть оживотворяющие принципы, соединяющие идеи с материей, но, вместе с тем, мировая душа имеет более всеобъемлющее значение. Здесь, при космологической проблеме, однако, поэт-философ, конечно, должен был отказаться от

дальнейшего проведения этой аналогии; поэтому-то он в «Тимее» и излагает образование мира в форме мифологического сказания, опираясь на старые пифагорейские представления: господство в мире числовых отношений и формирование элементов из правильных геометрических форм. По прообразу идей демиург из хаотической материи формирует отдельные вещи, образуя прежде всего *мировую душу* в качестве нетелесной, проникающей и движущей мир силы, возникшей из числовых отношений и переносящей их на все возникшее. Так, стихии (огонь, вода, воздух, земля) суть правильные геометрические, составленные из треугольных плоскостей, тела; мироздание также есть система концентрически около Земли, как центра, расположенных сфер, на которых находятся звезды. Здесь Платон противопоставляет пифагорейской системе мира с ее движением Земли, как и всех звезд, около центрального огня ту *геоцентрическую систему*, которая будучи разработана дальше астрономами платоновской школы, господствовала позднее под именем «птоломеевской системы мира».

7. Подобно тому как космологическая проблема на основании учения об идеях может быть разрешена только в общих основных чертах, в частностях же ее разрешение предоставляется догадкам и поэтическому творчеству, также, понятно, не может быть окончательно разрешен третий из выше поставленных нами вопросов — вопрос *о закономерности в самом мире идей*. Для разрешения этого вопроса может только служить в известной степени руководством та мысль Платона, что мир вне нас есть объективный, а наши понятия — субъективный образ мира идей. Так как из наших понятий мы признаем самым высшим и совершенным понятие *блага* и поэтому стремимся добиться его господства во внешнем мире, то отсюда необходимо следует, что в мире сверхчувственных идей идея блага — господствующая. Каким образом другие идеи подчиняются идее блага, — этого вопроса Платон ни разу не затронул; также, конечно, под влиянием противоположных мотивов он дает различные решения вопроса о том, до каких границ чувственным вещам соответствуют идеи. Если чувственный мир должен быть адекватным отражением мира идей, то для индивидуального, и даже самого низменного и дурного, в мире идей должен существовать соответствующий идеальный первообраз. Если, с другой стороны, мир идей должен быть совершенным миром, то индивидуальное с его ограниченностью и ни-

зменное не должны находить в нем места. В ранних изложениях учения об идеях, когда у Платона господствовала диалектическая точка зрения, он склоняется к первому, при позднейших же проведениях этого учения, когда у него главенствуют этические и эстетические мотивы, — ко второму пониманию, согласно которому идеи существуют только для всеобщего и совершенного.

8. В этих колеблющихся взглядах относительно системы идей остается однако твердо установленным, что *благо* есть идея, стоящая во главе системы идей, и что поэтому, так как в телесном мире вообще отражается мир идей, в нас, в нашей воле и действии, и вне нас, в государстве, должно господствовать *благо*. В нашей душе это господство блага представляется в отношении, в котором стоят друг к другу *три* душевных способности: разум, чувство и желание. Так как разум направляет чувство и управляет желаниями, то он является господствующим над другими частями души: он ведет к познанию блага. Подобным же образом среди добродетелей, соответствующих отдельным душевным способностям, на первом месте стоит добродетель разума, мудрость, которая поэтому должна господствовать над другими добродетелями: над мужеством, добродетелью чувства, и над благоразумием, добродетелью желаний. Соединяясь с последними, добродетель разума, сверх того, производит четвертую добродетель — справедливость.

Проявляясь в гармонии душевных сил и их добродетелей, этический порядок расположения идей, в конце концов, обнаруживается также в строении человеческого общества, в *государстве*, и притом тем точнее, чем совершеннее устройство последнего. Поэтому совершенное государство в расчленении своих органов должно уподобляться соотношению человеческих духовных способностей и добродетелей. Благодаря этому, государство будет представлять собою отражение самого мира идей. Поэтому в нем должна господствовать мудрость, воплощенная в философах, т. е. людях, посвящающих свою жизнь науке. За ними следует сословие стражников, которые являются носителями мужества и защитниками государства от нападений врагов. К низшему классу принадлежат крестьяне и ремесленники, которые должны проводить в жизнь третью из добродетелей — благоразумие.

9. Охватывая как внутренний мир человека, так и внешний, как чувственный, так и дополняющий его сверхчувственный, как природу инди-

вида, так и организацию человеческого общества, платоновская философия есть первая выступившая в истории универсальная система; вместе с тем, она остается самой влиятельной вплоть до наших дней. Основная мысль учения об идеях не только стала исходным пунктом многих позднейших систем, но оказала большое влияние на религиозное миросозерцание, преимущественно на христианское. Но в непосредственно следующий период влияние этой философии частью вытеснялось выступившей вскоре после нее *аристотелевской философией*, с которой она позднее часто вела борьбу за господство.

§ 13. Аристотелевская философия. 1. Как Платон был сократиком, так Аристотель был платоником, самым выдающимся и вместе с тем самым независимым из учеников Платона. Конечно, отношение к учителю у Аристотеля было совершенно иное, чем у Платона. Аристотель достиг своих собственных убеждений в значительной мере путем критического опровержения своего предшественника, а резкое выставление на вид существующих между ними различий больше, чем следует, оставляет в тени все-таки существующее родство некоторых основных взглядов. Прежде всего им обоим обще то высокое значение, которое они придавали мышлению, движущемуся в понятиях. У Аристотеля так же, как и у Платона, понятия — не просто субъективные формы, но, так как мы в них постигаем неизменную природу вещей, они соответствуют объективной сущности этих последних, и в этом смысле им противостоят *объективные формы*, мирообразующие силы, аналогичные идеям Платона. Оба мыслителя признают в качестве неизбежного, вытекающего из понятия знания требования, что формы понятия равны формам бытия. Однако, уже в этом пункте их дороги расходятся относительно метода, с помощью которого они пытаются добыть общезначимые понятия. Аристотель в платоновской диалектике не видит обязательного метода: диалектика, вполне исходя из природы каждой отдельной проблемы вместо того, чтобы прилагать к ней масштаб строгих и общезначимых норм мышления, приводить к простым мнениям и гипотезам. Поэтому Аристотель логику отделяет от метафизики и видит ее задачу в развитии системы всеобщих норм мышления, не зависимых от каждой особенной постановки проблемы. Из результатов же платоновской диалектики он прежде всего считает произвольными метафизические допу-

щения, по которым идеи, первообразы понятий, представляют собою самостоятельный трансцендентный мир, противостоящий чувственному миру. Наоборот, поскольку в нашем мышлении и познании понятия всегда являются в связи с чувственным материалом, то же самое мы должны предположить и для объективных форм, соответствующих субъективным понятиям. Идеи так же непосредственно имманентны вещам, как в нашем понимании вещей понятия *имманентны* чувственным восприятиям.

2. Поэтому Аристотель слово «идея» (ἰδέα) заменяет более общим термином «форма» (εἶδος). Материя в той же мере принадлежит форме, как форма — материи. Если, по Платону, материя без формирующей ее идеи «не сущее», то, по Аристотелю, также не может существовать и форма без принадлежащей к ней материи. Только совместно они образуют действительное бытие вещи, *субстанцию* (οὐσία), и поэтому последняя в собственном смысле слова — не всеобщее, но *единичное*, предмет, состоящий из материи и формы. В этом сочетании материя есть возможность или потенция (δύναμις) всего действительного, форма же есть осуществление этой возможности, энергия (ἐνέργεια). Отношение этих обеих друг к другу Аристотель вполне уподобляет отношению мрамора, из которого скульптор ваяет статую, к форме этой последней. Вследствие этого материи в известном смысле придается одинаковое значение с формальными принципами. И материя, и форма — необходимо друг друга дополняющие составные части действительности, и эта действительность существует не в трансцендентном мире, но в нашем непосредственном восприятии и познавании данного чувственного мира. Конечно, между ними остается различие: материя есть только всеобщий и неопределенный субстрат, из которого может возникнуть все возможное и который, сам в себе не заключая никакого различия, не может сам по себе быть предметом нашего различающего, движущегося в понятиях познания; форма, напротив, осуществляется для нас многообразными способами. По этим многообразным способам осуществления всеобщее, в себе неопределенное понятие формы распадается на определенные главные видовые понятия, которым поэтому подчиняется вся совокупность конкретных явлений. Так, форма в своем непосредственном и, вместе с тем, самом внешнем способе осуществления выступает для нас в качестве *фигуры* тела; потом, на следующей, уже более близкой к по-

знанию сущности, ступени — в *движении*, общее понятие которого охватывает также качественное изменение; и, наконец, на третьей, высшей ступени — в *осуществлении цели* (ἐντελέχεια), которое присоединяет к обоим предшествующим понятиям формы *внутреннее* условие образования формы, являющегося у них до известной степени внешним. Ибо, в конце концов, цели, господствующие в мире, производят движение и изменение вещества, из которых уже потом возникают, в свою очередь, фигуры вещей. Поэтому наше познание вещей и деятельность, совершающаяся в них, идут противоположными путями: познание вещей направляется от внешней фигуры к движению, производящему ее, и от этого последнего — к цели, имманентной ей; деятельность же начинается с цели, осуществляющейся потом через движение в фигуре вещи.

3. Таким образом, для Аристотеля *имманентная цель природы* является высшим понятием, последним для нашего познания и потому первым в самих вещах, совершеннейшим образом выражающим их объективную сущность. Что не имеет никакой цели или цель чего для нас неизвестна, то для Аристотеля «*случайно*»; этим, однако, нисколько не высказывается, что оно вообще не имеет никакой причины, но только то, что оно не находит места в системе разумных причин, осуществляющейся, по мнению философа, только в целях природы. Таким образом, у него случай имеет значение не столько причины вообще, сколько особенной причины наряду с целями, притом такой, которая не играет существенной роли в познании естественного порядка вещей.

Поэтому в аристотелевской философии цели придается такое же значение, как в платоновской — идее. Но идея трансцендентна, цель же имманентна вещам. Идея, как первообраз каждого отдельного понятия, распадается на неопределенное множество отдельных идей, которые, сами по себе не стоя ни в какой системе, вводятся в нее только через то, что произвольно отдается преимущество с этической точки зрения идее блага. Цель, напротив того, есть всеобщее понятие, из которого само собой вытекают все отдельные виды целей, и так как оно представляет собой имманентный принцип, то эти виды целей непосредственно могут познаваться из опыта и отношений, в которых вещи выступают в опыте.

Сообразно данным отношениям все явления, в свою очередь, образуют *последовательную систему целей*, которая начинается с самых общих и основных и кончается самыми индивидуальными явлениями и

внутри которой, сверх того, дается переход от менее совершенного к более совершенному. Таким образом, понятие имманентной цели в его двойной градации от всеобщего к единичному и от несовершенного к совершенному необходимо приводить к мысли о *развитии*, — основной мысли аристотелевской философии.

4. Из первой указанной градации целей от всеобщего к индивидуальному вытекает *космическое* развитие: оно начинается с самых основных движений, из которых происходят все изменения в телесном мире, — с вечного и равномерного движения небесного свода, а оканчивается частными земными процессами движения. Этим учением о *вечности мира* Аристотель впервые сделал попытку разрешить проблему о возникновении мирового порядка путем простого устранения ее. Однако, в своем объяснении отдельных земных процессов он, подобно Платону, энергично борясь с атомистиками, следует тем позднейшим ионийским физикам, которые построили свое объяснение мира на дуализме духовных и телесных принципов. Он вводит в физику четыре качественно различных элемента Эмпедокла, которые и остались здесь господствующими вплоть до нового времени; при объяснении же явлений движения он предпочитает телеологические объяснения механическим объяснениям атомистиков: тела падают вниз потому, что их естественное место — в центре Земли. Этим «естественным» движениям Аристотель противопоставляет движения брошенных тел, как «вынужденные», «случайные» и т. д.

5. Второй последовательный ряд целей от несовершенного к совершенному, который в своих начатках распространяется на самые частные процессы движения космического развития, проявляется в *органическом* развитии. Оно покоится на системе *душевных* сил, которые в качестве высших, действующих по целям, воздвигаются на силах безжизненной природы. Низшая из этих душевных сил — *способность к питанию*, выступающая в растительном мире в качестве исключительно господствующего жизненного принципа и непосредственно связывающаяся с воспроизводительной силой. К этой способности в животном царстве присоединяются *способности ощущения и движения*, тесно связанные между собой, так как всякие пространственные движения животных происходят на основании ощущений, которые, по Аристотелю, сначала имеют свое место в отдельных органах чувств, а потом в их соединении — в

сердце, как в органе общего ощущения. Наконец, у человека к этим обеим низшим способностям присоединяется еще *мыслящий разум*, который именно вследствие соединения с ними распадается на две совместно действующие части: *пассивный разум*, получающий ощущения и образующий из них представления, и на *активный*, который из этих представлений выделяет существенное и постоянное, *понятие*, и таким образом возвышается до *познания* вещей.

6. Следует заметить, что принцип полного развития и вместе с ним примененный Аристотелем как при интерпретации природы, так и духовной жизни принцип имманентности формы материи находит себе предел в *двух* пунктах: в начале и конце развития. Так как космическое развитие подчинено закону, по которому каждое движение предполагает другое движение, из которого оно возникает и которое, подобно ему, есть движение вещества, то при исходном пункте этого развития, при движении небесного свода, к которому, в конце концов, сводятся все другие движения, возникает вопрос, как произошло это первое движение. Ответ на это гласит: оно вечно и поэтому вообще не возникло. Но если само первоначальное возникновение движения небесного свода и не требует никакой, лежащей вне его самого причины, то, однако, беспрерывное однообразное сохранение его предполагает необходимо такую причину, которая при этом должна быть так же неизменна, как ее действие. Так как теперь она само по предпосылке есть *первая* причина, не происходящая ни из какой другой, то она также не нуждается в материи, которая требуется для формы движения, сообщенного извне. Таким образом, эта первая причина, этот первый двигатель, от вечности поддерживающий ход мира, является *формой без материи, неподвижным двигателем*. Эта первая причина представляет собой дальнейшее преобразование элеатского понятия неизменного бытия; она различается от платоновских идей своим абсолютным единством, но согласуется с ними в том, что является *чистой формой* и потому свободной от изменчивости чувственного мира, возникающей вследствие связи с материей; наконец, с платоновской идеей блага она согласуется в том, что в качестве высшей из форм по своей сущности является божеством. При этом, конечно, это аристотелевское понятие Бога вполне абстрактно и потому лишено непосредственно этического значения, присущего платоновской идее блага.

7. В такой же мере принцип развития нарушается и при заключительном звене второго ряда развития, развития *души*, возникающего из предыдущего космического. Человеческая душа объединяет в себе все низшие душевные силы. Однако, так как она вырабатывает из чувственных представлений понятия, то душевная способность, производящая их, *активный разум*, сама должна обладать существенными свойствами понятий. Понятия же — формы вещей, мыслимые независимо от их материи. А раз понятия — *чистые* формы, то и деятельный разум сам должен быть *чистой, лишенной материи, формой*. Если бы он не был таковым, то он необходимо должен был бы сообщать понятиям свой собственный материальный характер, т. е. в этом случае человеческому духу было бы доступно только мышление в чувственных образах, но ни в коем случае не познание, движущееся в понятиях. Деятельный разум, таким образом, опять соответствует платоновской идее: он есть чистая форма и потому, соответственно ей, бессмертен. Как платоновская идея в космическом ряду развития у Аристотеля преобразуется в идею бога, так точно она в органическом ряду развития сводится к высшим деятельностям человеческого духа, и потому платоновская мысль о бессмертии у него в соответствующем смысле ограничивается. Аристотель отбрасывает предпосылку о предсуществовании души: и деятельный разум для него есть продукт развития, нечто *возникшее*; не возникает только начало всякого движения, сам Бог. В будущей жизни также принимает участие не вся душа, соединенная в качестве чувственной с материей и образующая ее субстанциональную форму; только деятельный мыслящий дух бессмертен как форма без материи. В этом смысле Аристотель говорит о нем, что он относится к прочим частям души так же, как эти последние относятся к живому телу. Он есть «*форма формы*» в том смысле, что он еще раз формирует формы, произведенные низшими душевными силами, и возвышает их к понятиям, свободным от материи. Как такая «форма формы», эта высшая душевная способность избегает бренности, всегда связанной с материей.

8. Таким образом, признание Аристотелем бессмертия только для деятельного духа и притом в будущей жизни тесно связано с тем измененным положением, которое занимает в его философии понятие души. Душа по Аристотелю не есть посредствующее звено между чувственным миром и миром идей; она не является у него также творческой си-

лой, которая, наряду со специфическими жизненными формами, в качестве мировой души формирует вещи; она сама принадлежит ко *всеобщему ряду развития форм*. Конечно, в этом ряду она занимает высшие ступени, так как в низших душевных силах не подготовляется развитие к чистой материальной форме, осуществляющейся, в конце концов, в деятельном духе человека. Таким образом, аристотелевская философия повсюду носит следы платоновского учения об идеях. Но понятие идеи в ней стоит в более тесной связи с действительным миром. Идеи здесь не противостоят последнему в качестве просто сверхчувственного мира, но они повсюду непосредственно живут в чувственном мире и необходимо нуждаются в нем для своего осуществления. Сверхчувственное даже там, где оно должно предполагаться в качестве необходимого дополнения к чувственному миру, образует, с одной стороны, последний исходный пункт всего естественного процесса, а, с другой стороны, последний результат естественного развития. Поэтому из аристотелевской философии исчезли характеризующие платоновскую систему страстное влечение к идеальному сверхчувственному миру и стремление сделать действительность, насколько возможно, полным отражением идеала. Аристотель прежде всего сознательно направляется на изучение *действительных* чувственных вещей; он пытается понять их значение и, если речь идет о свойствах или действиях людей, дать им относительное оправдание.

9. Тем же духом реализма и известного релятивизма проникнута в особенности практическая философия Аристотеля, в которой, однако, так же, как и в его теоретическом миросозерцании, звучит сократовская, общая ему с Платоном, мысль о значении и ценности знания. Поэтому у Аристотеля в этической области главенствующими также являются добродетели знания, дианоэтические добродетели: мудрость, рассудительность и здравый смысл. Только они имеют *безусловную* цену, потому что они не зависят от частных житейских обстоятельств и дозволяют тому, кто владеет ими, достигнуть высшей цели человеческого стремления, блаженства, при всех обстоятельствах, даже и тогда, когда человек вполне предоставлен самому себе. Аристотель считает даже самой блаженной жизнью ту созерцательную жизнь, при которой вместо внешних жизненных благ мудрость делается предметом наслаждения. Однако, большинство людей должно отказаться от такой жизни, так как естественное состояние людей — общественная жизнь. Таким образом, в действи-

тельности господствующее положение занимают практические или этические добродетели. Они представляют собой добродетели такого рода, при которых рядом с рассудительностью, умеряющей аффекты, играют выдающуюся роль естественные, доведенные привычкой и упражнением до соответствующего равновесия, направления воли. Эти добродетели покоятся на естественных свойствах, только укрепляемых воспитанием и привычкой, поэтому Аристотель и называет их «*этическими*», от слова «ἦθος» — нрав. Высокая оценка последних в аристотелевской школе обнаруживается также в том, что эта последняя прямо присвоила им имя «этики», каковое наименование сохранилось за этой областью философского исследования вплоть до наших дней.

Естественные устремленности воли, двигаясь между *противоположностями*, находят свое выражение в человеческих аффектах, которые в жизни выступают перед нами в качестве противоположных превратных свойств души: скупости и мотовства, трусости и безрассудной храбрости, самоунижения и кичливости и т. д. Если эти страсти порочны вследствие того, что они суть крайние формы естественных склонностей человеческой воли, то, ясно, что пороки превратятся в добродетели, если благодаря господству разума над волей естественные склонности будут умеряться в такой мере, что займут середину между крайностями: так, щедрость представляет собой золотую средину между скупостью и мотовством, храбрость — между трусостью и безрассудной храбростью, самоуважение — между самоунижением и кичливостью. И самая необходимая для совместной жизни людей добродетель, справедливость, представляет собой истинную середину, хотя и в несколько ином смысле: она в отношении индивида к самому себе занимает среднее положение между причинением обид другим и терпением таковых, в отношении же его к другим — между чрезмерно усердным и чересчур небрежным выполнением предъявляемых к нему притязаний. Реализм и релятивизм аристотелевской философии ни в чем яснее не отражается, как в этом его учении о практических добродетелях. Конечно, и здесь связь аристотелевских взглядов с сократовскими все еще обнаруживается в том, что у него разум и высшая добродетель разума, мудрость, служат последним источником того укрощения естественных влечений, благодаря которому человеческие пороки превращаются в добродетели.

10. Тот же самый направленный на познание реальных условий существования метод, который господствует в этике Аристотеля, в конце

концов, применяется им и в *политике*; и, вместе с тем, здесь опять выступает на первый план принцип *развития*, служащий руководящею мыслью его метафизики. Государственные формы развиваются в последовательном ряде в зависимости от фактического состояния и потребностей человеческого общества. На самой ранней ступени культуры требуется, чтобы руководителем был способнейший из всех индивид, поэтому здесь соответствующей государственной формой является монархия, правление одного в форме *монархии*. На дальнейшей ступени развития добиваются власти многие знатные выдающиеся, равноправные друг по отношению к другу, мужи: монархия таким образом становится *аристократией*, правлением многих знатных. Наконец, при дальнейшем развитии культуры в широких народных кругах начинает господствовать стремление приобрести влияние на управление страны: аристократия переходит в народное правление, в *демократию*. Никакая из этих форм не является абсолютно хорошей, годной для всех времен и отношений, каждая из них относительно хороша, поскольку она служит адекватным выражением определенной ступени политического развития. Именно вследствие своего относительного значения каждая из этих форм правления вырождается в *искаженную*, возникающую не путем естественного развития, но силой навязываемую народу, который уже перерос ее. Таким образом, искаженная форма правления одного — *тирания* — возникает тогда, когда не лучший, но сильнейший индивид в демократическом государстве овладевает властью; искаженная же форма правления многих, *олигархия*, является тогда, когда власть в государстве захватывают не благороднейшие люди, но люди, снискавшие большое влияние демагогическими происками; наконец, искаженная форма народного правления, *правление черни* (*охлократия*) возникает в том случае, если не настоящий народ, но необразованная масса приобретает влияние на государственные дела. Вследствие того, что демократия легко может выродиться в охлократию или возвратиться к тирании или олигархии, Аристотель считает лучшей формой правления для высокой ступени культуры не демократию, но такую форму, которая занимает среднее положение между аристократией и демократией: это есть гражданское управление, *полития*, в котором бразды правления держит в своих руках зажиточный образованный средний класс. Таким образом, в этом окончательном обсуждении значения государственных форм рядом с заимство-

ванным из теоретической философии принципом развития, в конце концов, в системе Аристотеля восстанавливается в своих правах этический принцип истинной середины.

11. Так как Аристотель в своей теоретической, а еще более в своей практической философии пытается удовлетворить требованиям опыта и реальным жизненным отношениям, то, следовательно, его система, *реалистическая* по своему основному характеру, противоположна платоновскому идеализму, несмотря на общий исходный пункт обеих — сократовское понятие знания и связанные с ним предпосылки о последних принципах бытия и возникновения. Подобным же образом различаются вообще школы, примыкающие к обоим философам: *платоновская академия* и *перипатетическая школа*, которые, вместе с тем, испытывая влияние от последующих более самостоятельных философских направлений, уступают этим последним в значении.

B. Третий период: век эллинизма

(с III века до Р. Х. по III век после Р. Х.)

§ 14. Этические направления эллинской философии (стоики, эпикурейцы, скептики). 1. Третий период греческой философии с внешней стороны характеризуется постепенным распространением греческого образования и науки. Философия, зародившись первоначально в малоазиатских и нижнеитальянских греческих колониях, а потом укрепившись, главным образом, в Афинах, теперь опять распространяется во всем древнем культурном мире, усвоившем себе греческую цивилизацию. Наряду с Афинами другие города всемирного государства Александра, а потом римского, прежде всего Александрия, делаются влиятельнейшими культурными центрами. Вместе с греками обитатели восточных стран, а позднее и римляне начинают принимать деятельное участие в разработке философии. Неоспоримо новый дух начал господствовать в философии под влиянием изменения в положении государств, смешения наций различного происхождения, под влиянием возникновения новых культурных потребностей, изменений в религии и нравах и, наконец, частью вследствие мотивов, побуждавших прежние системы к их дальнейшему развитию и преобразованию. Перейдя внеш-

не за границы собственно эллинского мира, философия и внутренне также приобретает *космополитическую*, общечеловеческую тенденцию. Она стремится удовлетворять всех людей без различия национальностей: греков так же, как восточных народов и римлян; вместе с тем она все более и более добивается заменить собой народную религию, теряющую значение для образованных людей и превратившуюся в пустую внешнюю форму. Благодаря этому, само собой отодвигается опять на задний план интерес как к политическим, так и космологическим вопросам. Предметом философского размышления делается преимущественно человек в его всеобщих, независимых от происхождения, звания и состояния, свойствах. Все другие философские задачи являются в свете этой *антропологической* проблемы в ее самой общей и поэтому вполне индивидуальной форме.

2. Таким образом, философские направления, выдвинувшиеся с конца четвертого столетия, опять возвращаются к *Сократу*, к человеку, который важнейшую задачу для философского размышления видел прежде всего в *самопознании*; сообразно же решению вопроса о значении человеческой жизни эти направления различаются между собой подобно тому, как различались направления, которые, объединяясь в Сократе, привели его последователей к противоположным этическим воззрениям. К циникам примыкает философия *стоиков*, названная так по разрисованному портику, где обычно в Афинах собиралась основанная Зеноном из Цитиума школа. К гедоникам, или представителям киренайской школы, возвращается *Эпикур*, который около того же времени собирал вокруг себя в своем саду в Афинах много учеников. Эта связь двух вновь выступивших направлений с двумя главнейшими сократовскими школами исторически проявляется и в том, что оставшиеся представители старых сект примыкают к вновь основанным: циники — к стоикам, гедоники — к последователям Эпикура. Однако, непосредственно предшествующее этому развитие философии, несмотря на наступившее изменение в интересах, сильно действует еще на новые направления, так что они далеко выходят из тесного круга воззрений старых сократиков. Если этическая проблема могла для них остаться все же важнейшей, даже, в конце концов, единственно ценной, то уже для разрешения ее не только новое время выдвинуло другие условия, но также сыграла большую роль великая научная система, воздвигнутая трудами величайшего

из сократиков и его последователя. Разнообразные научные потребности, вызванные исследованиями этих философов и временно удовлетворенные не могли бесследно исчезнуть; в крайнем случае они могли приноровиться к вновь проснувшемуся интересу к антропологической проблеме. Поэтому вновь народившиеся философские направления пытаются основать универсальные системы, включающие в себя всю совокупность обсуждаемых предшествовавшей философией вопросов. Те части философии, которым именно в аристотелевской школе были посвящены большей частью специальные исследования, теория познания, метафизика, физика, психология, этика, опять появляются в стоической и эпикурейской системах. Но соответственно особенному значению этико-антропологической проблемы в этих системах изменяется в существенных чертах внутреннее отношение вышеуказанных различных научных отраслей друг к другу. У Платона и Аристотеля, несмотря на высокое значение, придаваемое ими этическим и политическим вопросам, теоретический интерес был настолько силен, что выдвинул на первый план исследование гносеологических проблем, оттесняя практические научные области. У обоих поэтому гносеологические проблемы образовали основу всей философии: на разрешение их главным образом опиралось метафизическое миросозерцание этих мыслителей; философия природы, психология, этика, политика явились позднее, как прикладные науки, которыми, наряду с теоретическими, руководили более широкие интересы, коренящиеся в особенных условиях опыта или жизни.

3. Это отношение теоретических задач философии к практическим совсем изменяется во вновь возникших философских направлениях. Здесь *этическая* проблема является настолько главенствующей, что не только все другие вопросы отодвигаются на задний план, но и их разрешение в существенном определяется отношением в ней. Поэтому у представителей подобных направлений не может быть речи о направленном вполне на удовлетворение познавательных потребностей исследовании метафизических вопросов, исследовании, как оно впервые выступило у Аристотеля. У них все рассматривается с этической точки зрения, а эта последняя определяется преимущественно индивидуальными потребностями души и личным отношением индивида к культуре своего времени, теоретическими же соображениями — только в очень незначительной мере. Таким образом, эти философские направления, стремясь

заместить религию, уподобляются ей также и в том, что у них выбор — скорее дело чувства и веры, чем познания и знания.

Этому отношению соответствует значение, отводимое в обсуждаемых нами системах их различным составным частям. В действительности прежде всего, как у стоиков, так и у эпикурейцев, оригинальное положение занимает *этика*: в ней оба направления отражают новые, движущие их время, мотивы, которые, будучи в этой форме чужды предшествующим временам, здесь проявляются в особенных, влияющих долгое время миросозерцаниях. Определенные мотивы, лежащие в основании этих этических систем, и именно противоположность, в которой они стоят друг к другу, соответствуя вообще общечеловеческим настроениям, могли также существовать и в системах сократовских циников и гедоников, но способ, как стоицизм и эпикуреизм развили эти мотивы, был возможен только на более высокой ступени научного развития и при культуре, ставшей космополитической, при культуре с более широкими потребностями и средствами для удовлетворения их. Рядом с этикой, которой обсуждаемые нами системы придавали преимущественное значение и через которую они прежде всего влияли на современную им действительность и на последующее время, другие составные части этих систем едва ли занимают оригинальное положение, или — что в особенности можно сказать о метафизике и натурфилософии стоиков — их оригинальность, так сказать, только производная: оригинален их удачный синтез более старых систем. Дело в основе нисколько не меняется оттого, что только этот синтез и облек мысли предшествующего времени в такую форму, в которой они перешли к потомкам и в которой, может быть, только и могли влиять на них.

Из сказанного вытекает, что для генетического изложения систем, пытающегося вскрыть их первоначальные побудительные причины и, вместе с тем, взаимные отношения их отдельных составных частей друг к другу, едва ли пригодно описание в том последовательном порядке, который был применен к изложению платоновской и аристотелевской философии и который вообще удобоприменим для изображения миросозерцаний, опирающихся на теоретическую основу. Так как стоики и эпикурейцы прямо исходили из этического миросозерцания и потом только из произведений предшественников почерпали мысли о всеобщей сущности вещей и человека, каковые мысли в лучшем случае прямо присое-

динялись к этическому миросозерцанию; так как, следовательно, теория познания и метафизика у них не основы философии, а дополнения этических систем, которыми они в существенных чертах и определяются, то для нас целесообразно в изложении первое место отвести этике, чтобы потом показать, как из нее с известной внутренней необходимостью вытекали дальнейшие философские воззрения на основании уже имеющихся, перешедших из более ранних времен, взглядов.

а. Стоицизм

4. *Этика* стоиков среди философских миросозерцаний этого времени является наиболее влиятельной. От *Зенона* и *Клеанфа*, ее первых основателей, до стоиков римского императорского периода, *Сенеки*, *Эпиктета* и *Марка Аврелия*, внимание всех более глубоких умов, не удовлетворенных шумной и поверхностной жизнью больших городов того времени, именно всех тех, кто, в противовес упадку нравов, всеобщему заражению восточной роскошью, суеверному смешению религиозных культов всех наций, короче, в противовес все более и более развивающемуся и, наконец, в римской империи достигшему своего кульминационного пункта культурному варварству, сильно жаждут возврата к более простому образу жизни, к старым нравам и благочестию, — внимание всех их сильно привлекает стоическая этика. Поэтому на первом плане в стоической этике с самого начала стоит требование «жизни, сообразной природе» (ὁμολουγομένως ζῆν). Однако, такая жизнь состоит не в пользовании жизненными благами, не в повышении потребностей и в поисках к их удовлетворению; напротив, она состоит прежде всего в отсутствии потребностей, в независимости от внешних жизненных условий и в господстве тех человеческих способностей, которые, отличая человека от животного, образуют его истинную природу, — в господстве *разума* и *рассудительности*. Поэтому в деятельности этих последних и состоит «жизнь, сообразная природе»; разум и рассудительность, обуславливая собою свободу от внешней необходимости и от изменения судеб, образуют истинное *счастье* человека и единственно достойное стремления *благо* в противоположность тем кажущимся благам, которые унижают человека до рабства перед внешними отношениями и порождают поэтому много зла. Но самоудовлетворение этой свободой духа, коренящейся в отсутствии потребностей, предполагает исчезновение из души таких

стремлений и страстей, из которых проистекают внешние потребности, стремление к богатству и, следовательно, всякое зло. Истинное назначение разума состоит не в том, чтобы занимать срединное положение между противоположными страстями, потому что в этом случае разум все еще одержим стремлением, направленным во вне, и таким образом страстью, нарушающей покой души, но в *свободе от страстей*, в уничтожении аффектов, в состоянии безразличия (апатии); поэтому рассудительность (φρόνησις) или, как ее называли позднейшие стоики, мудрость (σοφία) является величайшей добродетелью, так как она осуществляет господство разума над потребностями и страданиями.

Поэтому человек, гоняющийся за внешними жизненными благами, несчастлив, так как он сам себе причиняет страдания; он дурной человек, так как обходится без добродетели; он глуп, потому что он неразумен. Но такими глупцами, по мнению стоиков, является большинство людей за немногими исключениями: и в этих немногих, в Сократе, Зеноне, основателе их школы, стоики видят одновременно учителей и образцы добродетели. Значение человеческой личности основывается только на добродетели, так как ведь добродетель состоит в деятельности исключительно человеку присущей способности, в деятельности разума. Поэтому значение индивида не зависит от его внешнего общественного положения, от его звания, должности и происхождения. Мудрец независимо от того, будет ли он греком или варваром, рабом или царем, останется всегда мудрецом, глупец — глупцом. Этика стоиков есть вместе индивидуалистическая и космополитическая: только индивид может быть мудрым, добродетельным и счастливым; только индивид имеет этическое значение, и это значение не зависит от границ национальности. Наоборот, мудрецы всех стран молчаливо образуют союз, в котором они познают себя как братья. Считая все внешние отличия людей ничтожными, стоики слишком далеки от того, чтобы бороться против них: ведь этим им было бы придано значение, в действительности им не присущее. Для раба должно быть безразлично его подчиненное внешнее общественное положение так же, как для царя — блеск и величие, его окружающее. Отсюда главное правило практической морали — *покоряться судьбе* и избегать всяких желаний, направленных на изменение внешнего общественного положения: желания превращаются в страсти и нарушают покой и самообладание души. Где, несмотря на это, неизбежное

действие внешних отношений, например, телесное страдание, нарушает покой души, там лучше добровольно уйти из жизни, чем терпеть боль. Стоики поэтому, по примеру основателя их школы, признают самоубийство, совершенное при указанных условиях, не только дозволенным, но и добродетельным поступком: в нем выражается сознание, что жизнь сама по себе есть безразличный факт, «адиафорон», сохранение которого имеет значение только тогда, когда он является средством для приобретения истинных благ, мудрости и добродетели, но который превращается в зло, если из него проистекает господство страдания над человеческой душой.

5. *Метафизика* стоиков так же, как их физика и психология, есть продукт этого этического воззрения на жизнь: она синтез почти всех достигших господства в предшествующей философии понятий, причем проведение этого синтеза определяется презрением к миру, строгим индивидуализмом и космополитизмом, религиозным направлением их этики. Таким образом, метафизическое миропонимание стоиков представляет собой систему, в которой соединяются в одно целое λόγος Гераклита, управляющий миром νοῦς Анаксагора, идеи Платона и энтелехии Аристотеля, в то же время подчиняясь господствующей мысли, которая была чужда всем предшествующим системам, так как она является только продуктом нового, нашедшего свое выражение у стоиков, этического воззрения на жизнь. Эта мысль в корне более религиозная, чем метафизическая; она и сообщает всей философии стоиков особенный характер, полагая в основу их метафизики, физики и психологии *философию религии*, которая сама со своей стороны есть только преобразование этических идей стоиков в теософическую форму. Так как высшее благо состоит не во внешних сокровищах, а имеет свою основу в самом человеке, в том, чем он стал по природе и через собственную силу, то и божество, признаваемое уже Платоном тождественным с идеей блага, не может быть вне человека, но должно находиться в нем и в природе: человек есть продукт природы, и его назначение заключается в жизни, сообразной природе. Бог и природа тождественны, и человек в качестве высшего продукта природы есть высшее воплощение божества: прежде всего мудрец есть бог в видимой форме. Таким образом, философия религии стоиков есть ясно выраженный пантеизм, связывающийся под влиянием этического индивидуализма с культом личности, который склоняет сто-

иков к тем религиозным взглядам, которые идут навстречу этой тенденции, т. е. *культу героев*.

Между предшествующими философскими системами аристотелевская была наиболее годна для метафизического обоснования этих религиозно-философских идей. Уже Аристотель учил имманентности духовного материи, а формы — веществу. Только идеи Бога и мыслящего человеческого разума, как чисто духовные формы, лежат, по Аристотелю, на границах и поэтому вне ряда действительных субстанций, происходящих через взаимопроникновение обоих принципов. Под влиянием мысли, что божественное существует не вне мира, но в природе и прежде всего в человеке, стоики доводят аристотелевский принцип имманентности до безусловного значения: внемировой Бог так же, как внемировой человеческий дух устраняются или, точнее сказать, оба вводятся в самую природу. Бог как перводвигатель живет в мире и тем более, что он является не просто посредственным, как в физике Аристотеля, но непосредственным творцом и сохранителем мирового движения; человеческий же дух, будучи высшим продуктом природы, также находится в природе. Подобно тому как его мысли возникают из чувственных впечатлений и не могут обходиться без чувственной формы, так и сам человек — не безвещественная форма, а чувственная сущность, как и все другие сущности, образующиеся из соединения двух принципов, материи и движущей ее духовной силы.

6. В этом учении об единстве стоики чувствуют опять себя родственными древним космологам. Поэтому они прежде всего включают в свою систему гераклитовское понятие *логоса*, основного вещества — огня, заимствуя потом также и гераклитовскую мысль о последовательных мировых периодах, которые они вплетают в учение о непрерывном вечном возрождении вещей. Но эта древняя мысль о закономерности мировых изменений потом тем более склоняет стоиков к аристотелевскому принципу развития, что этот последний находится в тесной связи со строго ими проведенным принципом имманентности. Попытка связать здесь аристотелевские идеи с древними космологическими тем более напрашивалась, что противоположность материи и формы, господствующая в аристотелевской метафизике и физике, известным образом уже заключалась в отношении гераклитовского огня к находящимся в вечном изменении вещам и потом преимущественно была проведена в

учениях об элементах Эмпедокла и Анаксагора, оказавших также свое влияние на Аристотеля. Соответственно этому стоики учат, что *единый* логос, дыхание, действующий огонь, так же относящийся к целому миру, как душа к человеческому телу, распадается на бесконечное множество целесообразных форм, которые, видимо соответствуя аристотелевским энтелехиям, характеризуются как *отдельные* логосы и как «разумные семена» вещей (λόγοι σπερματικοί), так как они являются зародышами всякого развития в природе. У многих из стоиков родство с аристотелевской космологией еще более тесное, так как они учат, что божество, Зевс или логос, имеет свое первоначальное седалище на самой внешней поверхности мира и отсюда уже распространяется во всем мире. Мир через соединение всех отдельных целесообразных сил в высшей основной силе образует *последовательный ряд целей*, над которым возвышается в качестве высшей формы *человеческий* разум, седалище личности. Это высшее звено в царстве целей, по учению большинства стоиков, настолько же вечно, как само божество, в которое оно возвращается. Некоторые, однако, признают такой возврат возможным только для тех душ, которые приобрели для этого необходимую силу, для душ *мудрецов*.

7. Если таким образом система стоиков и является *пантеистической*, то этот пантеизм, с одной стороны, через свою связь со строгим индивидуализмом и, с другой, через свойственный ему материалистический характер приобретает свою особенную форму. Индивидуализм в связи с пантеизмом имеет своим результатом культ человеческой личности и религиозное антропоцентрическое направление, в которых точнейшим образом отразилось этическое миросозерцание стоиков. С другой стороны, материализм есть результат ими произведенного синтеза непосредственно предшествующей платоно-аристотелевской философии с древними космологическими системами, в которых, как, например, в учении Гераклита, не произошло еще точного разграничения духовных и телесных принципов вещей. Но поэтому система стоиков не есть материализм в нашем смысле, наоборот, она преднамеренно возвращается к наивному материализму древних космологов, правда, разделяющих дух и тело друг от друга, но при этом мыслящих духовное в чувственной телесной форме. Таким образом, отсюда выясняется, что система стоиков, несмотря на свой материалистический характер, вполне *теологична* и в этом является верным подражанием аристотелевской философии, прин-

цип развития которой и способ различения материи и формы в ней продолжают жить, хотя и в виде старых космологических представлений. С другой стороны, конечно, заимствованная у Гераклита мысль об абсолютной закономерности всего происходящего, мысль, проявляющаяся даже в идее вечного возрождения вещей, делает стоиков, в противоположность Аристотелю, предвозвестниками строгого детерминизма. Действовать произвольно для человека значит действовать сообразно заложенному в нем стремлению, но само стремление есть необходимый продукт естественного процесса. Поэтому судьба определяет человека как в том случае, когда он поступает произвольно, так и в том, — когда непроизвольно: «fata volentem ducunt, nolentem trahunt»*. Детерминизм, очевидно, согласуется с этическим настроением, господствующим среди стоиков: «сообразная природе жизнь» требует погружения в природу также и там, где эта последняя выступает для человека в форме судьбы. В силу этого человек принужден отказаться, отречься от самостоятельного определения своей внешней судьбы, и подобное расположение к отречению одновременно поддерживается и удовлетворяется благодаря убеждению в бессилии собственной воли.

8. Наряду с изменениями метафизического миросозерцания, в конце концов, подвергается изменению и *проблема познания*. В противоположность полученному от Платона и еще Аристотелем твердо установленному убеждению в ценности познания движущегося в понятиях, и в самостоятельном значении этих последних, представления о возникновении человеческого мышления также претерпевают в известном смысле возвратную метаморфозу через воздействие древних космологических взглядов. Так как только отдельные чувственные вещи действительны, то всякое познание зависит от воздействия чувственных впечатлений, от опыта. Но, конечно, здесь не могла целиком возродиться более ранняя ступень мышления; не могло бесследно исчезнуть то, что установила непосредственно предшествующая философия о природе понятий, то, что установила аристотелевская логика о законах нашего движущегося в понятиях мышления. Под воздействием этих противоположных влияний у стоиков развивается учение о *субъективности* понятий. Эти последние

* Желающего идти судьба ведет, не желающего — влачит (*лат.*).

соответствуют не действительным вещам, но представляют собой субъективные образы, создаваемые человеческим духом в целях соединения различного содержания опытов. Таким образом здесь с телеологическим пантеизмом связывается в своеобразном контрасте, однако, вполне соответствующем внутренней связи мыслей, гносеологический эмпиризм, скептически относящийся к познанию в понятиях.

б. Эпикуреизм

9. В эпикуреизме так же, как и в стоицизме, на первом плане стоит *этическое* миросозерцание, теоретические же области философии здесь в большей степени, чем там, образуют дополнение к нему, вполне определяемое этическими требованиями. Но если стоицизм и эпикуреизм в целом и представляют собою противоположные системы, отражающие в себе те общезначимые субъективные настроения, для которых еще и поныне наименования «стоическое» и «эпикурейское» сохраняют типичное значение, то, во всяком случае, мы не должны упускать из вида, что первоначальные направления гораздо менее расходились между собой во взглядах на жизнь, чем заставляют предполагать подобные обобщенные понятия. Первые представители из стоиков и эпикурейцев имеют общие пункты соприкосновения, с одной стороны, в духе времени, продуктами которого они являются, и, с другой, — в борьбе против недостатков современной им культуры, которую они ведут только в несколько различном направлении.

10. *Этика* Эпикура, если возможно, еще в большей степени индивидуалистична, чем этика стоиков. Государство для него необходимое зло. Кто желает сохранить душевный покой, тот должен оставаться вдали от общественной жизни и жить в уединении (λάθε βιώσας): в сношениях с родственными по настроению друзьями он в чистейшем виде будет вкушать то счастье, какое может ему доставить земная жизнь. Эпикур также не признает границ, воздвигаемых национальностью и званием, хотя его космополитизм, вследствие пассивного квиетического настроения, господствующего в его этике, скорее проявляется в пренебрежении к существующим различиям, чем в положительном провозглашении равенства людей. В противоположность жажде наслаждений и внутренней грубости современной ему культуры, Эпикур рекомендует умеренность и предпочтение духовных наслаждений чувственным, как средство со-

хранить себе невозмутимый покой духа, атараксию, почитаемую им за высшее благо. Атараксия Эпикура, без сомнения, родственна апатии стоиков: обе продукты одного и того же настроения, отвращения к шумной жизни и внешним жизненным потребностям и возврата к самому себе и тесному кругу родственных душ. С этого пункта, вместе с тем, начинаются разногласия обоих обсуждаемых нами миросозерцаний.

11. Если душевный покой — предмет стремления их обоих — стоики видят в презрительном отношении ко всем внешним ценностям, а эпикурейцы — в умеренном и потому в продолжительном пользовании ими, то эта противоположность прежде всего зависит от различного положения, занимаемого ими в борьбе с крайностями культуры их времени и ее грубостью. Взор стоиков обращен назад: они желают восстановления древней чистоты нравов и благочестия, а потому и стремятся, сближая свой «логос» с Зевсом, свой идеал человеческой личности с героями народной религии, сохранить, насколько возможно, древние религиозные представления. Эпикурейцы, напротив того, являются поборниками просвещения. Они больше всего борются с суеверием и позднее все более и более распространяющимся бессмысленным смешением культов — явлениями, характеризующими в сильнейшей степени для культуры современной им действительности возврат к варварству. Поэтому, по учению Эпикура, человек должен полагаться только на самого себя. Он вполне принадлежит чувственному миру и для него является утешением сознание, что смерть освободит его от суеты мирской и от старческих страданий. Поэтому бессмертие — пустая иллюзия. Распространенность представлений о богах дает основание предполагать, что такие существа где-нибудь и существуют. Но мы не можем их иначе мыслить, как в виде совершенных людей, т. е. чувственных существ. Совершенство, приписываемое им, может заключаться только в том, что они совершеннейшим образом вкушают тот душевный покой, к которому стремится мудрец. Поэтому противоречиво мыслить, будто боги промышляют о мире. Скорее, они прямо в том и являются идеальными прототипами человеческого действования, что ведут существование, свободное от забот и страданий житейских. Как идеальные прообразы мира, а не как внемировые силы, награждающие и карающие и потому наводящие страх и ужас, боги могут почитаться и удостаиваться жертвоприношений.

Таким образом наиболее характерной чертой эпикурейской систе-

мы является просветительная антирелигиозная тенденция, принимая слово «религия» в дословном смысле — в смысле связанности*. В этом смысле эпикурейская философия так же, как и стоическая, является носительницей широко распространенных духовных стремлений, и их противоположность коренится в противоположных направлениях этих последних. В то время, как стоики стремились своей философией удовлетворить религиозной потребности и, следовательно, приспособить, насколько возможно, к ней древнегреческие представления о богах, эпикурейцы прославляли своего учителя, как великого благодетеля человечества, за то, что он освободил последнее от страха перед богами.

12. Из подобного отношения к религии с внутренней необходимостью вытекает прочее содержание этики Эпикура. Если человек исключительно принадлежит чувственному миру, то его радости и страдания также заключаются в этом последнем. Не разум сам по себе, но *чувство* — источник нашего счастья. Каждое живое существо стремится к удовольствию и избегает страдания: но величайшее удовольствие состоит в устранении страдания, поэтому самое продолжительное удовольствие, являющееся, по крайней мере, источником только будущего страдания, заключается в продолжительном отсутствии страдания. Первое практическое житейское правило для сохранения подобного состояния — умеренное пользование дарами жизни, предпочитающее духовные удовольствия чисто чувственным. Однако, между теми и другими нет противоположности: духовные удовольствия, вследствие чувственной природы человека, являются только утонченнейшими формами чувственных, имеющими свой источник в самых нежных движениях тела.

13. Здесь имеется уже намек на направление *метафизического* миросозерцания Эпикура. Оно, если возможно, еще более, чем у стоиков, определяется этикой. При этом маловажное значение, придаваемое им теоретическому мышлению, обнаруживается уже в том, что он из существующих систем принимает почти в неизменном виде ту, которая внутренне более всего родственна его этике, — атомистику Демокрита. Допускаемые же Эпикуром отклонения от нее не являются ее улучшением, так как они явно нарушают внутреннюю последовательность демокри-

* Religo — значит «связывать».

товского учения о природе. Существенное отклонение состоит именно в том, что он принимает аристотелевское понятие случая и выводит установленные атомистикой вихревые движения во вселенной из первоначального и случайного столкновения более быстрых атомов с более медленными и тяжелыми, — космологическая теория, измышленная им, главным образом для того, чтобы и в человеческих действиях было возможно предположить свободное начало, лежащее вне механической причинной связи. Поэтому Эпикур отличается от стоиков, придерживающихся строгого детерминизма, энергичной защитой свободы воли, каковое отличие, в свою очередь, имеет свой источник в различии их этических миросозерцаний. Ведь Эпикур, в противоположность стоикам, провозглашающим обязательность для человека следовать религиозным и нравственным нормам, является защитником такого взгляда на людей, который считает их полными господами своих поступков.

в. Скептицизм

14. В обеих влиятельнейших школах этого времени, стоической и эпикурейской, этический интерес, очевидно, в такой мере является господствующим, что их теоретические миросозерцания представляют собой только обновление древних философских учений, скомбинированных и преобразованных соответственно изменению этических потребностей. Сильное превосходство последних находит свое выражение и в *третьем* направлении, выступающем правда на заднем плане, но не менее характерном для своего времени, — в *скептическом*, начавшемся с IV века до Р. Х. и уже более не исчезающем направлении, которое прежде всего связывается с именем *Пиррона* из Элиды и потому в более древнее время большей частью называется «пирронизмом». Последний, насколько можно заключить из сочинений последователей Пиррона, более поздних скептиков, как, например, *Секста Эмпирика* (в III веке после Р. Х.), представляет собой теоретический скептицизм, далеко превосходящий по своей неумолимой последовательности более древний скептицизм софистов. Направленный против *обоих* источников познания, против чувственного опыта и мышления в понятиях, он учит отречению от знания вообще. Чувственное восприятие ложно, потому что оно не только обманывает различных людей, но также и различные чувства одного и того же лица, возбуждая в них несогласные между собой впечат-

ления. Понятия ложны, потому что их признаки противоречат самим себе; так, например, причина, которая не может быть одновременна со своим следствием, потому что иначе она не могла бы отличаться от него, не может и предшествовать ему, ибо тогда не было бы никакого основания ставить их в отношение друг к другу.

Однако, как бы радикален ни был этот более поздний скептицизм, он отличается от софистического в большей степени, чем своей неумолимой последовательностью, тем, что он является *только теоретическим*, оспаривающим даже достоверность знания, по-видимому, с той целью, чтобы поставить вне сомнения *веру*, практическое исполнение религиозных и нравственных велений. Таким образом, скептицизм в основе также служит *этическим* идеалам. Стремясь разум принести в жертву вере, он среди этических направлений своего времени является, вероятно, самым консервативным, между тем как стоицизм и эпикуреизм, каждый в своем роде, стремятся реформировать нравственную и религиозную жизнь.

§ 15. Теософические направления эллинской философии (неопифагорейцы, иудейские теософы, неоплатоники). 1. В практической тенденции скептических, с III века уже более не исчезающих, направлений обнаруживается настойчивая религиозная потребность, которая увеличивается с течением времени в такой же мере, в какой народная религия утрачивала свою силу над людьми, а чуждые, именно восточные представления о богах и культы смешивались с ней и боролись за господство. Эта потребность — потребность в *новом религиозном миросозерцании*, которое устранило бы сомнение и доставляло бы утешение и удовлетворение в бурное время; оно в позднейшие столетия сильно овладевает умами и постепенно, впервые ясно выступив в последнее предхристианское столетие, и в философии порождает специфически *теософическое* направление. Оно живет философией прошлого подобно стоицизму, эпикуреизму и школам академиков и перипатетиков, продолжающим существовать с различным влиянием рядом с этими новыми направлениями, главным образом платоновской философией, с которой теософическое направление чувствует себя родственным в своем стремлении к познанию сверхчувственного. Поэтому это движение, которое началось в I столетии до Р. Х. и прости-

рается на III и IV века после Р. Х., в более широком смысле можно характеризовать как *неоплатонизм*. Однако, оно опять разбивается на *три*, относительно независимых друг от друга, но по духу вполне родственных направления: на направление *неопифагореизма*, предшествующее другим (в последнем столетии до Р. Х.) и выросшее из остатков пифагорейской школы, сильно подвергшейся влиянию Платона; на направление *иудейской теософии*, возникшей приблизительно около начала христианской эры и имеющей своими основателями иудейских, воспитавшихся на эллинской философии, теологов; и, наконец, на направление *неоплатонизма в собственном смысле слова*, наиболее позднее, впервые выступившее в III столетии после Р. Х. Все эти школы, по-видимому, зародились в Александрии, но потом они распространились среди всего эллинского мира. К выдающимся системам этого периода принадлежат система иудейского теософа *Филона* (около Р. Х.) и неоплатоника *Плотина* (в III веке после Р. Х.).

2. Основная мысль неоплатонизма, далеко пережившая его самого и многократно оказывавшая влияние как на христианскую философию средних веков, так и на новейшую, есть мысль об *эманации* (истечении). Она является новым понятием, которое дает вполне соответствующее выражение религиозной потребности мышления, работающего больше фантазией, чем рассудком, но которое при этом может, однако, рассматриваться в качестве чистого синтеза метафизических основных взглядов, достигших развития в предшествующей философии. Платоновское учение об идеях было вполне трансцендентной системой: идеи, как сверхчувственные объекты, противостояли чувственному миру, содержащему только несовершенные туманные образы идей. Потом Аристотель учил об имманентности формы в материи, после же него стоики вполне развили эту мысль об имманентности: духовное живет в материи, бог — в мире. Понятие же эманации включает в себя понятия имманентного и трансцендентного. Бог, чисто духовная сущность, стоит по ту сторону мира. Из него прежде всего проистекают существа, занимающие между ним и миром среднее положение: λόγος, λόγοι, или, по другой терминологии, νοῦς, идеи, души, потом из этих последних истекают в постепенной последовательности земные вещи и, наконец, материя. При этом сущности, занимающие среднее положение между Богом и миром, частью имеют значение понятий, так как даже их наименования за-

имствованы из древней философии, частью значение личных существ, так что в них непосредственно сочетаются представления восточных культов об ангелах и демонах с понятиями греческой философии, νοῦς'ом Анаксагора и λόγος'ом Гераклита.

3. Поэтому основная тенденция неоплатоновских систем уже более не философская, а *религиозная*. Уже мысль об эманации — продукт этой религиозной потребности. Религиозно настроенная душа стремится почитать божество как внемировую силу, но, вместе с тем, она жаждет единения с ним или, по крайней мере, желает встать с ним в отношение через посредствующие существа. Понятие эманации дает вполне соответствующее выражение этой двойной потребности. Учение о познании неоплатоников носит тот же характер: познание (γνῶσις) не внешний, но внутренний, опосредствуемый самой эманацией процесс, который человеком постигается преимущественно в моменты внутреннего просветления, экстаза. Таким образом, это учение о познании непосредственно переходит в представления религиозной мистики и мантики.

4. Неоплатонизмом заканчивается развитие греческой философии. Пытаясь прежде всего удовлетворить религиозному стремлению, неоплатоновская теософия вступает в борьбу религий и культов, в течение которой во время Римской империи и философия должна служить религиозной потребности. Рядом со стоицизмом и аристотелевским монотеизмом неоплатонизм прежде всего принимает участие в этой борьбе в качестве философской системы, весьма родственной религиозному миросозерцанию. В учениях *гностиков* идеи эманации связываются с христианскими религиозными воззрениями. Неоплатонизм V столетия с помощью подобных идей пытается еще раз оживить древнегреческую народную религию. Из этой борьбы культов и философских систем, вырастая на почве иудейского монотеизма и совершенствуясь в непрерывном взаимодействии с идеями греческой философии, выступает, наконец, *христианство* как победоносное религиозное миросозерцание, с этого момента на долгое время определяющее также и развитие философии.

Литература к §§ 9—15. Так как указания на главные сочинения философов будут помещены в третьем, обсуждающем философские направления отделе, то здесь, во втором отделе, необходимо привести только некоторые данные по истории философии. Об индийской философии см. D e u s s e n. Allg. Geschichte der

Philosophie, Bd. I (не закончено, не свободно от влияния метафизики Шопенгауэра). О греческой философии: B r a n d i s. Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 4 Bde 1835—57 (заканчивает Аристотелем, в общем устарело, но до сих пор еще полезно благодаря тщательному анализу отдельных сочинений). Z e l l e r. Philosophie der Griechen, 3 Theile in 5 Bdn. 5—3 (подробнейшее изложение). Он же: Очерк истории греческой философии (краткое извлечение из предыдущего). H e i n z e - U e b e r w e g. Grundriss der Geschichte der Philosophie, I (содержит вместе с тем тщательную библиографию). В и н д е л ь б а н д. История древней философии (ясное изложение, но с некоторыми произвольными толкованиями). Г о м п е р ц. Греческие мыслители (ценна особенно досократовская философия). Приведем еще в качестве сочинений, помогающих ориентироваться в истории отдельных проблем: S i e b e k. Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 1888. A p e l t. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. 1891. H e i n z. Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872. N a t o r p. Forschungen zur Geschichte der Erkenntnissproblems in Alterthum. 1884. B a e u m k e r. Das Problem der Materie in der griech. Philos. 1890.

II. Христианская философия

§ 16. Общее развитие христианской философии. 1. С победой христианства над религиозными, борющимися друг с другом представлениями, западная философия на целые столетия попадает в зависимость от христианской церкви. Философия видит с этого времени свою главную задачу в разработке и обосновании христианских догматов. Существеннейшая часть этой задачи лежит вне истории философии и относится к истории образования и развития христианской догматики. Однако, эта стадия философии, являющаяся промежуточной между закатом античной философии и началом новой, в двойном отношении имеет значение также и для самостоятельного развития философского мышления. Во-первых, христианская догматика всегда имеет определенное философское содержание, которое стоит в известных отношениях к предшествовавшим попыткам разрешения всеобщих философских проблем и может рассматриваться как их продолжение. Во-вторых, христианские взгляды сами заключают в себе основания к своеобразному преобразованию заимствованных из греческого умозрения понятий и частью к образованию новых понятий, оказавших далеко распространившееся влияние на последующую философию. Поэтому общий обзор исто-

рии философии не может оставить без внимания развитие философской мысли за этот период, причем здесь следует впрочем оставить без внимания специфически религиозное содержание христианских догм.

2. Общий ход развития христианской философии можно разбить на *два* большие периода, отделяющиеся друг от друга целыми столетиями, — бессодержательным и в той же мере философски бедным временем. Задача первого из этих периодов — *установка системы* христианской теологии в согласии с религиозным преданием и во взаимодействии с распространенными философскими миросозерцаниями; его называют, несколько расширяя понятие патристики, периодом *патристической философии*. Второй свою существенную задачу видит в преобразовании теологической системы, добытой путем установки догм, в *научную систему* и в дополнении ее через философию, объемлющую собой все светское знание. Этот период называется периодом *схоластической философии*, так как подобная систематизация теологии происходила главным образом в школах при монастырях и потому, главным образом, находилась под влиянием религиозных направлений различных монашеских орденов.

Период патристической философии простирается далеко за половину того времени, в течение которого философия в той или иной форме была вспомогательной наукой теологии. Он начинается с сочинений святых отцов в I и II столетиях после Р. Х. и простирается, оказывая глубокое влияние на последующее время, вплоть до V столетия, когда это влияние и закончилось последним из великих учителей церкви, Августином; с V же века вплоть до IX этот период продолжается лишь в лице второстепенных церковных писателей. Первые представители схоластики выступают уже в IX веке. Ее первый период расцвета, в который она видит свою задачу в философском обосновании фундаментальных догм веры и таким образом в существенных чертах является философствующей теологией, совпадает с XI веком; второй же — время переработки теологии и философии в универсальную научную систему — принадлежит к XIII столетию. В XIV и XV веках схоластика замирает и вместе с нею специфически церковная философия вообще, обнаруживая, однако, в часто повторяющихся попытках обновления именно схоластических систем XIII века спорадические действия, которые, вследствие их связи с догмами и традиционными философскими учениями, оказываются неплодот-

ворными и потому не имеют значения для общего развития философии.

§ 17. Патристическая философия. 1. Центральный пункт религиозного миросозерцания этого периода времени составляют предания о личности Христа и об его учении. Основу самого учения образует иудейский монотеизм; его же сила, возвышающая его над всеми в это время существующими религиозными представлениями, заключается в уповании на любовь и милость Бога и в надеждах на будущее, которыми это учение наполняет души своих последователей и делает их равнодушными к превратностям внешней жизни. Это религиозное миросозерцание, распространяясь все более и более среди образованного, знакомого с античной культурой и наукой общества, вступает теперь во взаимодействие не только с разнообразными, рядом с ним существующими религиозными миросозерцаниями, но преимущественно также с греческой философией, господствующей над образованием того времени. Отсюда в новой религии появляются понятия, как, например, λόγος, νοῦς, которые усваиваются ею, как родственные ее собственному философскому миросозерцанию, и, смотря по потребности, преобразуются. Сюда присоединяются еще другие взгляды, положение которых в христианском миросозерцании менее ясно. Учение об идеях Платона, представления об эманации неоплатоников, стоическая этика, монотеизм Аристотеля — все это образует философское содержание, во многих своих элементах родственное кругу христианских представлений, в других являющееся для него сомнительным или противоречивым. Отклонение от античной философии и взаимодействие, в котором христианство, то соглашаясь, то расходясь, находится с учениями философов, образуют один из важнейших факторов развития догматики. Вследствие этого взаимодействия с философией учения церкви вообще принимают характер догматов: благодаря этому, учители церкви сильнее чувствуют необходимость, подобно философам, формулировать свои убеждения в научных положениях.

Это отношение христианства к философии своего времени и сообщает ему характер *культурной религии* в лучшем смысле слова, религии, которая проистекает не просто из всеобщих и естественных мотивов религиозного чувства, подобно естественным религиям, но из взаимодействия последнего с важнейшими факторами общей культуры того

времени. Характер христианства как культурной религии, вместе с тем, выражается в том, что развитие учений веры происходит не просто в постоянной борьбе против враждебных культов и философских учений, но также и в борьбе, совершающейся внутри самого христианского общества, причем особенно важную роль здесь играют влияния, исходящие из античной философии. Ибо эти влияния нередко дают повод к взглядам, не согласным с установленными церковью, и через это к образованию сект внутри христианской церкви. В противоположность вражде мнений и сект уже с ранних времен в христианскую общину проникла в качестве преобладающей потребность в общем руководстве со стороны религии, каковая потребность и осуществилась сначала в личном влиянии отдельных выдающихся отцов церкви, потом, после того как христианство сделалось государственной религией, — во влиянии государства, и наконец, тогда, когда церковь дала себе самостоятельную организацию, — в значении самой церкви. Этот важный факт, отвлекаясь от его последствий для церковной общины, имел также большое значение для развития занимающейся выработкой догм деятельности внутри церкви, сообщив ей единодушное, от сколь бы различных личностей она ни исходила, идущее к одной и той же цели направление. Основная тенденция, с самого начала одушевляющая направленную на выработку догм деятельность церкви также и по ее философскому идейному содержанию, вполне выясняется, если ее поставить в связь с влияниями, которые оказывали на нее различные направления античной философии и которые, вместе с тем, непрерывно находили свое выражение во вражде христианских сект.

2. В полном согласии с этим стоит общий характер развития философского мышления в патристический период, поскольку он проявляется в догмах, достигших господства, одержавших победу над противоположными взглядами. В противоположность всем тенденциям, которые или направляются на то, чтобы *рационализировать* содержание веры, или стремятся придать ему *созерцательную*, доступную для фантазии мистическую форму, основное течение философской мысли этого периода, в конце концов, всегда направляется на то, чтобы удержать за учением веры *абсолютно мистический характер*: оно, учение веры, столь же мало может пониматься рассудком, сколь мало может представляться фантазией в созерцательных формах. Ортодоксальное учение противо-

поставляет *рационалистическому* и *фантастическо-мистическому* пониманиям *чисто мистическое*. Рационалистические попытки так же, как и поощрения к фантастической мистике, являются продуктом влияния античного умозрения. Рационализм в течение первых столетий свою главную основу находил в аристотелевской философии, родственной благодаря своему монотеизму иудейской идее Бога. Но он опирался также на некоторые взгляды стоицизма, во многих отношениях согласующегося с христианством в своей этике. Фантастическая мистика в этот период, отвлекаясь от восточных религиозных культов, коренится главным образом в неоплатоновской философии и в родственных ей взглядах христианских гностиков. Ортодоксальное учение, выступающее в противовес таким несогласным с ним направлениям, равным образом отрицает попытки как рассудочного понимания, так и фантастического созерцания, устанавливая чисто мистическую, абсолютно непостижимую и несозерцаемую идею. Благодаря этому, оно приобретает, в противоположность указанным направлениям античной философии, также философски оригинальный характер. Конечно, эта оригинальность ортодоксального учения состоит не столько в определенной положительной мысли, сколько в его отрицательном отношении одновременно как к рационализму, так и к фантастической мистике. При этом в борьбе ортодоксального учения против несогласных с ним направлений обнаруживается, что последние в основе более родственны друг с другом, чем каждое из них с мистикой, занимающей среднее положение, мистикой чистой, отказывающейся от всякого понимания и созерцания. Рационалист скорее признает попытку фантастического объяснения, чем полное отрицание всякого объяснения. Поэтому выражение Тертуллиана «credo, quia absurdum est»*, чрезвычайно удачно характеризующее эту тенденцию патристического периода, вместе с тем, направляется как против рационализма, так и против фантастической мистики; в одной из влиятельнейших среди этих отпавших от ортодоксального учения сект, в секте Ария и его последователей, рационалистический и фантастический мотивы видимо действовали совместно. Но, так как всякое окончательное установление догматов происходило точно в таком же направлении, какое про-

* Верю, потому что нелепо (*лат.*).

явилось в отрешении арианства от церкви, то этим доказываются внутренняя последовательность и единство философского характера христианской религиозной системы.

3. На основах этого чистого мистицизма христианская философия последовательно разрешает основные проблемы религиозной метафизики: космологическую, теологическую и этическую. Естественные религии разрешают повсюду *космологическую* проблему путем мифов о творении мира, в которых последнее понимается как формирование изначально находящегося первовещества, хаоса. Эту мысль проводит также платоновское мифически-философское учение о творении мира, изложенное в «Тимее». Неоплатонизм вместо учения о первоначальном формировании хаоса устанавливает истечение мира из Божества, благодаря чему материя здесь является продуктом творческого акта, который, однако, все еще представляется в качестве *чувственного* процесса и для совершения которого необходимо допущение существования посредствующих сущностей между чисто духовной сущностью Бога и телесным миром. С другой стороны, аристотелевское учение о вечности мира, перенося безграничность божеского бытия на мир, защищает чисто рационалистическую точку зрения, устраняющую вообще понятие творения. Эти представления отражаются уже в начатках христианской философии, представления об эманации — в учениях гностиков и в идеях Климента Александрийского, понятие вечности мира — в учении Оригена. Но в церкви приобретает господство установленное впервые *Иринеем* во II веке учение о *творении мира из ничего*, чисто мистическое понятие, противостоящее одинаково как пониманию происхождения мира в форме созерцания, так и рассудочному пониманию его; благодаря этому учению идея Бога становится возвышеннее, процесс творения мира могущественнее и тем более превышающим силы человека.

4. Подобным же образом церковь разрешает *теологическую* проблему. В этой проблеме на первом плане стоит вопрос об отношении Бога к тем посредствующим сущностям, которые принимает христианская вера в согласии со своим происхождением из учения Христа, — к Христу-Λόγος'у, и Νοῦς'у, Святому Духу. С одной стороны, здесь опять выступают защищаемые гностицизмом и позднее арианством представления об эманации, которые, очевидно, в понятии посредничества родственны христианскому кругу представлений. По представлению гности-

ков Λόγος и Νοῦς созданы Богом прежде сотворения мира. Они в этом смысле образуют подчиненные, различные от самого Бога сущности, стоящие между ним и миром. Поэтому такое учение можно назвать «субординацианизмом» или учением о «гомойузии», о подобии по сущности, а не о равенстве. С другой стороны, во многих христианских сектах распространяется родственный аристотелевскому и иудейскому монотеизму «монархианизм», учение об единстве Бога. Христос, согласно такому учению, или должен мыслиться как действительный человек, или Λόγος и Νοῦς должны представляться в виде различных форм явления *единого* Бога. Эти идущие в различных направлениях попытки разрешения теологической проблемы окончательно вытесняются принятием *догмата Троицы св. Афанасия* на Никейском соборе в 325 году, догмата, который утверждает равенство по сущности, «единосущии», трех лиц Бога наряду с их различием, — единство в различии, опять-таки недоступное ни созерцанию, ни рассудочному пониманию, но идущее навстречу религиозной потребности, которая жаждет сохранить за всеми тремя понятиями равное значение и направляется как против их слияния, так и унижения религиозного достоинства каждого из них. Поэтому не случайно, что муж, главным образом, отстоявший подобное понимание догмата Троицы, диакон *Афанасий*, не принадлежал к ученым представителям церкви; он в своей борьбе за этот догмат руководился единственно своим религиозным чутьем без всякого отношения к философскому пониманию.

Аналогично догмату Троицы сам собою разрешается также связанный с вопросом о трех лицах Божества спорный вопрос об отношении двух естеств в Христе, Божеского и человеческого. Оба эти естества образуют единосущие. Оба они соединены во Христе друг с другом: Христос есть Бог и человек вместе, ни один из двух и однако же каждый из двух.

5. Третья и практически важнейшая из трех религиозных проблем есть, наконец, *этическая*. После разнообразных неудачных попыток ее разрешения она находит его в философии *Августина*. Его учение об искуплении представляет такое разрешение в абсолютно непонятной форме, так как оно объединяет требуемую религиозной потребностью зависимость человека от Бога с не менее принудительным стремлением души, сознающей свою вину, чувствовать себя ответственной за нее, —

два противоречащие понятия, соединение которых возможно только чисто мистическим путем. Именно так Августин и разрешает проблему, проповедуя первоначальную свободу человека, утраченную через грехопадение, которое в качестве наследственного греха продолжает действовать против воли человека. Таким образом, грех и прощение через Божескую милость обнаруживаются как трансцендентные процессы вне человеческой души: грех — потому, что индивид с самого начала через грехопадение человечества впадает в него; милосердие — потому, что оно сообщается через искупление Христа без собственной заслуги самого грешника. Подобное разрешение пытается удовлетворить религиозной потребности, давая сильнейшее, недостижимое никаким рациональным толкованием выражение сознанию греховности как обязанности перед Богом. Это ясно обнаруживается в споре между Августином и его противником Пелагием относительно содержания учения об искуплении. Мысль Пелагия, что грешник, сам участвуя в своем грехе, сам должен участвовать и в искуплении его путем добрых дел, рационалистична. Здесь мы имеем непосредственное перенесение понятий, заимствованных из человеческих отношений вины и возмездия, на царство Божие. Учение же Августина мистично, потому что оно, отбрасывая совершенно аналогию с земными отношениями, через абсолютное значение, приписываемое ею как греху человека, так и милосердию Божиему, дает сознанию этих последних интенсивнейшее религиозное выражение.

6. Так как проблема Августина, касаясь вопроса о природе человека, сама по себе не столь трансцендентна, сколь трансцендентны были теологическая и космологическая проблемы, то теологическое умозрение у Августина энергичнее, чем у прежних мыслителей, рассматривавших вышеуказанные проблемы, направляется на собственно философские вопросы. В круг его размышлений входят психология, вопросы о мышлении и воле, об источниках познания и мотивах человеческого действования и помимо их религиозного значения, как вопросы эмпирические. Поэтому, обладая исключительным значением для теологического умозрения патристического периода, система Августина, вместе с тем, объединяет идеи, которые для будущего развития философии имели первенствующее значение. Эти мысли Августина, частью опять принятые в начатках новой философии, являются результатом преобразования понятий, почерпнутых им из философии, через их приспособление к христи-

анской системе веры. Таким образом в этом, еще захваченном полным потоком эллинского образования великом учителе церкви, заканчиваются прежде всего с их положительной стороны взаимодействия христианской системы веры с античной философией. Через Августина преимущественно внутренне родственные христианскому миросозерцанию философские элементы обращаются на служение христианскому образованию, известные же философские понятия претерпевают под влиянием христианских представлений значительные преобразования и дальнейшее развитие. Среди всех систем греческой философии, оказавших влияние на христианство, на первом месте стоит *платоновская*, как, понятно, больше всего родственная ему по воззрениям. Именно платоновское учение об идеях, с одной стороны, и его учение о государстве, с другой, в философии Августина находят своеобразное обновление.

7. Из платоновского *учения об идеях* Августин прямо заимствует мысль о сверхмировом и прототипическом значении идей, гармонически связывающуюся с христианским миросозерцанием. Но, соединяя ее с христианской мыслью о творении, он идеи делает *мыслями Творца перед творческим актом*. В Божестве творение от вечности предобразовано. Благодаря этому идеи делаются *чисто духовным содержанием*. Конечно, это предобразование до известной степени было уже подготовлено представлениями об эманации неоплатонизма. Однако, характер идей, как чисто духовных мыслей Бога, мог вполне ясно выступить только под влиянием христианского учения о творении. Таким образом августиновское понятие идеи занимает вполне срединное положение между платоновским, вполне объективным, и современным, вполне субъективным значениями этого слова. Идеи у Августина сначала субъективны, потом объективны; наконец, в процессе образования понятий в человеческом духе они становятся опять субъективными. Образуя понятия, мы мыслим идеи Творца; в Боге мысли *прежде* вещей, в нас — *после* вещей: только через созерцание мы сознаем их.

Это измененное значение идей обусловливает также изменение *понятия души*. То значение, которое приписывает Платон душе, значение в известном смысле творческой посредствующей сущности, творческой силы, стоящей между идеями и чувственным миром, уже не согласуется с понятием абсолютного творения, господствующего в христианском миросозерцании. Более свойственно последнему считать душу, как основание нашего мышления и познания, за одну из тех идей, которые Бог мыслит перед тво-

рением. Таким образом, души становятся самостоятельными субстанциями, вещами, заключающимися в творческом мышлении Бога. Благодаря этому, изменяется также собственное содержание понятия души. Душа не является уже, как в платоновской философии, животворящим принципом тела и, в перенесении на космос в качестве мировой души, животворящим принципом материи вообще; она есть *мыслящая сущность*. Следовательно, из душевных способностей, различаемых Аристотелем на основании понятия души как жизненного принципа, остается только νοῦς, мыслящая душа. Однако, будучи мыслящей сущностью, душа связана с индивидуальным самосознанием: понятие мировой души поэтому в данной системе уже не находит места. Душа — самосознающая сущность. В силу этого Августин, с целью обосновать духовную природу человеческой души, исходит из самодостоверности мышления подобно тому, как позднее сделал Декарт. Таким образом, было установлено *современное понятие души*, которое, будучи на время откинуто схоластикой под влиянием аристотелевской философии, с начала нового времени опять господствует в философии. Конечно, здесь уже это понятие приняло ту интеллектуальную форму, которая заключается в определении души как «мыслящей сущности» и которая в течение многих столетий осталась отличительным признаком этого понятия.

8. Вторая важнейшая составная часть платоновской философии, обновленная в системе Августина через приспособление к христианскому миросозерцанию, — *учение о государстве*. Платон начертал идеальное государство, в котором мудрецы, философы, должны быть правителями. Философ христианского средневековья — клирик; поэтому церковь видит свою задачу в осуществлении всего того, что требует Платон от своего государства, в заботе о духовном благоденствии граждан, об их воспитании и образовании, о нравственной жизни в этом мире и о приготовлении к будущей жизни. Таким образом, платоновское государство расширяется до универсального государства всего человечества. Церковь — civitas Dei*. Поэтому она, в противоположность платоновскому государству, основана не людьми, а самим Богом; человеческое государство подчинено этому Божьему царству. Церковь, соответственно своему Божественному происхождению, вечна

* Государство Божие (*лат.*).

и неограниченна, светское же государство временно, пространственно и национально ограничено.

К исследованиям об отношении Божеского к мирскому государству Августин присоединяет в своем сочинении о граде Божием философский обзор хода всемирной истории, *философию истории*, которая, если сравнивать ее с исследованиями философа среди древних историков — *Полибия*, бросает яркий свет на универсальное миросозерцание, к которому также и в этой области приводит идея церкви. Этот исторический обзор Августина охватывает все народы земные, и язычество также находит в нем место. Но собственную сферу мировой истории, цель, которая господствует над общим ходом вещей, образует здесь история иудейства и христианства. Ее центральный пункт — явление Христа, по отношению к чему все предшествующее — предуготовление, все последующее — совершенствование. В этом возвышении церкви, делающем ее главной целью всей государственной и общественной жизни, «Civitas Dei» Августина оказало такое же влияние на понимание в будущие века внешнего призвания церкви, какое его труд по преобразованию догматической системы — на внутреннее содержание религиозных созерцаний. Если организация средневековой церкви во многих чертах напоминает платоновское идеальное государство, то не нужно забывать, что помимо необходимых исторических условий, здесь сыграло известную роль непосредственное влияние, которое должно было оказывать учение Платона об идеальном государстве на Августина, воспитанного в платоновской философии, при выработке им учения о государстве и философии истории с христианской точки зрения.

§ 18. Схоластическая философия. 1. Отношение схоластической философии к патристической нельзя лучше характеризовать, как выражением, которым великий схоластический философ XI века, Ансельм Кентерберийский, обозначил цель своего стремления, сопоставленным с тем выражением, которым в конце II столетия Тертуллиан ясно охарактеризовал тенденцию церковной философии. «Credo, quia absurdum est» — таково верование древнего учителя церкви; «credo ut intelligam»* — таков девиз схоластического теолога. У него на первом месте стоит вера, но за нею сле-

* Верю, чтобы понимать (*лат.*).

дует знание; его стремление сводится к тому, чтобы откровенные религиозные истины, вместе с тем, доказать как разумно необходимое познание. Однако, так как содержание догматов веры твердо установлено, то вся работа схоластической философии направляется на вышеуказанную цель. В первый период расцвета схоластики в XI столетии эта цель является, вместе с тем, ее единственной целью. Схоластика — вполне теология. Ее остроумие возбуждается и упражняется над сверхчувственной природой проблем, которыми она неутомимо занимается. Таким образом, схоластическая философия является изобретательницей метода, который сыграл большую роль в развитии новой философии — *онтологического*, пытающегося доказать истину предмета из его понятия. Сверхчувственная природа трансцендентных объектов веры, недоступная никакой иной аргументации, кроме как в чистых понятиях, сама указывает философии этого времени на такой метод. С конца же двенадцатого века постепенно светские интересы начинают оказывать бóльшее влияние на философию; в XIII веке натурфилософия рядом с теологией становится особою наукой. Этому распространению светских интересов приходит на помощь постепенное знакомство с физическими и метафизическими сочинениями Аристотеля, которое начинается с начала XIII века. Вместе с этим происходит постепенное изменение философской точки зрения. Образ мыслей становится более реалистичным и эмпиричным. Вследствие этого начинают с сомнением относиться к онтологическим доказательствам догм веры. Так как это направление мысли все более и более укрепляется, то оно приводит, наконец, в XIV столетии к скептицизму, который по отношению к вопросам светского знания вообще отдает преимущество опыту, однако тем более сохраняет за истинами веры чисто мистический непонятный характер, имевший значение в древней церковной философии. С этим разделением областей веры и знания уже предуготовляются падение схоластики и самостоятельное развитие светских наук, поскольку оно характеризует начало нового времени. Поэтому развитие схоластики можно разбить на три периода: *первый* период, или время *схоластики, примыкающей к Платону* и *его последователям*, период, достигший своего кульминационного пункта в XI столетии; *второй*, или период *аристотелевской схоластики*, который главным образом относится к XIII веку; *третий*, или время *падения схоластики*, захватывает XIV и XV столетия.

2. Более поздние схоластики характеризовали отношение трех названных периодов друг к другу меткими выражениями, обозначающими изменчивое значение, придаваемое здесь общим понятиям. В *первый* период схоластики тенденция господствующего направления выражается в положении «universalia sunt realia», т е. общее понятие (универсальное) представляет сущность вещи, и поэтому оно в действительности является источником существования вещи, ее понятия. Это положение соответствует основной мысли платоновского учения об идеях; оно лежит в основании онтологического метода, поскольку при этом пытаются вывести просто из понятий действительность объектов веры, например, бытие Бога. Еще точнее направление мысли в данный период определяется положением «universalia sunt ante rem», понятия *прежде* вещей, так как они являются условиями существования вещей и возможности их мыслить. Во *второй* период, правда, вообще господствует убеждение, что сущность вещей составляют понятия, и поэтому в течение его имеет также еще значение положение «universalia sunt realia»; но здесь, вместе с тем, согласно философу-руководителю данного времени — Аристотелю, признается имманентность понятий материальному бытию вещей. Таким образом, в этот период первое положение точнее определяется вторым: «universalia sunt in re». Но иногда также точка зрения данного периода характеризуется установлением троякого рода универсалий. Положение «universalia sunt ante rem» в этом случае имеет значение по отношению к мыслям Бога перед творением мира; положение «universalia in re» — по отношению к самим вещам, так как они состоят из материи и формы; наконец, положение «universalia post rem» — по отношению к понятиям, которые человеческий дух образует вследствие воздействия чувственных вещей при чувственном восприятии. В *третий* период схоластики имеет, наконец, значение только последнее из указанных положений «universalia sunt post rem»: понятия существуют вообще только в нашем духе, в самих вещах они совершенно не существуют, еще менее, конечно, вне их. Напротив, они просто продукты нашего сравнивания вещей, которым мы потом придаем общие наименования, имена. Поэтому с последним положением равнозначно также другое «universalia sunt nomina». Соответственно сказанному господствующую точку зрения первого периода обычно называют «крайним реализмом»; точку зрения второго — «умеренным реализмом»; точку

зрения третьего — «номинализмом». Эти выражения в схоластической философии приобретают специфическое значение через свое одностороннее отношение к понятиям. Крайний схоластический реализм поэтому вообще совпадает с «идеализмом», согласно иному словоупотреблению; умеренный реализм в существенных чертах соответствует современному, так называемому, реализму; номинализм, наконец, — скептическому эмпиризму.

3. В *первый* схоластический период, период крайнего реализма, господствует направление мысли, родственное платоновскому учению об идеях; здесь обнаруживается также едва заметное расположение к неоплатонизму. При этом заслуживает внимания, что на Западе в первое время то немногое, что перешло к нему из античной философии, было заимствовано большею частью от неоплатоников, как, например, от Порфирия, или от более поздних эклектических философов, почерпающих свое учение в главных чертах из неоплатонизма, как, например, от Боэция. Выдающиеся представители этого периода — *Ансельм Кентерберийский*, открывший онтологический метод, пользуясь которым, он пытался также доказать не только бытие Бога, но и специфические христианские догматы веры, как, например, учение о троичности, об искуплении, и *Вильгельм из Шампо*, защищавший реализм против выставленного уже в XI столетии *Росцеллином* номинализма, в котором возродились в обновленном виде старые стремления патристического времени, направленные против афанасьевского понимания троичности. Этот первый период расцвета схоластической философии исключительно *теологический*. Только логика уже разрабатывается в связи с перешедшими из предшествующего времени исследованиями логических сочинений Аристотеля.

4. Второй период, представителем которого в XII веке является *Абеляр*, а в XIII — *Альберт Великий* и также *Фома Аквинский*, один из влиятельнейших схоластических писателей, характеризуется все более и более назревающим интересом к *светской* науке и возникающим отсюда стремлением дополнить теологию философией, объединяющей все ветви знания. Это расширение интереса выросло из общих культурных условий того времени; ему также сильно способствовало знакомство с Аристотелем, различные части философии которого в это время сделались известными в латинских переводах через арабских философов пред-

шествующих веков (Авиценна и Аверроэс) и через комментарии последних к аристотелевским сочинениям. Среди светских наук в сочинениях вышеуказанных схоластиков наибольший объем занимает *естественная наука*. Препятствия свободному проявлению здесь впервые вновь возрождающегося интереса к естественнонаучным исследованиям, препятствия со стороны господствующих чисто литературного стремления к науке и привычки к авторитету вызывали то, что естественнонаучные труды схоластиков ограничивались исключительно разработкой и комментированием физических сочинений Аристотеля, и что никому из них не приходила мысль произвести самому самостоятельное исследование. Напротив, если когда-нибудь отдельные, изолированно стоящие от господствующего направления, личности ссылаются на собственные исследования, то их считают опровергнутыми простою ссылкой на авторитет Аристотеля. Последний имеет значение «praecursor Christi in rebus naturalibus»*: несогласие с ним так же запрещается, как в делах веры иноверческое мнение. Для полной характеристики этой и у ее важнейших представителей в существенных чертах компилятивной эклектической философии прекрасный пример представляет этика Фомы Аквинского. Мирские добродетели у него, подобно тому как в платоновской системе, различаются на четыре основные добродетели, и к ним применяется аристотелевское учение об истинной середине (стр. 95, 103). Но над мирскими добродетелями в качестве трех «теологических» возвышаются добродетели апостола Павла, вера, любовь и надежда. В учении о государстве Фома принимает теорию Августина о «civitas Dei». Однако, он пытается ее приспособить к отношению между средневековым королевством и церковью: государство у него равным образом обладает универсальным значением, оно частью подчинено церкви, частью равно по значению последней, что находит себе выражение в обычном сравнении Солнца с Луной. Но, вместе с этим, Фома еще решительнее, чем Августин, путем применения понятия *договора* к светскому государству подчеркивает временную и условную природу его в противоположность вечному граду Божьему.

* Предшественника Христа в делах природы (*лат.*).

5. Уже в конце XIII столетия в борьбе школы *Фомы Аквинского* против школы *Дунса Скота* выступают первые предвозвестники постепенно нарождающегося номиналистического направления. Этот спор совершенно аналогичен тому, который некогда возгорелся относительно значения дел человека. Но уже изменение основных мотивов указанного спора отражает измеиение времен. Если Августин считает искупление вполне делом божественной милости, а Пелагий пытается, по крайней мере, сохранить за делами, угодными Богу, значение содействия искуплению, то школа Фомы склоняется к признанию последнего; она отказывается только от дальнейшего требования Скота, чтобы милость и осуждение вполне зависели от свободы человека. Поэтому, если Фома, в противоположность учению Августина о предопределении, защищает умеренный детерминизм, то Скот выступает представителем абсолютного индетерминизма. Таким образом, спор между последователями Фомы и Скота по существу дела переходит в спор о свободе воли, при котором детерминистическое понимание сходит со сцены, индетерминистическое же развивается до своих крайних пределов, достигнув которых, оно вообще становится в противоречие с до сих пор существовавшим учением церкви о благодати. Сюда присоединяется еще то обстоятельство, что в новом споре роли относительно оснований веры меняются. В то время как Пелагий, в противоположность чисто мистической точке зрения Августина и ортодоксальному учению, выдвинул рационалистическое направление, здесь, наоборот, глава схоластиков, Фома защищает рационалистическую точку зрения, Скот — мистическую. Индетерминистическое учение об искуплении, путем святости собственной воли, сделалось потребностью веры — признак, говорящий за то, что верующая душа ищет теперь утешения не в чувстве безусловной зависимости, как некогда, но преимущественно в надежде на собственные силы.

6. Так как в учении Скота индивидуальный волевой акт понимается как свободное независимое действие человека, то в нем уже сказывается высокое значение, придаваемое конкретному и единичному; оно, будучи перенесено на общее миросозерцание, не мирится уже более с умеренным реализмом, который защищали великие учители церкви XIII века. Ибо, поскольку понимание человеческой природы переносится на внешнюю природу, отдельному волевому акту соответствует конкретное происшествие, особенная вещь. Если в человеческой жизни только еди-

ничное действительно, то и в природе только оно имеет значение; но раз только единичное реально, понятия уже не являются действительными, они — только продукты субъективного духа, имена, под которыми объединяется множество вещей. Таким образом, из схоластического индетерминизма в *третий* период развивается *номинализм*, который с начала XIV века все более и более становится господствующим направлением и находит своего главного защитника в выдающемся схоласте данного периода, *Вильгельме Оккаме*. То обстоятельство, что в лице Скота и Оккама шотландские и английские ученые вступили в борьбу против учения Фомы, еще господствующего в Италии и других европейских странах, рядом с противоположностью францисканского и доминиканского орденов, коренящейся на указанном разногласии философских направлений, — это обстоятельство впервые выдвинуло на сцену национальные различия, предвозвестившие также в науке наступление нового времени, в которое особенности отдельных наций играют несравненно большую роль, чем в средние века, когда в науке господствовало духовное единство. В этом смысле английский номинализм является предвозвестником английской опытной философии, положившей начало философии нового времени. Направленность к единичному и эмпирическому, характеризующее положение номинализма в универсальном схоластическом споре, является, вместе с тем, оборотной стороной того измененного положения, которое номинализм занимает по отношению к истинам веры и к вопросу о возможности их познавания человеческим рассудком. Здесь классическая схоластика XIII столетия сделала существенный шаг назад по отношению к первому периоду расцвета схоластической философии с ее неуклонным применением онтологического метода. Правда, общие религиозные истины, нашедшие выражение в религиях всех народов, бытие Бога и бессмертие души, доказываются у Фомы Аквинского из природы вещи; однако, он — что характерно для духа его времени, направленного на естественнонаучные интересы — предпочитает онтологическому доказательству космологическое. Но специфически христианские учения веры, троичность Бога, единство двух естеств в Христе, воплощение Сына Божия и искупление свою достоверность черпают не из понятий, а как откровенные истины, которые и обеспечивают высокое значение христианской религии. Отсюда недалеко уже до точки зрения номинализма, как его защищал Оккам, который считал вообще

недоступным для человеческого познания все содержание веры, также веру в Бога и бессмертие. Следовательно, здесь в существенных чертах опять восстанавливается воззрение патристического периода, придающее истинам веры чисто мистический характер, конечно, уже в измененной форме. Смена воззрений в области веры выразилась в индетерминизме номиналистов и связанном с ним возвышении *субъективных* оснований веры; в области знания оно выразилось в том, что за светской наукой было признано право на самостоятельное, отличное от веры существование. Быть в *вере мистиком*, в *науке эмпириком* и, где необходимо, скептиком — таков лозунг схоластического номинализма. Вместе с тем, совершилось полное разделение областей веры и знания, которое еще резче проявилось в том, что для них имеют значение противоположные принципы: для веры — слепое доверие, которое не смущается недоступностью для понимания религиозных истин, но, наоборот, в ней видит подтверждение их истинности; в знании — предусмотрительное сомнение, которое достоверным считает лишь то, что подтверждается опытом и критическим исследованием.

7. С разделением областей веры и знания номинализм уничтожает ту предпосылку, которая доныне была жизненным принципом схоластики. Считая религиозные истины непостижимыми, он признает неразрешимою поставленную схоластикой задачу — дать содержанию христианской веры научную систему. Наоборот, номинализм открывает для светских наук свободный путь и на этом пути указывает им даже определенное направление. Благодаря этому, номинализм, заключая средневековый период философии, с известной стороны является начальным звеном в развитии новой философии. Конечно, вместе с этим схоластическая философия не исчезла навсегда. Но где она опять появляется в последующие столетия, там она находится не в соединении с номинализмом, но в противостоянии к нему; основою этих позднейших реставрационных попыток служит обычно система Фомы Аквинского, чем она обязана тому обстоятельству, что она еще доныне имеет значение официально признанной ортодоксальной философией католической церкви.

Литература к §§ 16—18. H. R i t t e r. Geschichte der Philosophie, Bd. 5—8. 1841—1845 (основательное объективное изложение). S t ö c k l. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde. 1864—1866 (католическая точка зрения). H e -

i n z e - U e b e r w e g. Grundriss der Geschichte der Philosophie, II (с вошедшим в нее обзором отношений к теологии и с богатым литературным указателем). W i l l m a n n. Geschichte des Idealismus, II (2 том этого сочинения вполне годен для употребления; 1-й том, древний мир, уступает второму в достоинстве; 3-й, «новейшая философия», представляет собою ультрамонтанское партийное сочинение). В качестве общих сочинений ср. A. E b e r t. Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland, I, II. H a r n a c k. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I—III. H. v o n E i c k e n. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1888. H. R e u t e r. Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde, 1875—1877. Отдельные вопросы обсуждают: L a s s w i t z. Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. 1. S i e b e c k. Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, Arch. f. Gesch. der Philos. I—III. T h. Z i e g l e r. Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

III. Новая философия

§ 19. Культурные условия и главные периоды новой философии. 1. Развитие новой философии подготовляется *двумя* важными событиями: возрождением классической древности в искусстве и науке и церковной реформой. После того как искусство уже с начала XIV века возродилось под влиянием сохраненных из древности образцов, с середины XV столетия древний греческий мир опять появляется на горизонте западного мира в виде своих великих литературных памятников. Греческий язык, греческие поэты и мыслители с Италии начинают свое триумфальное шествие. Из философов древности Платон свой художественной прозой и смелым полетом своего учения об идеях мощно действует на умы людей этого времени и способствует отчуждению их от Аристотеля, канонически почитаемого схоластикой. Таким образом, научное возрождение начинается с восторженного платонизма, который присоединяет некритически к учению Платона неоплатонические учения, родственные мышлению эпохи Возрождения, более работающему фантазией, чем рассудком. За этим ранним платонизмом, центр которого первоначально образовывала учрежденная греческими теологами и итальянскими учеными платоновская академия во Флоренции, постепенно выступает на сцену с начала XVI столетия, под влиянием распространения классических занятий, более глубокое течение, которое не ограни-

чивается изучением всей философской литературы греков и римлян, но с равной любознательностью, насколько, конечно, дозволял научный кругозор того времени, берется за изучение восточной древности, окруженной традиционным обаянием мистических тайных учений. Однако, первоначальный платонизм в связи со следующим за ним эклектизмом эпохи Возрождения не имел положительного значения для развития философии. Тем важнее его подготовляющее значение, которое состоит не просто в том, что он вполне уничтожил отживший свой век схоластический характер науки, но преимущественно в том, что он освободил мысль от власти авторитета и предначертал ей образец независимого мышления. Однако, эклектизм более позднего периода эпохи Возрождения оказал в этом отношении еще бóльшую услугу, чем платонизм зарождающегося гуманизма, только заменивший в сущности авторитет Аристотеля, свято чтимого схоластикой, другим, более соответствующим собственному мышлению. Если нередко высказываемое в это время мнение, что все мудрецы древности равно хороши и что все они поэтому в основе учат одной и той же истине только в различных формах, некритично, то, однако, поскольку здесь выступало сознание различий, существующих между философами, оно постепенно должно было привести к самостоятельному исследованию древних учений.

2. Наряду с возрождением классической науки в качестве второй освобождающей мысль силы стоит церковная реформа. В своем возврате к первоисточникам христианской веры она связывается с гуманистическим движением, и даже побуждение к такому возврату она получает от изучения древних языков и литературы, возникшего в это время. Однако, и церковная реформа, опираясь в своей борьбе против гнета традиции и иерархии на Библию, лишь заменяет, подобно платонизму первоначального периода гуманизма, один авторитет другим. Но вследствие своего проявившегося с самого начала практического направления против укоренившихся злоупотреблений, против внешности религиозной жизни и суетности церкви, в противовес которым она провозглашает чисто внутреннее отношение христианина к Богу, она становится силою, которая освобождает мысль от оков и которая также и науке постепенно отводит свободное поле деятельности, не замкнутое в первоначально удержанных ею пределах мысли, скованной определенными религиозными нормами.

Способствуя изучению античной философии в ее первоначальной форме, гуманизм знакомит с различными методами, которые человеческое мышление предлагало при разрешении всеобщих проблем; и так как античная философия разрешала эти проблемы при относительно более простых условиях, то возрождение древней философии для развития современной мысли приобретает пропедевтическое значение. Так как, далее, церковная реформа лишила сословие клириков его привилегии по отношению к науке, то благодаря влиянию этой реформы философия делается светскою наукой. Вследствие противоположности нового времени средним векам со стороны научных воззрений, философия нового времени даже нередко умышленно уклоняется от теологических вопросов, чтобы гарантировать себе тем бóльшую независимость в области светского знания.

3. Прототипическое влияние античной философии, как науки, охватывающей *совокупность* человеческого знания и исследующей все проблемы, касающиеся как мира, так и человека, под единой точкой зрения, с одной стороны, и, явившееся результатом совместного влияния гуманизма и церковной реформы, признание философии *светской* наукой, с другой, — оба эти момента с самого начала определили ход развития новой философии. Однако, они в своем соединении в дальнейшем вскоре вызвали в качестве *третьей* силы, которая, вместе с тем, имела решительное значение для первых шагов новой философии, влияние той научной отрасли, которая раньше всего добилась независимости как от руководства церкви, так и от власти античной философии, — *естественной науки*. Под руководством ее новая философия предприняла свои первые самостоятельные попытки, и так как развитие новой философии сопровождалось великими естественнонаучными и географическими открытиями, новой системой мира Коперника, основными физическими исследованиями Стевина, Галилея, Кеплера, Гильберта и других и тесно связанным с ними развитием математических методов, то, само собой понятно, для философского мышления прежде всего явилась руководящей область естественнонаучного знания, лучше других разработанная и, вместе с тем, дальше всего отклонившаяся от подготовительной научной работы древности. При этом влияние естественной науки по методам мышления, заключенным в ней самой, опять разветвляется на *два* направления. С одной стороны, *математика* с опирающимися на нее точ-

ными науками воздействует на философию и пытается преобразовать ее в абстрактную науку, познающую по строго рациональным основным законам. С другой стороны, философское мышление заимствует из *эмпирического исследования природы* его основные законы.

4. Эти различные направления влияния естественной науки в связи с воздействиями частично гуманизма и возрожденной им античной философии, частично теологии и всегда находящейся с нею в единении системы церковной философии обусловливают то, что новая философия с самого начала в большей степени, чем философия древних и средних веков, распадается на многообразные направления, в которых впоследствии действуют разнообразные влияния, господствующие над духовной жизнью нового времени. Все же по предпочтительно выступающим особенностям отдельных периодов времени, развитие новой философии можно разбить на известные периоды. Принимая во внимание подготовляющие и сопровождающие возрождение античной науки явления, которые необходимо знать для исторического понимания позднейшего хода развития, мы можем наметить здесь *четыре* основных периода:

1) период освобождения мысли (XV и XVI столетия);

2) период борьбы миросозерцаний (первая половина XVII столетия);

3) период догматических систем (вторая половина XVII и первая половина XVIII столетия);

4) период критической философии и начинающегося влияния наук о духе (с конца XVIII века).

A. Первый период: период освобождения мысли

§ 20. Развитие философии в эпоху Возрождения (Николай Кузанский, Парацельс, Джордано Бруно). 1. В двойном отношении в новое время с самого начала происходит освобождение философской мысли. С одной стороны, так как философский интерес возбуждают, главным образом, новые проблемы, а чисто теологические вопросы частью оттесняются на задний план, частью же соединяются с общими мировыми проблемами, философия освобождается от подчинения теологии; и с другой стороны, так как для науки открываются все новые и новые взгляды, далеко выходящие за кругозор древних, фи-

лософия все более и более освобождается от присущей ей в начале эпохи Возрождения зависимости от систем древности. Однако, это освобождение философской мысли не является простым следствием внешних влияний, но оно имело своим источником тот же самый дух времени, который произвел указанные сопутствующие изменения в самой культуре. Поэтому симптомы свободного движения мысли выступают отнюдь не после наступления переворота, наоборот, во многих случаях раньше его в качестве его предвозвестников. Так, уже в XIII веке францисканский монах *Роджер Бэкон* (1214—1292) рядом с внутренним озарением, через которое исследователю сообщается научное познание в форме божественного откровения, провозглашает опыт, эксперимент и математику в качестве трех главных столпов науки. В более сильной форме, обнаруживается эта жажда духовной самостоятельности и стремление к открытию новых источников познания в начале XV столетия; свое яркое выражение оно находит в сочинениях ученого кардинала *Николая Кузанского* (1401—1464). Во многих случаях это стремление имеет свой источник, не говоря уже о научной традиции, платонизма и неоплатонизма, в науках, обязанных своим происхождением суеверию того времени, особенно в астрологии и алхимии, которые тогда сильно процветали и которые сами частью могут считаться симптомами стремления к открытию новых источников познания, характеризующего начало нового времени. Указанные псевдонауки, налагающие своеобразный отпечаток на культуру эпохи, можно по праву соответственно их источникам называть «науками суеверия», ибо в них древние научные традиции, отрывки из аристотелевской физики, неоплатоновские идеи об эманации и восточная мистика, перенесенная на Запад в средние века арабами, смешиваются с туземными древними языческими суевериями, причем в подобного рода смешении, несмотря на всю его дикую фантастичность, все же зарождаются отдельные идеи, которые в их постепенно выступающем научном прояснении становятся плодотворными зародышами для развития новой философии. Так, отдельные мысли этой фантастической мистики переходного времени переносятся в системы Спинозы и Лейбница и даже через посредство позднейших мистиков в религиозно-философское умозрение XIX столетия, преимущественно в философию Шеллинга в ее позднейшей форме.

Типичным представителем этого мистического течения, которое в качестве одного из множества симптомов, выступающих в это время, характеризует эпоху освобождения мысли от оков средневекового миро-

созерцания, является немецкий врач *Теофраст Парацельс* (1493—1541), главный виновник того соединения алхимии с астрологией, которое характерно для духа мистических наук этого времени, и, вместе с тем, реформатор медицины, которую он освободил, призывая к непосредственному наблюдению природы, от ига галеновской традиции, сведшей медицину к ремеслу. При этом он высказал много общих философских идей, оказавших во многих отношениях влияние на последующее время. Мистическое течение в науке следующего столетия, заимствуя для себя основания также из учения древних мистиков, *Мейстера Экхарта* (1260—1327) и его учеников, главным образом опирается на Парацельса; через посредство отдельных теологов, как и через посредство герлицкого башмачника *Якоба Беме* (1575—1624), пленяющего высотой своих мыслей в соединении с наивной фантастичностью, это течение оказало также влияние и на последующие времена.

2. Однако, даже в этот период мистическое направление постепенно вытесняется под влиянием быстрого расширения кругозора, явившегося результатом великих географических открытий в конце XV столетия и начавшегося с начала XVI века успешного развития естественной науки, ставшей вновь независимой. В это время главным образом привлекала интерес самая обширная отрасль естественной науки — астрономия. Здесь великое сочинение *Коперника*, явившееся в свет в 1543 г., произвело большой переворот в научных взглядах, оказавший глубокое влияние и на новое время. Затем в конце XVI столетия в физике и отдельных наблюдательных естественных науках замечается большой прогресс. Влияние этого последнего в ближайший период сказывается в образовании философских миросозерцаний. В *Джордано Бруно* (1548—1600), выдающемся мыслителе этого переходного периода, вполне обнаруживается влияние коперниковской системы мира, а также предшествующей мистики и платонизма эпохи Возрождения.

3. Если мы попытаемся открыть те идеи, которые выступают в этот переходный период в качестве господствующих, преимущественно определяющих миросозерцание, и которые оказали наибольшее влияние на позднейшее развитие философской мысли, то найдем таких идей *три*: первая идея — идея *бесконечного, безграничного единства мирового целого*; вторая — идея *общей связи духа и природы* и связанная с этим мысль о развитии; третья — идея *самостоятельности индивидуальных*

существ и распределения их в последовательном порядке от самого низшего до самого высшего. Каждая из этих фундаментальных идей переходной эпохи преимущественно связывается с именем *одного* из выдающихся мыслителей этого периода. Мысль о бесконечности наполняет миросозерцание *Николая Кузанского*; принцип развития — господствующая идея *Парацельса*; идея распределение существ в последовательном порядке образует основной тон философских мыслей *Бруно*. Однако, это не надо понимать так, как-будто та или другая из этих мыслей свойственна исключительно только одному из указанных мыслителей. Уже в философии Кузанского выступают, хотя и в неясном виде, идеи органического развития и последовательного ряда существ, которые, конечно, только позднее достигают ясной формулировки. Последняя из указанных идей, будучи тесно связана с понятием развития, отнюдь не чужда Парацельсу. Третий же из этих мыслителей, Бруно, в котором еще раз сочетаются полная сила и отважный полет мысли эпохи Возрождения, соединяет все идеи своих предшественников со своими собственными взглядами. Таким образом, указанные три основные мысли переходной эпохи вообще образуют целое, которое выступает в истории то одной своей стороной, то более с другой.

4. Главное место среди этих идей занимает идея *бесконечности мира*. Она — самая важная среди них, оказавшая также наиболее глубокое влияние на последующее время и яснее всего указывающая на пропасть, отделяющую новое миросозерцание от узко ограниченного антропоцентрического миросозерцания средневековья. Однако, не система мира Коперника составляет основу этого нового миросозерцания, переносящего границы Вселенной в бесконечность; оно возникает из того соединения мистических и математических умозрений, представителем которого в это время являлся *Николай Кузанский*. Его мышление наполнено идеей бесконечности. Под ее влиянием он возвращается к древним пифагорейским представлениям, которые он своеобразно преобразует, приписывая всем мировым телам, поэтому так же Земле, как и Солнцу, с совокупностью всех прочих звезд круговое движение около мировой оси, проходящей через бесконечное пространство. Однако, утверждение, что Земля движется, у Кузанского отнюдь не является плодом астрономических наблюдений или результатом иного, чем прежде, объяснения наблюдаемых явлений; оно опирается единственно на идею бесконечно-

сти мира. По его мнению, бесконечность мира исключает возможность допущения центра мира, так как в бесконечном пространстве каждая точка имеет одинаковое значение с другой.

В свою очередь, эта мысль о пространственной бесконечности мира, соединяющаяся у Кузанского с идеей творения мира во времени и в связи с нею представляющая полный контраст аристотелевскому учению о пространственной ограниченности и временной вечности Вселенной, опирается у Кузанского на постулат бесконечного всемогущества и совершенства Бога. Из всемогущества Творца вытекает необходимость безграничного обнаружения его творческой силы. Пространственное ограничение являлось бы ограничением этой творческой силы и таким образом ограничением самого всемогущества Творца. Не в меньшей мере абсолютное совершенство Бога требует бесконечности мира: отдельные вещи в мире — несовершенны и ограничены, и это ограничение может быть уничтожено лишь бесконечностью целого. Совершенство Творца стало бы сомнительным, если признать, что продукт его творчества несовершенен. В этих мыслях уже обнаруживается жизнерадостность нового времени, для которого Земля не является более юдолью печали, но для которого жизнь в этом мире, ощущаемая как дар Божий, вместе с самим миром участвует в славе Божества. Однако, вышеуказанное представление о бесконечности и совершенстве мирового целого возбуждает вопрос о различии Бога и мира; для разрешения этого вопроса Кузанский смело расширяет понятие бесконечности, первоначально обозначавшее бесконечный прогресс в пространстве; мир бесконечен только как целое; Бог же, как совокупность всех бесконечностей и совершенств, бесконечен в каждом своем свойстве. Мир становится совершенным только через то, что ограниченность отдельных вещей в их безграничной связи взаимно уничтожается; *Бог же есть соединение бесконечно многих свойств, из которых каждое бесконечно.* Таким образом Кузанский возвышается до мысли о бесконечности высшего порядка, и он первый воспользовался этим понятием абсолютной математической трансцендентности для применения его к трансцендентному понятию Бога. Как в стремлении в беспредельность, обнаруживающемся при указанном образовании понятий бесконечности, так и в склонности вообще давать понятиям математическую форму сказывается черта нового времени, переросшего аристотелевское учение о качестве.

5. Вторая из идей переходной эпохи, *идея общей связи духа и природы* и основывающаяся на этой связи идея *развития* существ, совершающегося от самых низших до самых высших форм бытия по одинаковым законам, находит свое выражение прежде всего у *Парацельса*, хотя и в форме, затемненной через смешение с астрологическими и алхимическими представлениями. Все в мире сходно, самое малое сходно с самым великим, совершенное — с несовершенным, и все в мире находится в беспрерывном развитии, все, по выражению Парацельса, есть «развивающаяся вещь». Эти две основные мысли Парацельс постоянно высказывает, и вместе с тем при их помощи он пытается дать натурфилософское обоснование своим излюбленным мистическим наукам. Звезды — такие же живые существа, как и человек, и они при посредстве всеобъемлющих естественных законов тесно связываются с человеческой жизнью; поэтому-то события, свершающиеся в звездном мире, могут служить прообразами событий в человеческом мире. В алхимическом процессе происходит отделение друг от друга элементов подобно тому, как это происходит в естественном процессе органического роста, в процессе истории и как оно произойдет в конце этого последнего на страшном суде. И так как в человеке отражается все то, что происходит вне человека в судьбах человеческого рода и в жизни Вселенной, то человек — «микрокосм», мир в малых размерах, который при посредстве мистической силы тесно связывается с макрокосмом, миром в больших размерах.

Какой бы своеобразный отпечаток ни получали эти взгляды в частностях вследствие своей тесной связи с суевериями и мистическими науками, во всяком случае, в них под мистическим покровом лежат две важные мысли, оказавшие плодотворное влияние на последующее развитие философского мышления. Первая из них — идея внутренней однородности существ — в применении к человеку дает в результате понятие микрокосма, — понятие, которое, будучи само по себе не ново, связываясь с гностическим и неоплатоническим кругом идей, теперь, однако, вследствие отделения от подлинной идеи эманации и вследствие соединяющейся с ним концепции общей закономерности природы, приобретает новые свойства, благодаря которым оно сохраняется и в новой философии. Вторая мысль — мысль о развитии; к ней Парацельс, по-видимому, подошел с двух сторон: во-первых, путем наблюдений над развитием живых существ вообще, и, во-вторых, путем наблюдений над болез-

нями, преимущественно сопровождающимися лихорадкой, поэтому дозволяющими ему видеть в болезни живое существо и таким образом подкреплять свои представления об общей жизни вещей, — представления, которые потом, конечно, опять-таки окутанные в мистические идеи, он переносил, с одной стороны, на Вселенную в целом, с другой стороны, на человечество и его историю. Таким образом, у него выступают, хотя и в туманных очертаниях, как современная идея истории развития космоса, так и идея развития человечества, происходящего аналогично индивидуальному развитию.

6. Третья из основных идей этого периода, идея *самостоятельности существ и распределения их в постепенном ряду*, восходящем от самого низшего к самому высшему, уже была подготовлена понятием развития Парацельса и его учением о подобии всех вещей. Однако, эта идея получила развитие лишь у последнего, наиболее смелого мыслителя эпохи Возрождения, у итальянца *Джордано Бруно*. Мир представляет собою царство расположенных в последовательном порядке существ, из которых каждое по своей природе обладает единством и простотой и стоит в отношении к совокупности всех прочих через свое положение в ряду. Наша собственная душа есть также одно из таких существ, и из нее мы черпаем поэтому уверенность, что и все прочие существа вселенной также представляют собой духовные силы. Высшая из этих духовных сил, этих *монад*, как называет их Бруно вследствие единства и простоты их природы, есть Бог, «монада монад». Последовательный ряд существ в целом — бесконечен; в этом взгляде Бруно частью примыкает к идее бесконечности Кузанского, частью к идее микрокосма Парацельса. Основу для представления бесконечности мира доставляет ему появившаяся в это время коперниковская система мира. Движение Земли он представляет себе уже не в пифагорейской форме, как это делал Кузанский, а в коперниканской: Солнце для него является центром системы, состоящей из Земли и прочих планет. Вместе с тем, впервые Бруно придал мысли Коперника более общее философское значение, соединив с нею мысль о пространственной бесконечности. Если у Коперника, еще допускающего в качестве конечной границы вселенной сферу неподвижных звезд, новая система мира являлась в существенных чертах еще астрономической гипотезой, преобразованием формы птоломеевской системы в гелиоцентрическую, то у Бруно она возвышается до нового ми-

росозерцания, обеспечившего ему влияние на будущее время. Под влиянием этой идеи бесконечности не только устанавливается, что Земля — планета в ряду других планет, но также и то, что Солнце представляет собой неподвижную звезду в ряду других неподвижных звезд, и таким образом смелая идея Кузанского о беспредельности Вселенной все более и более приобретает свой реальный субстрат в фактах наблюдения. Однако, и идея микрокосма у Бруно оказывается плодотворной при применении ко вновь им установленному понятию монады. Так как он допускает наряду с внешним созерцанием внутреннее, наряду с наблюдением природы, высоко ценимым им, непосредственную интуицию, почерпающую свою силу из духовной связи нашей собственной души с прочими существами, то ему удается провозглашенное Парацельсом внешнее сходство явлений свести к внутреннему. Таким образом, Бруно соединяет характерным для своего времени способом неоплатоновские идеи с новым естественнонаучным направлением. При этом он, будучи монахом, бежавшим из монастыря, являлся одним из ярких выразителей пробудившегося вновь в это время жизнерадостного миросозерцания, и конечно, перерос в своих воззрениях теологические взгляды Кузанского. Мистическое понятие Бога, установленное кардиналом, было чуждо ему: монада монад, с одной стороны, находится внутри мира, даже входит в ряд существ, с другой стороны, в качестве высшей из сущностей находится вне мира. Таким образом, понятие Бога у Бруно колеблется между пантеистическим и теистическим.

Такое объединение взглядов, которые в позднейшем развитии должны были стать в противоположность друг другу, характерно вообще для всей этой эпохи. Господствующие идеи последующего периода времени все уже более или менее отчетливо выступают в миросозерцаниях этой эпохи. Однако, мысль здесь развивается без надежного метода, она следует в большей степени побуждениям фантазии, чем требованиям логики; поэтому в миросозерцаниях отдельных мыслителей еще соединяются друг с другом те элементы, которые в позднейшее, более зрелое время развиваются до определенных противоположностей. С того момента, когда появляются эти различия, уже начинается новый период, отличительный характер которого большей частью и образует эта борьба противоположностей друг с другом и последовательное одностороннее проведение мыслей; рассматриваемый период поэтому мы можем на-

звать периодом *борьбы миросозерцаний.*

Б. Второй период: период борьбы миросозерцаний

§ 21. Общий характер периода возрождения наук.

1. Период борьбы миросозерцаний открывается спором, который, хотя и происходил на собственно философской почве, однако, для последующего разлада философских направлений имел лишь предварительное значение, — спором, который возгорелся между представителями новой естественной науки, пользующейся самостоятельным наблюдением и экспериментальным методом, и защитниками старой аристотелевской физики. В этом споре, славным руководителем которого, беспристрастным и, вместе с тем, свободным от мистических склонностей своего времени был *Галилей*, смертельный удар был нанесен метафизике Аристотеля. Однако, так как цель естественной науки в этой борьбе в существенных чертах состояла в устранении устарелых, сделавшихся негодными, научных взглядов, то эта последняя имеет здесь только подготовительный характер. По устранении господства аристотелевской и схоластической философии, осталось неопределенным, каковы должны быть философские принципы. Для философии нового времени неизбежным стало лишь требование — оставаться в согласии с преобразованием специальных наук. Поэтому освобождение от авторитета древних и признание самостоятельного права за наблюдением и за беспристрастною мыслью является общей предпосылкой вновь выступающих на сцену направлений.

2. Однако, в самой естественной науке, оказывающей руководящее влияние на вновь выступающие философские направления, идут рука об руку два существенно различных направления мысли, применяются два существенно различных метода, из которых каждый может образовать исходный пункт для научного мышления: эмпирическое наблюдение естественных явлений, с одной стороны, и математическая абстракция и анализ явлений, с другой. Эмпирическое наблюдение и вытекающий из него индуктивный метод применяет с большим успехом в области астрономии *Кеплер*; сверх того этот метод ревностно проводится в описательных отраслях естественной науки, среди которых в это время занимала первое место анатомия человека. Дедуктивным методом в физичес-

ких исследованиях с гениальным искусством пользуется *Галилей*, под руками которого механика, главнейшая основа нового миросозерцания наряду с астрономией, реформированной Коперником и Кеплером, превращается в прикладную математику. Оба метода исследования, индуктивный, строго эмпирический, и дедуктивный, абстрактный и умозрительный, внутри естественной науки мирно уживаются друг с другом и нередко в работах одного и того же исследователя даже чередуются друг с другом соответственно свойствам задач. Это взаимное вспомоществование обоих методов находит соответственное выражение в том дружеском отношении, которое соединяло двух выдающихся естествоиспытателей этого времени, типичных представителей обоих указанных направлений мысли, Кеплера и Галилея.

3. Однако, что в специальном исследовании мирно уживалось друг с другом и противоположность чего многократно ясно даже не сознавалась, то философия разделяет на враждующие миросозерцания. Причина этого явления лежит в том, что философии присуще стремление к строгому самопознанию, благодаря чему она и сознает противоположность применяемых ею методов, а также в том, что в философии имеют силу те отношения, в которых новые взгляды, вследствие их внутреннего родства, стоят к старым. Где отдается преимущество индуктивному методу, там вследствие тесной связи этого последнего с естественнонаучным наблюдением приобретают влияние те древние направления, которые, подобно атомистике, главное внимание сосредоточивали на чувственно воспринимаемом ходе естественных явлений. Наоборот, где склоняются к математической абстракции и дедукции, там неизбежно вступает в свои права родство с умозрительными исследованиями, как оно проявилось уже у Платона в соединении диалектики понятий и математики. Таким образом рядом со специфической природой различных методов и общей тенденцией философии к одностороннему проведению определенных точек зрения, особенно это родство с древними миросозерцаниями определяет развитие вновь выступающих философских направлений. Борьба миросозерцаний, зародыши которой лежат уже скрытыми в указанных различных направлениях новой науки, обнаруживается через свое перенесение в область философии; противоположности же усиливаются в той мере, в какой они сопоставляются друг с другом в возникающих попытках образования философских систем.

В *одном* пункте, однако, согласны между собой все вновь выступаю-

щие здесь, враждебные друг другу направления: все они верят, что наука откроет новые пути для исследоваиия и что эти пути приведут к новым неожиданным результатам. Поэтому представители этих направлений не с меньшей энергией, чем одновремеино живщие с ними, упомянутые нами великие естествоиспытатели, борются против схоластики и ее духовного руководителя, Аристотеля, особенно против его логики, хотя иногда в них самих сказывается еще схоластическая традиция и воспитание. Особенно враждебно новая философия относится к скованности мысли, господствующей в аристотелевской философии: она желает приступить к обсуждению проблем свободной от балласта научных традиций, свободной даже в известной мере от гнета церковных догм. Однако, даже самые свободные из мыслителей этого периода должны были отдать дань религиозному гнету своего времени. Откровенные истины веры допускают также Бэкон и Гоббс, хотя, по мере возможиости, они избегают касаться их; и Декарт не раз уверял, что он убежден в согласии своего учения с догмами церкви и что он готов отказаться от своего учения в случае отсутствия такого согласия, — увереиие, сделавшееся в это время условной формулой, которая частью осиовывалась на искренней вере, частью же служила для философии знаменем, под которым она надеялась обеспечить себе свободный путь.

§ 22. Индуктивная и дедуктивная философия. а) Философия Бэкона. 1. Индуктивное направление иаходит свое полное выражение первый раз у *Фрэнсиса Бэкона* (1561—1626). Недостатки, свойственные собствеиным естественнонаучным попыткам этого мыслителя, более сведущего в делах государственных и юридических, чем в методах естествознания, обостряют противоположность, которую ои устанавливает между эмпирическим и умозрительным иаправлениями. В связи с этими иедостатками находится одностороиняя переоценка Бэконом собирания фактов и принижение с его стороны зиачения математических вспомогательных средств, для правильиой оценки которых у него не хватает иеобходимых свойств ума. Таким образом Бэкон впервые сообщил «индуктивному методу» то значение, которое он занял в развитии новой научной методики и частью сохранил вплоть до наших дней. Если в аристотелевской логике индукция играет только роль второстепенного, в своей основе несущественного метода, то у Бэкона она является иеиз-

бежной осиовой всякого иаучного познания. Только заботливое возвышение отдельных фактов, собранных по плану путем наблюдения и эксперимента, до всеобщих понятий и законов, представляющих собой обобщенные положения для отдельных групп фактов, ведет, по его мнению, к действительным познаниям, которые потом опять, в целях объяснения и практической пользы, могут применяться к конкретным проблемам. Поэтому сознательно Бэкон противопоставляет свой «Novum organon»*, излагающий иовый индуктивный метод, который должен быть переиесен с естественной науки на всю совокупность наук, аристотелевскому organon'у, собранию логических сочинений древнего философа, центральный пункт которых — силлогистика, учение о выводе отдельных положений из общих посылок. Бесполезность этой силлогистики, с особенной любовью взлелеянной схоластикой, была для Бэкона вполне ясна, так как она уже предполагает то, что является целью науки — обладание общим зианием, из которого может пониматься единичное. Достойно замечания, что творец нового учения об индукции, несмотря на это, сам остается причастным предрассудку старой силлогистики, требуя *полного* или, если это недостижимо, возможно полного собрания фактов, относящихся к рассматриваемой проблеме. С этой целью он устанавливает свои «таблицы инстанций», которые должны быть старательно приготовлены и выполнены прежде, чем можно будет склониться к определенному результату: «позитивные инстанции», где прежде всего бессистемно собираются все случаи, в которых факты согласуются между собой; «негативные», т. е. такие, в которых рассматриваются исключеиия; «степенные», где явления располагаются в постепенном порядке; потом «прерогативные инстанции», где делается выбор важнейшего из случаев, откуда уже должно подняться к заключительному выводу. Как бы остроумно и правильно при описании этого идеального метода Бэкон ии уловил отдельные черты естественнонаучной индукции, именно экспериментального, им чрезмерио почитаемого метода, однако, нет сомнения, что по излагаемому им методу никогда ни прежде, ни после него научиая индукция в действительности не проводилась. Ставя целью изложить метод, который, в лучшем случае, был выработан по

* «Новый органон» — одно из основных сочинений Ф. Бэкона.

образцу судейского допроса, но наверно уже не по образцу физики, «матери наук», Бэкон оставляет без внимания образцовые примеры естественнонаучного исследования, фактически данные его великими современниками, Галилеем и Кеплером. Причина этого, очевидно, лежала в том, что он все еще, следуя Аристотелю, считал «полную индукцию» необходимой для правильного заключения и просмотрел поэтому громадную важность, которой фактически обладают для научного исследования установление предварительных гипотез и примыкающая к нему пробная дедукция, могущая впоследствии при случае обратиться в окончательную. Но чем ошибочнее должна была сделаться бэконовская методология через одностороннее требование собирания отдельных опытов, тем в большей степени она выступала программой философского направления, которое имело свою силу в этой односторонности. Ибо в эмпирической философской школе бэконовское учение об индукции отныне рассматривалось, как впервые со всею строгостью удовлетворившее требованию науки, которая должна основываться на опыте. Если поэтому Бэкон в своем «Novum organon» не достигает поставленной им себе цели, то основание этого заключается прямо в том, что в период борьбы миросозерцаний сообщило ему философскую значимость — в одностороннем провозглашении опыта, исключающем всякое другое направление мысли и всякий другой метод. Его учение об индукции едва ли оказало значительное влияние на развитие отдельных наук, хотя сам себя Бэкон мог считать законодателем новых наук. Но тем большее влияние оказало на философское направление, тенденция которого — сделать естественнонаучный способ исследования общезначимым, основное положение, провозглашенное им и проведенное в его учении об индукции, положение, что единственная задача науки состоит в указании связи и обобщении фактов чувственного опыта, в «интерпретации природы», которые должны замкнуться на саму природу и никогда не следовать внушениям собственно мышления.

2. Действительное движение научного исследования гораздо совершеннее Бэкон понял в том своем произведении, которое наряду с учением об индукции образует его главный труд, в энциклопедическом обзоре наук; на этот труд мы ранее указали как на первую попытку классификации наук в новое время. Его разностороннее образование, осмотрительность, с которой он следует за опытными науками в их различных развет-

влениях, преимущественно проявляются в установлении многообразных «desiderata»*, осуществление которых он провидел для будущего развития. Так, он в правильных штрихах предначертал задачи для наук, в его время совсем не существующих, для технической физики и химии, патологической анатомии, экспериментальной токсикологии, а также для истории литературы и истории науки. Конечно, односторонность индуктивной точки зрения Бэкона здесь также обиаруживается в том, что математика в его системе не занимает никакого самостоятельного места, а «philosophia prima»** хотя и называется общей наукой, царящей над совокупностью разрозненного знания, однако, ее содержание ближе не исследовано. Весь интерес Бэкона сосредоточен только на отдельных отраслях знания, которые, с его точки зрения, исключительно эмпирические. С эмпирической точкой зрения у него теснейшим образом связывается *утилитарная*. Поэтому учение о природе является, по мнению Бэкона, «матерью наук» не в меньшей мере также в силу того, что оно самое полезное, могущее наилучшим образом облагодетельствовать человечество через новые изобретения. В этом смысле он пытается для каждой теоретической науки установить практическую дисциплину, направленную на полезное применение. Поэтому не только физика и химия должны служить технике, физиология — диэтетике и макробиотике, но также и психология — распознаванию характера и политике. Утилитарная тенденция распространяется и на этическое миросозерцание Бэкона. Быть полезным для себя самого и для других — для него истинная добродетель. Таким образом его мораль эмпирична, она обращена на чувственный мир и его потребности.

б) К а р т е з и а н с к а я ф и л о с о ф и я. 3. Несколько десятков лет спустя выступает противоположиое бэконовскому направление, возвращающееся к математическим методам новой науки и склонное к умозрительному обсуждению проблем в лице выдающегося и влиятельнейшего мыслителя этого времени — *Рене Декарта* (Renatus Cartesius, 1596—1650). Будучи одним из выдающихся математиков своего времени

---

* То, что желательно [исследовать] (*лат.*).

** Первая философия (*лат.*).

благодаря своим важным исследованиям в области геометрии и анализа, основателем «аналитической геометрии», Декарт прежде всего стремится перенести математические методы, насколько возможно, в философию. Анализ и абстракция, сведение сложных фактов к их простым элементам и планомерная дедукция из очевидных аксиом являются для него основными методами научного исследования, рядом с которыми собирание наблюдений может претендовать только на относительно небольшое значение. Поэтому в основе философских стремлений Декарта стоит попытка найти очевидные и, следовательно, ни откуда ие вытекающие положения, которые в области общего философского знания должны соответствовать математическим аксиомам и из которых, в конце концов, должны быть добыты все частные познания.

К таким положениям, которые даются нам как непосредственно очевидные истины и, вместе с тем, как основы всякого другого познания, Декарт причисляет, во-первых, *самодостоверность мышления*, выраженную в положении «cogito, ergo sum»*, во-вторых, *математический характер познания внешнего мира*, проявляющийся в совокупности геометрических и арифметических аксиом и в применении последних к свойствам и законам природы, и, наконец, в-третьих, *идею Бога*, как бесконечно совершенного существа, идею, которая находится нами в самих себе и о которой, так как она выходит за границы нашего конечного ограниченного познания, мы не можем дать отчета иначе, как путем допущения, что эта идея заложена в нас самим Богом и что в этом смысле она является субъективным образом Бога. Благодаря этому, третье из указанных самоочевидных положений философии возвышается над двумя первыми, которые вследствие своего общезначимого необходимого характера, правда, в свою очередь возвышаются над отдельными фактами опыта, однако, благодаря своей особениости, не выходят за граиицы нашего конечного познания. Эти идеи только через свое отношение к идее Бога должны доказываться, как *прирожденные идеи*, которым присуща необходимая истина. Если идея Бога должна быть первоначально

* Мыслю, следовательно, существую (*лат.*).

заложена в нас вследствие своего собственного бесконечного содержания, то остальные две идеи — вследствие присущего им притязания на абсолютную истинность, которою они не могли бы обладать в качестве просто эмпирических истин, но которую добывают через то, что сверхчувственное происхождение идеи Бога принуждает к признанию подобного происхождения за всеми идеями, признаваемыми нами за равно очевидные и достоверные.

4. Это учение, очевидно, происходит из учения Платона об идеях. Только здесь также нашло место субъективирование идей Платона, начавшееся у Августина с преобразования их в творческие мысли Бога; однако, сделав еще один шаг вперед путем превращения их в прирожденные идеи человеческого сознания, субъективирование, вместе с тем, ограничивается, вследствие выставленного требования очевидности, проистекающего из своеобразного соединения господствующего в математике направления с умозрением древне-христианской философии, *тремя фундаментальными идеями* Бога, души и пространственного телесного мира. В действительности Декарт заимствует от схоластического реализма XI века онтологическое доказательство бытия Бога в почти неизменном виде; августиновское определение души, как мыслящей сущности, сотворенной Богом в качестве непосредственного образа Его собственного духовного бытия, Декарт переносит на свое понятие души; опираясь же на направление, господствующее в математике его времени, он устанавливает протяженность, как основное свойство материи, а механические законы, как принципы ее изменений. Из этих *трех* понятий Бога, души и материи и из их, предположенных прежде всякого опыта, свойств уже вытекает требование чисто *умозрительного* обсуждения тех трех наук, которые покоятся на них: теологии, психологии и естественной науки. Вместе с этим картезианская философия уже открывает путь к трем метафизическим дисциплинам последующего времени: *рациональной теологии, психологии* и *философии природы*.

5. Несмотря на влияние, которое оказала теология предшествующего времени на мышление Декарта, его интерес все-таки главным образом сосредоточен на светских науках. Из указанных трех областей он разработал только философию природы и психологию, причем первую самым обстоятельнейшим образом. В ней ясно обнаруживается, в какой степени философские направления этого времени, как бы в прочих отношениях они ни различались друг от друга, все находятся под господством добытого через

естественную науку миросозерцания. Картезианская философия природы есть попытка чисто механического объяснения природы, впервые выступившая со времени демокритовской атомистики. Исходя из положения, что только математически очевидные свойства тел объективно действительны, она пытается дедуцировать все естественные явления просто из понятий протяжения и движения, конечно, всегда молчаливо присоединяя к первому непроницаемость. Так как материя, непрерывно наполняющая пространство, движется во всех своих частях поступательно и, вместе с тем, вращательно, то она должна распадаться на элементы, которые, полируясь и сжимая друг друга, принимают различные, частью круглые, частью призматические формы, свойственные любой пылинке бесконечно малых частиц. Таким образом, Декарт противопоставляет атомистике *корпускулярную теорию*, утверждая на основании отождествления материи и протяженности невозможность пустых промежуточных пространств. С другой стороны, Декарт, конечно, примыкает к измененному в некоторых отношениях учению Демокрита о возникновении космических движений из *вихрей*. Движения, по его учению, должны первоначально принадлежать отдельным небесным телам, но потом более мелкие движения переходят в сферы действия более крупных, чем и объясняются планетные системы; это первая попытка космогонической гипотезы на основах нового коперниковского миросозерцания. Все движения тел подчиняются господству неизменных механических законов; Декарт отбрасывает всякое телеологическое объяснение явлений природы. Само допущение творения мира стоит у него, очевидно, только как внешнее приспособление к догме: ясно, что мироздание по Картезию, еще в большей степени, чем некогда у Аристотеля, в самом себе имеет условия вечного существования. Из законов движения, в установлении которых Декарт следовал динамике Галилея, собственно ему принадлежит принцип «сохранения количества движения» (выражаясь математически, произведения mv, т. е. массы на скорость). Этот принцип, выражая, что при всяком изменении отдельных движений количество движения во вселенной постоянно остается одним и тем же, сообщает механической системе Декарта единство аналогично тому, как понятие развития сообщает таковое же аристотелевскому телеологическому объяснению мира. Вместе с этим картезианский принцип породил ряд попыток формулирования общего мирового закона, которые нашли свое завершение в принципе «сохранения энергии», господствующем в современной физике. Последний нахо-

дится еще в связи с принципом сохранения количества движения, потому что этот есть также «закон сохранения» и обладает, что впервые заметил уже Лейбниц, в себе самом телеологическим характером. В прочих отношениях картезианская философия природы представляет собой первую попытку полного объяснения мира на основах механического миросозерцания. Она бесподобна по последовательности, с которой она пытается из одних и тех же положений о материи и движении дедуцировать все явления, от космических движений до земного притяжения, теплоты, света, электричества, магнетизма в той степени, в какой они были известны в то время. Но, с другой стороны, ни одна из позднейших попыток не превзошла декартовскую в произвольности гипотез, которым философ всегда приписывает очевидность и необходимость, — условия, требуемые им от научного познания вообще.

6. В полной противоположности к материи Декарт устанавливает вторую из признанных им «сотворенных субстанций» — *душу*. Материя — протяженная и немыслящая, душа — мыслящая и непротяженная. Ее сущность состоит только в мышлении, которое для Декарта в существенных чертах совпадает с волею, так как для него всякое мышление является произвольным процессом. Только поэтому он ограничивает душевную жизнь *человеком*. Животные — просто естественные машины: целесообразность их движений исключительно вытекает из совершенной связи частей нервной системы, которая впрочем и у человека лежит в основании непроизвольных движений. Так как, следовательно, жизненные процессы, например, все физические явления, — чисто механические по своей природе, то и обычное понимание сущности смерти, по которому она наступает тогда, когда душа покидает тело, неправильно. Скорее мы здесь имеем обратное отношение: душа покидает тело тогда, когда механизм его делается негодным. Седалищем души, как простой сущности, может быть только единичный пункт человеческого мозга: Декарт считает твердо установленным, что таким седалищем служит glandula pinealis* как единственно непарное образование мозга. Здесь должны сходиться все нервы. Текущая в них нежная материя («жизненные духи» на языке тогдашних физиологов) должна возбуждающе действовать на душу и, в свою очередь, получать от нее воздействия.

* Шишковидная железа (*лат.*).

Через такие взаимодействия возникают ощущения, чувства, страсти, полуфизические, полупсихические состояния, которые поэтому, с одной стороны, дают мышлению свое содержание, а с другой, принимают участие в его чистой деятельности.

Декартовские *этические взгляды* покоятся на основании этих представлений об отношении души и тела. Зависимость души от тела, основывающаяся на ее связи с ним, преимущественно проявляется в *страстях*. Радость и печаль, любовь и ненависть так же, как чрезмерное стремление ко всем чувственным вещам вообще, особенные модификации которых являются собственно только отдельными аффектами, — все они — в истинном смысле страдание души, потому что при них чистая деятельность мышления нарушается превосходством чувственных впечатлений. Однако, естественный закон психофизической обусловленности состоит в том, что страсти никогда не могут исчезнуть; одни из них только могут вытесняться другими, более слабые более сильными. Поэтому спасение для души обладать *единой* страстью, при которой собственная природа души побеждает все чувственные влияния, потому что при ней желание совпадает с деятельностью души, более всего ей свойственной, — с мышлением. Эта страсть — *чисто интеллектуальный интерес*, «удивление» (admiratio), при котором объекты желаются не ради их самих, а как объекты познания. Она результат самовоспитания воли, при котором последняя ограничивается стремлением — в действии к достижимому и согласному со свободой духа, в знании к познаваемому. Выработке этих этических правил, частью напоминающих дианоэтические добродетели Аристотеля, частью стоическую этику, много способствовали личные настроения философа, который после шумной жизни в уединении погрузился в размышление. Свое значение эти этические добродетели черпают преимущественно через то, что отражают противоположность взглядов умозрительного направления мысли в этот период к взглядам эмпирического направления. Если последнее видит цель человеческого стремления в практической, полезной работе, то для умозрительного направления она состоит в чистом самоудовлетворении мышления и в пристрастии к идеальному миру, свободному от недостатков эмпирической действительности. Через это спекулятивное направление опять соприкасается с предшествующей христианской философией, из которой оно пытается перенести в миросозерцание нового времени су-

щественные составные части ее метафизических систем.

в) Материализм и картезианская школа. 7. Философия Декарта оказала могущественное влияние на философское движение последующего времени. Она многократно возбуждала борьбу миросозерцаний и сообщала ей свое направление. В споре картезианских учений прежде всего окреп противоположный, примыкающий к Бэкону натуралистический образ мысли. Среди его последователей выдаются два мужа, которые с различных сторон развили миросозерцание, более в виде программы намеченное, чем проведенное Бэконом: *Томас Гоббс* и *Пьер Гассенди. Томас Гоббс* (1588—1679) является главнейшим, всестороннейшим и остроумнейшим защитником этого направления. Если Бэкон считает физику «матерью наук», то Гоббс стремится все прочие науки свести к физике. Он обсуждает психологические и социальные проблемы таким же точно способом, как и естественнонаучные проблемы, при разрешении которых он пытается в смысле господствующей тенденции века и в прямом согласии с механикой Галилея свести все явления к феноменам движения в себе индифферентной, непрерывно наполняющей пространство материи. Если поэтому в механическом толковании философии природы Гоббс, несмотря на различие во взглядах, стоит на том же основании, как и Декарт, то в понимании духовной жизни он сильно отклоняется от последнего. Уже Галилей установил закон, по которому для физиков действительно существуют только математические свойства тела, т. е. пространство, движение, число; все же такие качества, как, например, свет и темнота, тепло и холод и все прочие ощущения, которым аристотелевская школа приписывала реальное значение, являются просто субъективными феноменами. Этот закон Гоббс обобщил в философский постулат, стремясь и для понимания духовной жизни свести духовные феномены к механическим законам движения. В качестве непосредственных переживаний психические процессы являются, по его учению, простыми знаками, указывающими на действительные естественные процессы, из которых они происходят: они — «призраки», а не реальности. Только физическое тело действительно. В движениях его малейших частиц имеют свой источник наши ощущения, аффекты и волевые процессы. Таким образом, Гоббс является одним из первых мыслителей, который со строгою последовательностью из натуралистического миросозерцания развил основные законы современного материализма,

причем здесь тотчас выступает различие последнего от наивного древнего материализма, признающего самостоятельность души, от демокритовской атомистики. Для Гоббса душевный процесс не является движением особой субстанции — души, но представляет собой действие тела, «функцию мозга», по выражению более позднего материализма, действие, которое, всегда оставаясь телесным, скрывается позади наших субъективных ощущений. Соответственно такому пониманию он разрешает гносеологическую проблему в смысле предшествующего схоластического номинализма, который собственно и подготовил натуралистическое воззрение. Всеобщее не просто не познаваемо, оно — обманчивая иллюзия, в основании которой в действительности всегда опять лежит отдельный чувственный предмет. Поэтому только отдельные вещи познаваемы. Общие понятия — простые имена, которые охватывают целую совокупность отдельных вещей. Из прирожденных идей Декарта идея Бога — полностью недоступный науке объект веры, душа — фикция; таким образом, остаются действительными только математические свойства телесного мира, но они — не прирожденные идеи, а возникают из чувственного восприятия, из которого мы добываем их путем произвольного обособления от его прочего содержания.

8. Если тело — единственный реально существующий объект, то это понятие должно применяться не просто к отдельному человеку, но также и к *человеческому обществу*. Государство — искусственное тело, образованное через то, что многие лица путем договора подчинились воле одного лица. Последнее основание этого объединения лежит в свойственном всем телам стремлении к самосохранению, которое в первобытном состоянии побуждает каждого человека бороться со своими ближними, оспаривая у них то, чем он сам желает владеть. Поэтому государство — оборона, созидаемая человеком при переходе в культурное состояние против слепо действующего против самого же себя естественного эгоизма. Принимая таким образом теорию договора, которая схоластической философии служила к тому, чтобы выдвинуть светскую и преходящую природу государства в противоположность божеской и вечной природе церкви, Гоббс, вместе с тем, совершенно изменяет ее содержание в духе нового времени. Он учит, что граждане не могут подчиняться, прежде чем они не придут к соглашению между собой. Поэтому договор подчинения уже предполагает *общественный договор*. Пос-

ледний явился результатом свободной воли индивидов, понявших, что в учреждении правового порядка лежит единственное спасение от опасности того дикого первобытного состояния, в котором люди, подобно волкам, «homo homini lupus»*, ведут борьбу друг с другом. Таким образом, в этой идее общественного договора уже находилась в скрытом состоянии современная идея народного суверенитета. Хотя сам Гоббс, учение которого созрело в период волнений английской революции, безусловно считал абсолютную монархию за лучшую государственную форму, так как через безусловное господство *единой* воли раз и навсегда обуздывается соревнование отдельных воль, однако, благодаря идее общественного договора, он стал отцом позднейших революционных государственных теорий. Если в развитии этого учения его уже предупредил немецкий профессор юриспруденции *Иоганн Альтузий* (около 1600), то, во всяком случае, политические сочинения Гоббса впервые внесли новые идеи в более широкие круги общества. Гоббс является сыном нового времени также и в том, что у него теория договора со стороны отношения церкви и государства строго противоположна схоластическому учению. Государственный договор, по его учению, нерасторжим; таким образом, установленный через него порядок, строго говоря, вечен. Но, так как в государстве может господствовать только *единая* воля, то церковь безусловно подчинена государству. Единственно терпимою формой церкви является форма *государственной церкви*. «Вера», по циничному выражению Гоббса, — «то, во что государство дозволяет верить; суеверие — то, во что государство запрещает верить».

9. Подобно государству, и *мораль* у Гоббса является продуктом тщательно рассчитанного собственного интереса индивида. Человек свои естественные страсти ограничивает только ради собственной выгоды и ради нее же оказывает благодеяния своим ближним. Глубочайший мотив действия всегда покоится на индивидуальной пользе, на стремлении к удовольствию, каковое стремление свободно господствует при первобытном состоянии человека и поэтому, в конце концов, обращается против собственного блага последнего, при культурном же состоянии умеряется, благодаря рассудку, и, таким образом, становится источником

* Человек человеку волк (*лат.*).

продолжительного счастья. Как этика Декарта с логической необходимостью явилась возрождением своеобразного, преобразованного в духе нового времени стоицизма, так и натурализм Гоббса также последовательно приводит к гедонизму и эпикуреизму. При этом последний, благодаря связанной с ним высокой оценке культурных благ в их противоположности к грубости первобытного состояния, приобретает здесь своеобразный характер, в связь с которым также становится новое понимание человеческого общества, как культурного продукта, произведенного для пользы индивида.

10. Меньшее значение имеет второй из вышеназванных защитников натуралистического направления в этот период времени, *Пьер Гассенди* (1592—1655). Если у Гоббса восстановление эпикурейской этики явилось результатом материализма, выросшего из школы натурфилософии и номинализма, то в Гассенди, наоборот, прежде всего живет стремление противопоставить аскетической церковной морали, произведенный духом эпохи Возрождения, этический идеал жизнерадостности и наслаждения. Находя этот идеал осуществленным у сильно порицаемого Эпикура, он отсюда неизбежно приходит и к другим частям эпикурейского учения. Таким образом, он впервые в новое время извлекает из забвения мысли атомистики. Это же приводит Гассенди, клирика, остающегося при всем том верным своей церкви, к натуралистическому и материалистическому миросозерцанию. Однако, в точности следуя за своим античным прототипом, будучи более филологом, чем естествоиспытателем, он еще раз выдвигает рядом с защищаемой Гоббсом современной формой материализма его древнюю дуалистическую форму. Философия Гассенди в ее чистом виде не оказала на последующее время сколько-нибудь заметного влияния. Время дуалистического материализма безвозвратно прошло; он должен был под влиянием нового естественнонаучного воззрения на человека необходимо уступить место такому же направлению в монистической форме. Но указание Гассенди на атомистику оказало в естественной науке тем большее влияние, чем сильнее боролись против нее философы: Декарт, Гоббс и позднее Лейбниц, для которых принятие пустого пространства казалось невозможным.

11. Борьба миросозерцаний, которая началась со времени выступления на сцену вышеуказанных противников Декарта в философии XVII в., продолжается в деятельности большого числа повсюду выступающих

против натурализма мыслителей, которые, примыкая к Декарту, пытаются частью дальше развить его учение, частью поставить его в гармонию с более древними философскими взглядами. У всех этих картезианцев на первый план выступает противоположность новому натурализму с этической и религиозной сторон. Поэтому их усилия, главным образом, направляются на этику и теологию. Главными защитниками религиозного картезианства являются нидерландец *Арнольд Гейлинкс* (1624—1669) и французский священник *Никола Мальбранш* (1638—1715). Оба пытаются на основании учений Декарта восстановить дух древней христианской этики, — кальвинист Гейлинкс, в более аскетическом направлении, Мальбранш, член «oratorium Jesu»* — в мистически созерцательном. При этом у обоих связующий пункт с учением Декарта образует отношение идеи Бога к двум другим прирожденным идеям — души и тела. Так как, с одной стороны, религиозная потребность стремится сильнее подчеркнуть зависимость души и мира от Бога, а, с другой стороны, зарождается сомнение относительно принятого Декартом чисто внешнего отношения между обеими субстанциями, то оба мыслителя пытаются разрешить проблему психо-физического взаимодействия путем допущения творческой деятельности Бога, непрерывной, действующей в каждом отдельном случае влияния души на тело или тела на душу. Мальбранш этот способ рассмотрения переносит даже на взаимодействие вещей вообще. Он провозглашает повсюду в природе присутствие Бога, субстрат которого он думает найти в чистом, интеллектуальном созерцании пространства, мыслимом независимо от всякого чувственного содержания. Таким образом, эти философы основывают учение, которое называется «окказионализмом», так как оно рассматривает взаимодействие души и тела в каждом отдельном случае, как только кажущееся, как происходящее только под влиянием случая, «per occasionem».

Принципиально окказионализм вплоть до настоящего времени постольку обладает значением, поскольку он в первый раз установил принцип, обычно теперь характеризуемый в качестве принципа «психо-физи-

* Оратория Иисуса (*лат.*) — враждебное иезуитам религиозное общество в Париже.

ческого параллелизма». Действительно, в окказионализме в первый раз принимается, что взаимодействие между телом и душой в собственном смысле носит не причинный характер. Но, так как он это отношение сводит к непрерывному мистическому присутствию Бога во всех человеческих действиях, по Мальбраншу даже во всех явлениях природы, то в нем уже намечается дальнейшее преобразование картезианского учения в мистическом направлении, — преобразование, защитниками которого в Англии являются кэмбриджские теологи *Кедворт* (1617—1688) и *Генри Мор* (1614—1687). У них именно ясно выступает попытка теснее связать картезианскую философию с платоновским учением об идеях, каковая попытка уже замечалась у Мальбранша. Рядом с такой мистикой, доходящей у некоторых из этих писателей, как, например, у Мора, до фантастичности, нередко встречается распространенное в это время *мистически-скептическое направление*, которое частью получает поощрение от декартовской философии, частью полемизирует с ней. Выдающимися защитниками такого образа мыслей, типичными представителями объединения встречающихся совместно строго математического и критического направлений с мистическим являются *Блез Паскаль* (1623—1662) и позднее *Пьер Бейль* (1647—1706).

12. Результатом развития философской мысли является редкая определенность двух метафизических направлений: *материализма* и *спиритуализма*. Первый вытекает из индуктивно-эмпирического образа мыслей, который всегда решительно склоняется к односторонне-натуралистическому направлению. Второй, как выясняется из его связи с развитием математической естественной науки, признает в общем самостоятельность материальной субстанции и поэтому в объяснении природы идет в существенных чертах тем же путем, как материалистическое миропонимание. Однако, рядом с этим он безусловно признает самостоятельность *духовных* субстанций. Если в этом смысле он *дуалистичен*, то, однако, высокая оценка духовных субстанций и связанное с этим отношение к гносеологической проблеме, поскольку она выражается в признании прирожденных идей, а также этическая точка зрения, при которой центр тяжести усматривается в подчинении чувственных аффектов интеллекту, — все это придает такому дуализму *спиритуалистический* характер.

B. Третий период: период догматических систем

§ 23. Учение Спинозы о субстанции. 1. Понятие «догматизма» в том смысле, в каком оно здесь должно применяться, введено в философию Кантом. Догматическими Кант называл все философские системы, существовавшие до появления его критической философии, все равно — принадлежали ли они к дедуктивно-спекулятивному или индуктивно-эмпирическому направлению. Он желал этим сказать, что в основании всех их лежат предпосылки, установлению которых не предшествовало надлежащее критическое исследование способности нашего разума обсуждать заключающиеся в них проблемы. Поэтому догматическими для Канта особенно являлись те системы, которые предпринимали попытку разрешения *трансцендентных* проблем, и он желал словом «догматизм» напомнить о религиозных догмах, которым философские догмы уподоблялись также в том, что принятие их исключительно являлось делом веры, а не науки.

Если понятие «догматический» в этом, употребляемом Кантом, смысле не должно в своем применении ограничиваться обсуждаемым нами периодом, но должно находить широкое применение как в более ранние времена, так и в более поздние; если даже можно сомневаться, свободна ли собственная философия Канта от «догматизма» в установленном им самим значении этого слова, то, во всяком случае, необходимо признать, что подобное выражение особенно применимо к философским направлениям, господствовавшим в период с конца XVII до конца XVIII столетия. Это обуславливается уже тем обстоятельством, что это время преимущественно является временем создания великих, в себе замкнутых философских систем, которые, несмотря на всю логическую последовательность, господствующую в каждой из них, в конце концов, покоятся на недоказанных предположениях. Это, вместе с тем, является существенным признаком, отличающим данный период от господствующих направлений последующих, критического и послекритического, периодов. Конечно, последние основания систем и послекритического периода также подлежат спору, даже во многих случаях, как показало последующее развитие философии, они шатки. Однако, при выработке систем данного периода все же господствует стремление исходить из абсолютно достоверных положений. Поэтому отношение догматичес-

кого периода к критическому можно характеризовать также тем, что догматизм стремится построить логически последовательное миросозерцание на основании определенных, добытых путем гениальной интуиции или извне почерпнутых, таким образом, в конце концов, произвольных допущений, критицизм же прежде всего ищет достоверных предпосылок, на которых может быть воздвигнута система науки, после чего, конечно, он, веря, что правильные предпосылки найдены, нередко в частностях поступает произвольно.

2. Предшествующий период борьбы миросозерцаний доставил догматическим системам почти уже готовыми те понятия, из применения и проведения которых слагается их здание. Значение этой борьбы только и состоит в том, что она выдвинула на сцену известные принципы, которые сообщают свое направление общему исследованию мира и которые в общем нуждались еще только в более ясной формулировке и последовательном проведении для того, чтобы из них могли возникнуть законченные философские системы. Ближайший материал для такого систематического проведения представляла философия Декарта, которая сама уже была бы законченной системой, если бы она еще не носила следов того, что образовалась частью под воздействием несогласных друг с другом мотивов. Поэтому первая по времени возникновения из великих систем нового периода философия *Спинозы* (1632—1677) непосредственно является дальнейшим проведением и последовательным преобразованием мыслей Декарта.

Конечно, эта система опирается еще и на другие исторически предшествовавшие ей философские течения: она обнаруживает удивительное согласие с мистической натурфилософией XV и XVI столетий, идеи которой в ней только проводятся в строго логической форме. Именно, понятие бесконечности Николая Кузанского и учение Джордано Бруно об интуитивном познании вновь воскресают в системе Спинозы. Но эти элементы являются здесь в столь тесном отношении к строгому проведению взглядов Декарта, что эта система производит впечатление системы, проведенной вполне с единой точки зрения, системы, в которой синтез рационального картезианского учения с мистической натурфилософией и теософией эпохи Возрождения и с платонизмом ранней схоластики представляется последовательным продуктом мышления, исходящего из строго ограниченного числа непосредственно очевидных предпосылок.

3. Такие предпосылки для Спинозы, с одной стороны, заключаются в аристотелевско-схоластическом понятии субстанции, с другой, в учении Декарта о трех основных идеях Бога, души и телесного мира, к которым уже сам Декарт применял понятие субстанции, противопоставляя Бога, — вечную и не сотворенную субстанцию, — двум другим, как сотворенным субстанциям. Уже Декарт провозгласил, что как познание реальности души и телесного мира посредствуется через идею Бога, так точно сами конечные субстанции существуют только через субстанцию Бога и, таким образом, лишены в собственной сущности субстанции, самостоятельности. Отсюда уже легко было сделать дальнейший шаг — приписать им вообще значение только в непосредственной зависимости их от Бога и поэтому лишить их вполне характера субстанций. Таким образом, идеи души и телесного мира изменяются у Спинозы в способы существования субстанции, *модусы*, свойства же, которые Декарт приписывает каждому отдельному телу и каждой отдельной душе, протяжение и мышление, превращаются у него в свойства, *атрибуты единой субстанции*, которые в отдельных модусах проявляются только в ограниченных формах, в субстанции же, самом Боге, должны предполагаться как бесконечные. Здесь, вместе с тем, понятие бесконечности Кузанского является необходимым результатом единства понятия субстанции. *Единая* субстанция не может рядом с собой иметь никаких других субстанций, она вообще не может быть ни ограничена, ни определена через что-либо другое, находящееся вне ее. Отсюда вытекает бесконечность субстанции и притом абсолютная, — бесконечность, которая ни через что не должна быть ограничена: не только каждое из ее свойств должно быть бесконечным, но ей должны принадлежать бесконечно многие свойства, каждое из которых — бесконечно. Даже мысль, что нечто вне субстанции могло бы также существовать, хотя бы в идее, уже ограничила бы ее бесконечность. Отсюда само собой вытекает, что понятия субстанции, Бога и природы совпадают: они выражают одно и то же абсолютно бесконечное только под различными точками зрения.

4. Эта идея абсолютной бесконечности, являясь у Спинозы в форме дальнейшего логического развития аристотелевского понятия субстанций в его применении к прирожденным идеям Декарта, дает также разрешение *проблемы взаимодействия*, — разрешение, которого тщетно пытались достигнуть окказионалисты. Абсолютная бесконечность суб-

станции заключает в себе всякое возможное тело и всякую возможную идею тела. В такой бесконечности, само собой уже понятно, не дается никакого телесного модуса, которому не соответствовал бы духовный, и, с другой стороны, нет никакой идеи, для которой не нашлось бы телесного бытия. Из бесконечности атрибутов вытекает, таким образом, установленный Спинозой принцип метафизического параллелизма: «ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum»*.

Точно также с этой точки зрения разрешается *проблема познания*. Чувственное восприятие и всякое частное, из него возникающее, познание являются ограниченным, поэтому несовершенным познанием, которое не схватывает собственной сущности вещей, познание которой достигается в познании Бога и в его бесконечных атрибутах. Ибо характер несовершенного, неадекватного познания и состоит в том, что оно видит в единичном самостоятельное вместо того, чтобы понимать его только в его связи с субстанцией. Неадекватное познание у Спинозы поэтому — обычное эмпирическое познание, которое, будучи само ограничено, принимает ограниченное и, следовательно, обусловленное за безусловное и истинно действительное. Напротив того, адекватное познание у него единственно состоит в познании Бога и его атрибутов; оно направляется на единичное только в том случае, если это последнее понимается не в качестве самостоятельной вещи или идеи, но в качестве модуса субстанции и определяется через нее, таким образом, познается с точки зрения вечности, «sub specie aeternitatis».

5. Из неадекватного познания также проистекают *аффекты*, являющиеся страданием души, потому что она в них в той же мере зависит от внешних представлений, в какой одно тело зависит от других. Напротив того, ясное познание, заключаясь в непосредственном интуитивном сознании единства с субстанцией, с такою же необходимостью ведет к свободе духа, независимой от каких-либо внешних душевных и телесных влияний: последние ведь являются только модификациями бесконечной субстанции. Душевное состояние, необходимо и непосредственно сопровождающее ясное познание, есть «интеллектуальная любовь к Богу», по выражению Спинозы, образованному аналогично наименованиям

* Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей (*лат.*).

преходящих аффектов. С точки зрения субстанции эта любовь, так как субстанция охватывает все, является также частью бесконечной любви Бога к самому себе. Подобно тому как эта любовь продолжается вечно, ибо ее предмет — вечен, вообще всякая идея, относящаяся к непреходящему, к субстанции, сама непреходяща. В этом смысле Спиноза думает, что хотя душа, поскольку она является только связью идей, которые относятся к отдельному телу, исчезает вместе с этим телом, однако, бесконечно ясная идея сущности всякой человеческой личности продолжает жить в Боге.

6. Таким образом, в системе Спинозы с логической последовательностью, по-видимому, все выводится из *единой* предпосылки, которая заключается в определении субстанции, как абсолютно самостоятельной сущности. Но это определение в себе самом имеет вполне догматический характер, и понятие субстанции, в нем заключающееся, вполне произвольно. Однако, на этой основе Спиноза развивает потом систему, занимающуюся исключительно общими проблемами о Боге, мире и душе, так что здесь не может быть и речи о попытке объяснения отдельных проблем. Поэтому умозрительный метод системы движется всецело в области чистых понятий; только в них существует действительное познание, опыт в себе и для себя — собственно есть лишь отрицание истинного познания, его граница, которая, являясь чувственно ограниченному мышлению под видом действительности, представляет собою неадекватное познание. Таким образом, умозрительная система Спинозы, вместе с тем, абсолютно трансцендентна; она совершенно закрыла себе доступ к эмпирической действительности, который декартовская философия пыталась удержать за собою. Игнорируя отношение к эмпирическому познанию, эта система поэтому не стоит в отношении и к практической нравственности: вместо нравственных аффектов, возникающих, как и чувственные представления, из которых они происходят, в результате ограниченного понимания вещей, здесь выступает интеллектуальная любовь к Богу, которая является ни аффектом, ни нравственной потребностью, но *чисто религиозным настроением*. Таким образом, система Спинозы по своему методу спекулятивна и дедуктивна, по своему метафизическому характеру — строго монистична; и этот монизм под влиянием религиозного направления, в нем господствующего, становится *пантеизмом*. Но если у Спинозы понятие Бога и совпадает с понятием мира,

то, однако, он под миром мыслит не эмпирический чувственный мир, а мир трансцендентный, эмпирический же является только его неадекватным образом, или, говоря правильнее, собственно только границей, которая, вместе с тем, представляет собой отрицание истинной сущности вещей. Здесь ясно обнаруживается отношение системы Спинозы к самому раннему прототипу такой трансцендентной системы, к системе Платона. Только у Спинозы, конечно, абсолютно трансцендентный, спекулятивно понятый мир приобретает, через требование его заключительного единства с действительным миром и через возникающий отсюда пантеизм, рядом с трансцендентным и мистический характер. Ибо адекватное познание в основе только и состоит в том, что оно является полной противоположностью эмпирического познания, таким образом его можно фиксировать в понятиях также только по его абстрактному содержанию подобно тому, как любовь к Богу можно характеризовать только через то, что она состоит в отрицании всякой любви к конечным вещам, следовательно, путем отрицания того, что образует эмпирическое понятие любви.

§ 24. Эмпирическая философия Локка. 1. В противоположность абсолютно умозрительной и трансцендентной системе Спинозы в философии *Джона Локка* (1632—1704) выступает миросозерцание, опирающееся на совершенно иное направление мысли. Пытаясь переработать бэконовский постулат индуктивного эмпирического исследования в философию опытного познания, Локк с необходимой последовательностью с этой точки зрения должен был прийти к заключению, что его система может быть только системой *теории познания* и что одна из главных задач этой эмпирической теории познания — доказать вообще неосновательность умозрительных предпосылок в системах противоположного направления и, вместе с тем, невозможность метафизики, направленной на трансцендентные проблемы. В этом смысле Локк обстоятельнейшим образом опровергает основу всех умозрительных систем своего времени, т. е. учение Декарта о прирожденных идеях. При этом, конечно, уже в его критике противоположного направления его собственное эмпирическое понимание сказывается в том, что он оставляет совершенно в стороне умозрительное обоснование опровергаемого учения и старается только доказать, что каждая из мнимо-прирожденных

идей легко могла бы возникнуть путем психологического опыта, и что род и способ, как такие идеи находятся у детей, первобытных народов и т. д. на различных ступенях развития, вполне подтверждают подобное допущение. Поэтому результат такой полемики — признание, что все идеи — эмпирического происхождения. Вместе с этим слово «идея» утрачивает свою последнюю связь с платоновскими идеями: оно становится выражением для любого субъективного ощущения или представления, — значение, сохранившееся вплоть до наших дней в философском языке англичан и под их влиянием частью в обычной речи также и других наций. После сведения всего содержания познания к эмпирически возникающим «идеям» для Локка основная философская проблема выразилась в двух вопросах: как образуются наши идеи? в каком отношении стоят они к предметам?

2. Из этих двух вопросов первый разрешается в том смысле, что сложные идеи должны образовываться из простых; эти же последние возникают, в свою очередь, из *двух* источников: из *внешнего* и *внутреннего* опытов, ощущения и рефлексий, как называет их Локк, причем оба они опять относятся друг к другу так, что идеи, источником которых служит ощущение, — как то: осязательные, световые, тепловые ощущения и т. д., — должны возникнуть прежде, чем могут образоваться идеи рефлексии, например, чувства, наклонности воли и тому подобное. Менее просто разрешение второго вопроса. Оно само по себе касается только идей ощущения, так как наш внутренний опыт вообще не относится к предметам, но с самого начала является просто субъективным состоянием. Однако, и для идей, возникающих из внешнего чувственного восприятия, этот вопрос опять-таки имеет непосредственное значение только для *простых*, так как сложные идеи возникают путем синтетической деятельности нашего рассудка и, таким образом, не могут быть непосредственным отражением внешних предметов. Относительно простых впечатлений Локку кажется несомненным, что те из них, в которых представляются самые общие свойства телесного мира, непроницаемость, пространство, движение, число, должны получаться от самих вещей, что, следовательно, мы их субъективно представляем себе так же, как они существуют объективно; между тем, наоборот, другие идеи, в которых мы приписываем телам известные, даже в зависимости от органа чувств изменяющиеся качества, как-то свет, окраска, теплота, тон и т. д., возника-

ют путем воздействий, оказываемых впечатлениями на наши органы чувств. Они поэтому просто субъективные знаки, указывающие на какой-нибудь внешний процесс движения, как на свою причину. Поэтому Локк, принимая древнее схоластическое выражение, называет чувственные качества, считаемые им за непосредственные отпечатки объективных свойств, «первичными» качествами, те же, которые своим характером обязаны прежде всего свойствам наших органов чувств, — «вторичными».

3. Установив такое различие между качествами, Локк полагал, что вместе с этим он нашел масштаб для измерения познавательной ценности сложных идей. К таким сложным идеям принадлежат частью идеи *субстанций*, частью идеи различных способов существования (*модусов*) одной и той же вещи, частью, наконец, идеи *отношений* различных предметов. Так как пространство и время принадлежат к первичным качествам, то, по Локку, сложные идеи постольку принимают участие в объективной реальности, поскольку рассудок воспринимает в них связи простых идей, их образующих, точно таким же способом, каким связаны сами впечатления. Если, таким образом, известные простые впечатления постоянно повторяются в одном и том же пространственном сосуществовании, то мы вправе приписывать эту связь субстанции, причем, конечно, то, что объективно образует связь, сама субстанция, остается вполне скрытой, так как мы имеем всегда дело только с отдельными впечатлениями, называемыми ее свойствами. Или, если два впечатления всегда повторяются в одной и той же последовательности, то мы должны это приписывать соединяющей их силе, понятию отношения и т. д. Когда, наоборот, простые идеи совершенно произвольно комбинируются друг с другим, как, например, в продуктах нашей фантазии, то, естественно, подобные продукты лишены объективной истины.

4. В этом учении впервые изложена строго эмпирическая система философии, которая не просто, подобно древней софистике, занимает отрицательную и скептическую позицию, но устанавливает положительно определенные и легко доступные критерии объективной истины. Если рядом с этим Локк видел в области религии особенный источник познания истины в откровении, то это не было с его стороны непоследовательностью, по крайней мере, постольку, поскольку он вполне отделил друг

от друга области веры и знания в смысле схоластического номинализма, и в прочих отношениях также подготовившего эмпирическое направление новой философии. Однако эмпирическая точка зрения отразилась и на религиозных взглядах Локка, так как он также и здесь пытался, насколько возможно, ограничить область религиозной веры удобопонятным содержанием и притом таким, которое обще различным религиозным взглядам, следовательно, самыми всеобщими религиозными догматами, стоящими в полном согласии с естественным разумом. Поэтому-то от этого основателя эмпирической теории познания, вместе с тем, получило толчок религиозное движение, которое нашло себе характерное выражение в названии «разумное христианство», данное Локком одному из своих сочинений, и которое в стремлениях так называемого «деизма», или *свободомыслия*, долго еще продолжало существовать. В религиозном отношении деизм вполне признает бытие Бога, к которому он главным образом заключает из природы, как Его творения, и бессмертие души, вследствие согласия людей относительно этого пункта. Он оспаривает специфически христианские догмы, как то троичность, искупление и т. д., или, занимая, подобно самому Локку, более умеренное положение, считает их откровенными истинами, содержание которых для человеческого разума недоступно. Такой религиозной точке зрения соответствует также *этическая* позиция Локка и его школы. Его мораль — практическая мораль, которая, совершенно в духе бэконовского утилитаризма, измеряет ценность поступка по пользе, приносимой им самому действующему и другим, и которая мотивы нравственного поведения главным образом видит в размышлении о том, насколько собственное благо самым надежным образом обеспечивается на продолжительное время через благоразумное отношение к ближним. Но рядом с этим религиозно-нравственные заповеди оказывают, по мнению Локка, деятельную поддержку этическим принципам, отвлеченным от отношений житейской мудрости. Этическому миросозерцанию, в конечном счете, соответствуют также политические воззрения Локка: он, в противоположность абсолютизму Гоббса, исходя из признаваемого им учения об общественном договоре, находит единственно правильной конституционно-ограниченную монархию. Во всем этом и, именно, в практической части своей философии Локк является одним из влиятельнейших духовных руководителей наступающей *эпохи Просвещения*.

5. Научная точка зрения Локка, с которой он осуществил свой важнейший труд, эмпирическое учение о познании, очевидно, испытала сильнейшее влияние со стороны естественно-научных воззрений, прочно утвердившихся со времени Галилея. Учение Локка в основе представляет собой не что иное, как естественнонаучное миросозерцание, возведенное в систему. Поэтому его великое значение и заслуга состоят в том, что он впервые ясно формулировал основные законы, приобретшие значение в современной ему естественной науке, и критерии объективного познания. Чтобы оградить это учение от философских нападок, Локк должен был бы, конечно, и гносеологически доказать необходимость естественнонаучных основных законов. Однако, он этого не сделал. Он не показал, почему его первичные качества обладают непосредственным объективным значением, вторичные же — нет; он также не дал необходимого обоснования критериев объективности, прилагаемых им к сложным идеям. Поэтому система Локка, как бы критически она сама ни относилась к умозрительным системам своего времени, в себе самой остается догматичной. Она принимает в качестве догматических предпосылок положения, господствующие в естественной науке, вместо того, чтобы обосновать их. Также догматична эта система и в своей практической части. В этике и политике, в своем отношении к религиозным вопросам Локк высказывает взгляды, господствовавшие среди образованных и просвещенных людей его времени, не дав им собственно иного обоснования, помимо обычного: он лишь развил общераспространенные рассуждения о подобных предметах. Однако, не могло долго оставаться в тени, что Локк здесь многократно останавливался на полдороги или придерживался традиционных мнений, которые противоречили прочим составным частям его системы. Поэтому выступивший вслед за ним английский деизм прежде всего в практических областях вышел за пределы его учения.

§ 25. Монадология Лейбница. 1. Недостатки теории познания Локка частью сознавались уже его современниками. Однако, произвольное различение первичных и вторичных качеств и находящиеся с ним в связи исследования о критериях объективного значения сложных понятий менее возбуждали несогласие, нежели основная предпосылка, на которой покоилось такое различение, предпосылка, что вооб-

ще *внешние* предметы должны действовать на человеческий рассудок и отпечатлевать в нем или вещи или, по крайней мере, их действия, которые каким-либо образом могли бы рассматриваться в качестве символов существования вещей, независимого от мыслящего субъекта. Эта предпосылка была выдвинута на первый план в обстоятельной критике, которую посвятил произведениям Локка выдающийся философ-мыслитель второй половины XVII и начала XVIII века *Лейбниц* (1646—1716). Как в нашу душу может передаваться нечто от другой, ей в себе и для себя чуждой вещи, — это, по мнению Лейбница, загадка, которую Локк не разрешил, а просто обошел, так как он прямо предположил воздействие вещей на душу. Поэтому можно признать все, что утверждал Локк о возникновении наших идей, поскольку речь идет о том, как они являются нам. Вполне допустимо, что отдельные конкретные идеи находятся раньше в душе, чем абстрактные и всеобщие, и что они ставятся нами в соотношение с воздействиями внешнего мира. Однако, это нисколько не дает *метафизического* объяснения возникновения идей: метафизически прямо немыслимо, чтобы в нашу душу проникало нечто, первоначально в ней не находящееся. Так как наше самосознание заключает в себе только тожество «я» с самим собой, а не с другим каким-либо «я», то оно требует также абсолютной самостоятельности нашего душевного бытия, из которого оно и развивается. Поэтому Лейбниц вполне исключает как прямое воздействие других сущностей на нашу собственную душу, так и воздействие последней на другие нам чуждые сущности. Следовательно, все, что мы в обычной речи называем опытом, образованием идей на основании внешних эмпирических впечатлений, можно бы метафизически рассматривать, как саморазвитие души, при котором заложенные в душу представления, первоначально смутные, даже, насколько возможно, бесконечно смутные, таким образом вполне незаметные, постепенно становятся все более и более ясными.

2. По Лейбницу, наша душа — единственное во вселенной, что мы в состоянии непосредственно и в собственном смысле познать. Все же, что мы высказываем о других вещах, основывается на наших представлениях о них. Таким образом, в действительности весь мир для нас заключается в наших представлениях, и о сущности вещей мы можем судить только по аналогии с нашей собственной душой. Отсюда вытекает общая метафизическая предпосылка, что мир представляет вообще собою цар-

ство существ, подобных душе, *монад*; каждая из этих монад сама по себе должна мыслиться абсолютно самостоятельной, так что ни в какую из них не может проникнуть что-либо извне, однако, вследствие того, что мы должны предположить мир как *гармоническое* целое, они находятся по своим внутренним свойствам в некоторых отношениях друг к другу. Эти внутренние свойства, мы, в свою очередь, можем себе представить только аналогичными тем, которые мы воспринимаем в нашей собственной душе, а именно, как *способность представления* и *стремление* — два основных свойства нашего душевного бытия. Порядок расположения монад также не может быть иным, чем тот, который мы открываем в нашей собственной душевной жизии и который состоит в постепенном переходе представлений от наименее ясных к наиболее ясным. По мнению Лейбница, мы поэтому вынуждены признать существенным моментом мировой гармонии, собственно законом, регулирующим самую гармонию, два принципа: первый гласит, что все вещи в мире *аналогичны* друг другу, второй, — что все различия *непрерывно* переходят друг в друга. По этим двум основным законам непрерывности и аналогии мир понимается как последовательный ряд бесконечно многих сил. Каждая из этих сил, каждая монада не только абсолютно самостоятельная единица, но также абсолютно простая сущность: если бы монада была сложною, то она необходимо, в свою очередь, распадалась бы на простые силы, или сущности. Поэтому монады образуют систему ступеней, которая через бесконечио малые различия между последовательными членами поднимается до бескоиечно больших различий; эти различия проявляются также у отдельных монад в различной степени ясности их представлений. Так как, однако, монады, по образному выражению Лейбница, «не имеют совсем окон», и так как из одиой ничего не может перейти в другую, то совокупиость представлений, которые могут возникнуть не только в отдельной монаде, но и вообще во вселенной, заложена в каждой монаде с самого начала. Поэтому каждая монада есть «микрокосм» в истинном смысле этого слова: мир во всей совокупности заключен в ней, и различие отдельных монад друг от друга состоит только в различной степени ясности их представлений. У монад, стоящих на самой низкой ступени, все представления вполне смутны, у монад, стоящих на средней ступени, одни из представлений — смутны, другие — ясны, и, наконец, у монад, стоящих на самой высшей ступени их ряда,

весь мир представляется вполне ясно. Первые из этих монад — монады безжизненной природы, вторые — души животных и людей, монада же, стоящая на высшей ступени, — самая высшая из монад, «monas monadum»*, или Бог.

3. Таким образом, система монад, что особенно охотно подчеркивал Лейбниц, приводит с той же самой внутренней необходимостью к *теизму*, как учение о субстанции Спинозы — к пантеизму, или, что для Лейбница было равнозначно, к атеизму. Однако, это утверждение должно ограничить постольку, поскольку монада монад не соответствует понятию внемирового Бога, но принадлежит ко вселенной: она заключает в себе весь мир. И вместе с тем, очевидно, что в этом понятии «монады монад» опять возрождается августиновская мысль об идеях Творца в своеобразной модификации: в этих идеях по Лейбницу должен выражаться не просто мир перед творением, но вечное отношение Бога к миру, — словом, понятие монады монад есть дальнейшая ступень развития платоновского учения об идеях, на которой к субъективизации идей, уже замечаемой у Августина, присоединяется мысль об их имманентности миру или, точнее, об одновременной их трансцендентности и имманентности. Очевидно, изменение, внесенное Лейбницем в платоно-августиновскую мысль об идеях, соответствует, с одной стороны, его склонности к аристотелевской идее развития и, с другой стороны, тому срединному положению между теизмом и пантеизмом, которое занимает его система.

4. Монадология — вполне метафизическая концепция. Она представляет собою учение о трансцендентном мире, о котором, правда, можно заключать из действительных фактов нашей душевной жизни, но который отнюдь не дается в них и покоится на идее гармонии в ее обоих факторах: на аналогии всех существ и на принципе непрерывности. Поэтому Лейбниц по отношению к *опыту* должен был занять положение, прямо противоположное положению Локка. Если последний считал опыт основой для разрешения проблемы познания, то Лейбниц должен был пытаться добыть самое содержание опыта из своих предпосылок о метафизическом мире монад. Достойно внимания, что для этого Лейб-

* Монада монад (*лат.*).

ниц нуждался точно в таком же вспомогательном понятии, каким пользовался Спиноза для подобной же цели, вспомогательном понятии, которое опять-таки во всех этих новейших системах трансцендентной метафизики является в качестве отражения платоновского учения об идеях. Подобно тому как затемнение, которое испытывают платоновские идеи в чувственных вещах, у Спинозы превращается в то неадекватное познание, которое представляет собой наше опытное познание, поскольку мы при помощи его понимаем отдельные вещи не как способы существования бесконечной субстанции, но как самостоятельные вещи, так и у Лейбница все наше опытное познание считается состоящим из смутных представлений, и мы, по его мнению, возвышаемся к ясным представлениям лишь в том случае, когда мыслим о Боге или когда мы находимся в области общих абстрактных понятий, математических и философских. Даже закон, который господствует над всем эмпирическим знанием, закон причинности или, как его называет Лейбниц, «закон достаточного основания», есть поэтому принцип, который может служить руководством лишь исключительно для области смутных представлений, ясное же познание следует исключительно логическим законам тождества и противоречия. Если, таким образом, познание разделяется на две большие области, которые, так как в них господствуют совершенно различные законы, не имеют никакого отношения друг к другу, то тем более для Лейбница в этом лежало основание допустить значимость указанного вспомогательного понятия, эмпирического познания в своей области, подобно тому, как он уже локково учение в возникновении понятий признал эмпирически верным и требовал только еще присоединения к нему метафизического объяснения.

5. На этих принципах лейбницевой теории познания покоятся отдельные части его системы: его натурфилософия, психология, теология и этика. При этом надо, конечно, не упускать из виду, что философское миросозерцание Лейбница в целом не возникло *разом*, но развивалось постепенно из только-что указанных дисциплин, из которых натурфилософские сочинения представляют в большей своей части ранние, позднее отвергнутые им ступени в развитии его учения. Первоначально Лейбниц противопоставлял друг другу материальный и духовный мир. Но через углубление в *понятие силы*, в понимании которого он с самого начала разошелся с Декартом, он пришел к идеалистическому взгляду,

по которому протяжение тела имеет значение только «явления», за которым скрывается в себе непространственное, чисто духовное бытие монад.

Указание на это истинное бытие вещей Лейбниц преимущественно усматривает в том, что сущность силы вообще может пониматься только как *целесообразная деятельность*. Но цели мыслимы только в качестве проявлений духовных сущностей, ставящих цели. Так, уже в телеологическом характере самых общих законов природы Лейбниц усматривает подтверждение этого допущения. Из этих общих законов все естественные явления могут быть выведены механическим путем, однако, сами они могут пониматься только телеологически, следовательно, в последней основе как духовные силы. Поэтому Лейбниц называет монады также «энтелехиями» в аристотелевском смысле; среди всех естественных законов закон «сохранения силы», установленный им самим, является, по его мнению, таким, который яснее всего позволяет познать духовную целесообразность. Этот закон служит непосредственным выражением идеи единства мира и мировой гармонии. Очевидно, Лейбниц формулировал закон сохранения силы в полном согласии с декартовским принципом «сохранения количества движения» (стр. 159). Но он показывает, что постоянство произведения mv, предположенное Декартом, противоречит явлениям, особенно явлениям движения более тяжелых тел, поэтому он устанавливает закон постоянства произведения массы на *квадрат* скорости (mv^2 или $\frac{mv^2}{2}$, согласно с современным определение «живой силы», — термин, впервые введенный Лейбницем), как истинную меру сил природы. Если, однако, относительно этой «меры сил» он вступает в спор с картезианской школой, разделившей на долгое время физиков на два лагеря, то в своих общих космологических взглядах он вполне примыкает к Декарту. Особенно Лейбниц отрицает признанное Ньютоном действие на расстоянии и пытается объяснить планетные движения из вихревых движений материи, явления тяжести из лучеиспускания эфира и т. д.

Свою натурфилософию Лейбниц, наконец, дополнил идеями, возбужденными в нем открытием Левенгуком сперматозоидов. В них он полагал найти подтверждение как принципа гармонии, постулируемого им для вселенной, так и идеи «микрокосма», примененной им к отдельным существам. Вместе со многими психологами того времени он счи-

тал сперматозоид за целый организм, находящийся только в состоянии инволюции. В споре между «овулистами» и «анималькулистами», учениками Гарвея, принимающими развитие из яйца (ovulum), и последователями Левенгука, сводящими развитие к развитию подвижных сперматозоидов, он решительно становится на сторону последних. Он охарактеризовал данное направление в его самых крайних формах в следующем выражении: «Non solum animae, sed animalia sunt immortalia»*. Развитие живого существа, по учению Лейбница, движется непрерывно между инволюцией и эволюцией: душа одновременно обладает и предсуществованием, и бессмертием и на каждой ступени своего бытия соединяется с одушевленной субстанцией. В силу этого душа, вместе с тем, является образом мира, микрокосмом: она в качества центральной монады относится к подчиненным ей монадам ее тела так же, как «монада монад» относится к совокупности монад вселенной.

6. На основании этих метафизических и натурфилософских предпосылок Лейбниц разрешает также главные проблемы *психологии*. Его взгляд на природу принуждает его к восстановлению аристотелевского воззрения, по которому душа является не́ просто «мыслящей сущностью», но «энтелехией живого тела»; поэтому душа животного также родственна человеческой, но только представляет собой предшествующую ей ступень в развитии, ибо и вообще «одушевленное бытие» не является по монадологии специфическим атрибутом какой-нибудь субстанции, но сущностью самой субстанции. С этой точки зрения и при помощи принципа непрерывности, для него очевидного вследствие его занятий по дифференциальному исчислению, Лейбниц разрешает проблему взаимодействия души и тела, однако, не в смысле Декарта, допускающего прямое влияние субстанций друг на друга, и не в смысле окказионалистов, признающих вечное посредничество со стороны Бога. В бесконечном последовательном ряду монад монады тела — те, которые ближе всего стоят к принадлежащей им душе, т. е. к их центральной монаде. Что совершается в душе, то должно в силу закона непрерывности происходить также и в монадах тела, хотя в более смутном виде, и наоборот. Поэтому взаимоотношение души и тела представляет собой только част-

* Не только души, но и животные бессмертны (*лат.*).

ный случай мировой гармонии: оно вместе с мировой гармонией — необходимый результат непрерывной постепенности существ и их внутренних состояний. Таким образом, разрешение Лейбницем этой проблемы, подобно разрешению Спинозой (стр. 170-171), покоится на основах математическо-метафизического исследования: как Спиноза из понятия абсолютной бесконечности атрибутов выводит параллелизм всех модусов мышления и протяжения, так Лейбниц устанавливает аналогичный же параллелизм из понятия бесконечно малых различий монад. Только у первого в основание разрешения положен взгляд, что протяжение и мышление — реально различные свойства; второй же дает разрешение на основании идеалистического воззрения, что протяжение — только форма явления, в которой отражается вселенная в представляющем существе.

7. Мысль о гармонии не в меньшей степени господствует и в *теологии* Лейбница. Понятие Бога, по его учению, с *двух* точек зрения, господствующих вообще в его системе, дает законченность гармонии: с точки зрения закона *непрерывности*, по которому Бог является «монадой монад», высшей из монад, в которой в бесконечно ясной форме представляется все то, что происходит в других; и с точки зрения закона *аналогии*, по которому Бог — центральная монада мира, господствующая духовная сила вселенной аналогично тому, как индивидуальная душа — центральная монада своего тела. Обе точки зрения, по мнению Лейбница, порождают идею *внемирового* Бога, однако теснейшим образом связанного с миром. На основании этой идеи он потом заменяет понятие *мировой* гармонии понятием *предустановленной* гармонии, по которому мировой порядок установлен Богом, и потому частные взаимодействия души и тела предначертаны Им. В «Опытах теодицеи», содержащим преимущественно теологическое толкование метафизического основного принципа Лейбница, он стремится помимо этого доказать еще в частности согласие своей философии с христианским учением веры, ее согласность с верой в чудеса, так как последняя требует только «непостижимого разумом», но «не противоречащего ему», и т. д. Если такие попытки и могли возникнуть из чистосердечного стремления философа примирить веру и знание и даже, насколько возможно, различные христианские учения, то, однако, с другой стороны, нельзя не признать, что рассчитанные на широкую публику исследования теодицеи и

письма, в которых Лейбниц с католиками и протестантами толкует о религиозных вопросах, в данном отношении не являются надежным источником. Однако, тем более следует считать *оптимизм*, проявившийся особенно в религиозно-философских исследованиях Лейбница, основной тенденцией его воззрений, находящейся в тесной связи с эстетической стороной его учения о мировой гармонии. Если он, объясняя в «Опытах теодицеи», что действительный мир — *лучший* между бесконечно многими возможными мирами, и высказывает, что для Бога, правда, метафизически, а не морально, было бы возможно создать другой мир, то последнее все же можно считать лишь за способ изложения, избранный им из уважения к религиозной точке зрения своего читателя. Но не может быть сомнения, что сам он считал этот действительный, подчиненный закону гармонии мир лучшим из возможных; в этом смысле и следует преимущественно признать значение нравственных убеждений за его взглядами о необходимости противоположности страдания и радости, добра и зла для осуществления совершенства.

Этот оптимизм, наконец, господствует и в *этике* Лейбница. Человек по природе добр. Злое в нем — не положительная действительность, но ограничение, недостаток, возникающий из сбивчивого представления, таким образом, в основе коренящийся в самом мировом порядке, но уничтожаемый в нем через последовательный ряд существ. Тот же закон гармонии и непрерывности, который связывает существа друг с другом и в отдельных монадах пробуждает стремление от смутных представлений переходить к ясным, побуждает человека любить своих ближних и помогать им, в нем же самом закладывает потребность к совершенствованию.

8. В этом практическом применении преимущественно и выступает примиряющий характер философии Лейбница. Согласно его собственным словам, что он более склонен соглашаться с мнением других, чем противоречить ему, Лейбниц стремился примирить религию и философию, эмпирический и рациональный способы мышления, теоретическое миросозерцание и потребности практической жизни. Однако, по своему основному направлению система Лейбница так же умозрительна, как и система Спинозы; в ней так же, как и в последней, опять возобновились идеи эпохи Возрождения: микрокосм и принцип аналогии Парацельса, монады, монада монад и мировая гармония Бруно. Несмотря на

это, особенность системы Лейбница состоит в том, что в ней приведены в порядок, поставлены в строгую логическую связь и таким образом возведены в цельную последовательную систему те мысли, которые у философов эпохи Возрождения являлись в качестве гениальных интуиций. Благодаря этому и стало возможным, что обе системы, принципы которых в форме неразвитых идей в философских системах эпохи Возрождения еще вполне сливались друг с другом, здесь в их последовательном развитии встали в полную противоположность одна к другой. Противоположность эта проявляется во многих отношениях. Миросозерцание Спинозы представляет собой комбинацию реализма, универсализма и пантеизма: оно — реализм потому, что в атрибутах протяжения и мышления, прилагаемых к субстанции, признает непосредственную действительность основных свойств, данных во внешнем и внутреннем опыте; оно — универсализм потому, что лишает индивидуальное самостоятельности, признавая абсолютную реальность единой всеобъемлющей субстанции; оно — пантеизм потому, что понимает Бога и вселенную в нераздельном единстве. Наоборот, система Лейбница идеалистична, индивидуалистична и теистична: идеалистична потому, что она признает действительными только духовные свойства, даваемые в непосредственном внутреннем восприятии; индивидуалистична потому, что она провозглашает абсолютную самостоятельность индивидуальных сущностей — монад; теистична постольку, поскольку в ней высшая монада является самостоятельной, поэтому отличающейся от мира сущностью.

§ 26. Философия просвещения и ее противники.

1. Философские миросозерцания, господствующие в течение XVIII века вплоть до его конца, в двояком смысле носят название философии *просвещения* и, вместе с тем, являются выражением духа своего времени. Они желают *быть* просвещенными, пытаясь искать объяснения проблем бытия на ясных, понятных основаниях; они стремятся *просвещать*, желая распространить познание того, что полезно и достойно изучения, с целью вспомоществовать образованию и благоденствию общества. Философ предшествующего периода, решительнее других идущий на встречу этой потребности, — Джон Локк. Его учение просто, ясно, понятно здравому человеческому рассудку: в нем двоякое понятие просвещения нашло свое совершеннейшее выражение. Поэтому философия

Локка преимущественно перед всеми другими царит в эпоху Просвещения. Локк определил почти исключительно философское движение в Англии и Франции, но рядом с ним в Германии приобретает влияние и философия Лейбница, который вполне солидарен с Локком в тенденции сделать философию полезной. Но Лейбниц в это время был известен только по своим популярным сочинениям, преимущественно по теологическим и телеологическим, поэтому все, почерпнутое из его философии, легко было связать с учениями Локка в одну эклектическую популярную философию. Таким образом философия просвещения страдает полным отсутствием оригинальных мыслей. Чем больше ее культурно-историческое значение, тем меньше ее ценность для прогресса философской мысли, или, вернее, она служила прогрессу только косвенно, именно постольку, поскольку она возбудила сначала противодействие со стороны отдельных глубоких умов, а потом постепенно, как и всякое одностороннее движение, вызвало всеобщую реакцию против себя, послужившую началом развития следующего периода. Если поэтому эта философия высокомерно думала, что она и ее время достигли кульминационного пункта духовного развития, то с более широкой точки зрения она является только переходной эпохой между великими системами XVII века и новыми учениями наступающего XIX столетия. Важнейшими представителями этой переходной эпохи являются по большей части *противники философии просвещения*, отдельные мыслители, которые хотя и следуют общему направлению времени, однако при этом пробивают своеобразные, относительно самостоятельные пути. В борьбе философии просвещения с ее противниками повторяется в несколько измененной форме борьба миросозерцаний, предшествовавшая в предыдущий период образованию великих систем. Изменение в форме борьбы произошло потому, что изменились точки зрения, и потому, что в противниках просвещения уже многократно зарождались новые взгляды, — предвозвестники грядущей эпохи.

2. Развитие философии просвещения начинается в *Англии*, где непосредственно влияло учение Локка и где уже ньютоновская теория всемирного тяготения, даже против воли ее творца, способствовала выработке в отдельных умах идеи чисто механической, только в себе самой обоснованной закономерности природы. Однако, философы-популяризаторы начала XVIII века, известные под именем «свободомыслящих»,

преимущественно усваивают религиозно-философские мысли Локка. Но если Локк в своем сочинении «Разумность христианства» еще пытался, насколько возможно, поставить в гармонию религиозные учения положительного христианства с разумным познанием, то публицистическая деятельность свободомыслящих постепенно все откровеннее принимала антидогматическое направление, о чем можно уже частью судить по заглавиям их сочинений: например, *Толанда* «Христианство без тайн» (1696), *Коллинза* «Рассуждение об основах и причинах христианской религии» (1724), *Тиндаля* «Христианство столь же древне, как творение» (1730). И где эти писатели касаются теоретических вопросов, там они склонны в подобном же смысле выходить за пределы локкова учения. Так, *Джон Толанд* (1670—1722) набросал очерк материалистической системы, образующей посредствующее звено между более старыми учениями Томаса Гоббса и более поздними эпохи французского просвещения. Против стремлений подобного свободомыслия восстает главнейший философ этой эпохи, *Джордж Беркли*.

а. Эмпиризм и идеализм Беркли

3. Философия Беркли приобретает свой особенный характер преимущественно через то, что она стоит в самой внешней противоположности к развитию английского просвещения, имеющему свой источник в философии Локка, хотя и сама она вполне возникла из предпосылок локкова эмпирического учения о познании. Подобное обстоятельство объясняется частью осторожной предусмотрительностью, с которой Локк, в отличие от своих последователей, относился к метафизическим вопросам, частью догматическим характером его предпосылок, отнюдь не стоящим во всех отношениях вне сомнения; эти предпосылки и вынуждали для устранения такого сомнения ввести определенные допущения, дополняющие опыт. Система Локка явно оставила открытой возможность подобного дополнения в *двух* направлениях. С одной стороны, уравнение внешнего и внутреннего опыта, ощущений и рефлексии, могло потому встретить сомнение, что рефлексия, как показывает уже само наименование, является только следствием предшествующих ей ощущений. С этой точки зрения не трудно было дойти до взгляда, что идеи рефлексии — простые преобразования идей ощущений, и таким образом свести все содержание познания к чувственным впечатле-

ниям и к вызываемым ими действиям на вместилище чувств, действиям, которые сами по себе должны мыслиться как механические. Таким образом пришли к *объективизму*, который у свободомыслящих в метафизическом отношении переходит в материалистическое миросозерцание. С другой стороны, различение по значению первичных и вторичных качеств не в меньшей мере могло казаться произвольным. По устранении же его, остается только один выход — признать содержание ощущений вообще не за действия внешних объектов на чувственность, а лишь за представления, существующие в нас. Таким образом, пришли к субъективизму, который последовательно привел к отрицанию объективного бытия материального мира и к признанию *духовного* мира за единственно действительный.

4. В таком направлении пошел *Джордж Беркли* (1685—1753). Считая произвольным различие первичных и вторичных чувственных качеств и поэтому также признание ощущений и рефлексии за два различных источника познания, он предполагает субъективность всего опыта. Субъективное сознание для него — мир, в котором движется все мышление; прямо непонятно, как человеческое сознание когда-либо может выйти из этих границ собственного сознания, поэтому также недопустимо различать по значению разнообразное содержание сознания, сообразно чему одно должно быть субъективным, а другое — субъективным и объективным вместе. Беркли пытается эмпирически обосновать свое понимание, доказывая, что все наши чувственные восприятия, например, наши представления о величине, протяжении, расстоянии зрительных образов, исключительно построены из связи отдельных ощущений, признать существование которых вне нас мы не имеем никакого основания. Так как в опыте вообще существует только конкретное, абстрактное же понятие является простой фикцией, названием в целях совместного понимания многих отдельных объектов, то это же можно утверждать и про понятие материи. Действительны только наши представления с непосредственно им присущими свойствами, осязательными, цветовыми и т. д.; материя же — просто продукт конструкции в понятиях.

5. Тем не менее, Беркли утверждает, что *практическое* основание для признания мира дается вне нашего *индивидуального* сознания. Это основание заключается в представлениях *других людей*, с которыми солидарны наши и к которым относятся наши действия; оно усиливается через *идею Бога*, которую мы сами не могли бы создать в нашем соб-

ственном сознании. С этим представлением мира вне нас, который мы можем рассматривать сообразно свойствам, соответствующим идее Бога, вместе с тем, как продукт Бога, стоял бы в согласии также тот факт, что наши представления находятся в закономерной связи, по которой они, поскольку мы относим их к реальным объектам, тождественны с представлениями наших ближних о тех же самых объектах. Но единственное, что мы можем отсюда вывести, — это, по мнению Беркли, существование *духовного мира*, который состоит только в согласных между собой идеях познающих сущностей и творцом которого мы должны признать самого Бога сообразно идее Бога, непосредственно в нас находящегося. Поэтому единственно действительный для нас мир — мир духовный, в котором живем мы сами с нашими представлениями, и в качестве творца которого мы ощущаем в нас самого Бога. Но творческая деятельность Бога не ограничивается однократным первоначальным творением; Он — вечный творец этого духовного мира, соединяющего нас с нашими ближними; поэтому мы и сами себя должны постоянно чувствовать его творениями. Таким образом, Беркли от своего субъективного учения о познании пришел необходимо к идеалистической метафизике, которая по своим воззрениям ближе всего к окказионализму, несколько раньше возникшему в картезианской школе (стр. 166). Хотя при обосновании своего учения Беркли убеждает и с полным правом ссылается на здравый человеческий рассудок, предполагающий вещи точно такими же, какими принимает их его философия, однако, конечно, он не может дать отчета о том, как согласить его взгляды с требованиями *естественнонаучного познания*. Здесь, очевидно, односторонне-психологическая точка зрения Беркли стесняет его кругозор. При преобладании в это время естественноиаучного направления вполне поэтому понятно, что его учение не нашло широкого распространения и нередко вызывало о себе ложное представление: часто думали, будто оно желало ограничить все познаиие *индивидуальным* сознанием.

б. Французское просвещение

6. Во Франции, где к началу XVIII столетия картезианство и схоластика еще вели борьбу за господство, оказало спасительное действие знакомство с Локком и натурфилософией Ньютона, которым французы

преимущественно обязаны *Вольтеру* (1694—1778). Это знакомство здесь оказало сильную поддержку стремлению к освобождению умов от гнета традиционных предрассудков, — стремлению, выросшему из общих условий времени. Под влиянием почерпнутого из учения Локка убеждения, что всякое познание возникает из ощущений, ньютоновское учение о тяготении перетолковывается в чисто механическое миросозерцание. Поэтому быстро произошел переход от эмпиризма к сенсуализму и от этого последнего к крайнему материализму. Если *Кондильяк* (1715—1780) пытался наглядно доказать, что всякая рефлексия всегда возникает из ощущений и что поэтому духовная жизнь в последней инстанции вполне опирается на последние, то *Ламетри* (1709—1751) указывал, опираясь на свои врачебные опыты, на явления сновидений и лихорадочного бреда как на доказательство полной зависимости души от состояний мозга. *Гельвеций* (1715—1771) с подобной же точки зрения разработал преимущественно мораль, сведя все формы удовольствия к чувственному удовольствию, всякое же человеческое стремление к эгоистическим побуждениям, которые он советовал умерять воспитанием и благоразумным взвешиванием собственной выгоды. Все развитие французского просвещения от скептического эмпиризма до материализма отразилось в изменениях, которые претерпели воззрения *Дидро* (1713—1784); впрочем, он в своих последних сочинениях примыкает и к распространенному в его время умеренному взгляду, по которому ощущение должно быть не продуктом материальных движений, но общим свойством атомов. Наконец, вполне очевидно революционная тенденция всего этого движения выступает в «Системе природы» (1777), которая, возникнув в кругу радикальных свободных мыслителей, написана преимущественно немецким бароном *Гольбахом* (1723—1789), жившим в Париже.

7. Французское просвещение, подобно английскому, нашло себе противников, только борьба против него велась более разобщенно. Сами противники соглашались с практической тенденцией просвещения в требовании полного реформирования нравов, государства и общества. Эти антиматериалистические течения идут по *двум* направлениям. Одно из них, нашедшее своего вдохновенного и красноречивого проповедника в *Руссо* (1712—1778), стремится защитить духовные, преимущественно религиозные интересы против потока материализма. Это течение проповедует христианство без догм, основанное на естественном чувстве и на

трех великих членах символа веры всех религий: Боге, свободе и бессмертии. Затем оно требует возврата к природе во всех областях, преимущественно в области воспитания и нравственной жизни. Желая применить эти идеи к *государству*, Руссо в своем «Contrat social»* — демократическом произведении, родственном по духу абсолютистскому учению о государстве Томаса Гоббса — становится проповедником безграничного народного суверенитета и абсолютного господства общей воли, которая, возникнув при основании государства из свободной воли всех индивидов, через общественный договор приобрела силу над действиями каждого отдельного члена. Этими политическими идеями Руссо несравненно больше, чем его противники-материалисты, подготовил грядущую революцию.

8. Второе течение, недоброжелательно относящееся к материализму, солидарно с ним в общей тенденции просвещения. Но оно считает материализм так же, как и всякую метафизику, системой понятий, частью сомнительной, частью полной противоречий: задачу философии оно видит в исследовании *принципов* точных наук. Руководитель этого направления в теоретической области — *д'Аламбер* (1717—1783), к которому примыкают великие математики последующего времени, *Лагранж*, *Лаплас* и другие; в практической и социологической — *Тюрго* (1727—1781), который в победе естествознания и промышленности видит знамение нового времени. Оба — предвозвестники *позитивизма*, выступившего позднее и достигшего большого влияния впервые в XIX столетии; их взгляды по своему скептическому отношению ко всякой метафизике родственны, вместе с тем, воззрениям, выдвинутым в Англии в то же время *Давидом Юмом*, причем последний, однако, опирался при этом скорее на психологические основания, чем на естественнонаучные.

в. Критический скептицизм Давида Юма

9. Как в предшествующий период противоположности эмпирического и умозрительного направлений в известном смысле нашли примирение в скептицизме — им обоим противоположном направлении, так фи-

* Общественный договор (*фр.*).

лософия *Давида Юма* (1711—1776) обнаружила критическое и скептическое отношение к выводам догматических систем, исходящих из эмпиризма. Юм, подобно Беркли, отказывается признавать ценность различия так называемых первичных и вторичных качеств ощущений. Подобно объективным направлениям он выводит все идеи из чувственных впечатлений; таким образом, свою теорию познания он строит на сенсуалистической основе. Но он отклоняет, как неоправданную, всякую попытку вывести из этих предпосылок метафизические следствия. Поэтому понятие Бога, установленное Беркли, для Юма является настолько же недоказанным допущением, как и понятие объективной материи, существующей независимо от нас. Нам даны исключительно только ощущения и их разнообразные сочетания. Поэтому для Юма единственная задача философии — найти условия, при которых мы выводим эти сочетания, и потом определить фактическое содержание понятий, свойственное таким сочетаниям наших идей, как субстанции, причинности или в моральной области — симпатии, благосклонности, справедливости.

10. В этом смысле Юм пытается доказать, что субстанция и причинность — не объективно существующие сущности, не априорные идеи, но что они по своему эмпирическому содержанию представляют собой исключительно *ассоциации*, которые образуются благодаря привычным сочетаниям впечатленнй. Таким образом, субстанция для него комплекс впечатлений, непрерывно связанный в *общее* единство, причинность же — *последовательность* впечатлений, причем мы постоянно предшествовавшее называем причиной, последующее — действием. Подобно этим основным понятиям теоретического познания, *моральные мотивы*, по мнению Юма, опираются также на прочность привычных ассоциаций. Существеннейший моральный мотив — *симпатия* к нашим ближним; она возникает тогда, когда мы проникаем путем ассоциации в душу ближнего, испытывающего счастье или страдание. Эту теорию морали, полагающую в основание последней симпатию, развил *Адам Смит* (1723—1790), пытаясь вполне освободить ее от рассудочных оснований, еще примешиваемых к ней Юмом, и таким образом вполне перевести ее в чистую мораль чувства.

Относясь скептически ко всякой метафизике, Юм, таким образом, предначертывает философии в существенных чертах *критическую* задачу как в области теории познания, так и в области морали, задачу, кото-

рая в каждой из этих областей покоится на психологических законах ассоциации. Через это Юм занимает положение скептика-критика, который, проводя последовательно чисто эмпирическое направление, главным образом, работает над уничтожением догматической метафизики; однако, вместе с тем, своей попыткой обосновать происхождение фундаментальных понятий теории познания и морали он подготовляет критическую философию.

г. Немецкое просвещение и философия чувства

11. С другой стороны, к подобной же цели стремится философское направление, развившееся в XVIII столетии в Германии под влиянием лейбницевского учения и английской философии. Здесь *Христиан Вольф* (1679—1754), господствовавший в Германии вплоть до конца столетия в области школьной философии, преобразовал философию Лейбница в эклектизм, который в метафизическом отношении по существу возвратился к дуализму Декарта, в частностях же испытал сильное влияние со стороны учения Локка. Вольф восстанавливает учение о том, что, по всей вероятности, только человек обладает душой, которая соединяется с телом в определенном пункте мозга через «предустановленную гармонию», понимаемую чисто внешне в качестве гармонии раз и навсегда предопределенной Богом. В прочих отношениях он придерживается мнения, что психические явления можно так же хорошо дедуктивно вывести из понятия души, — простой сущности, обладающей способностями представления и стремления, — как индуктивно открыть из эмпирического рассмотрения; поэтому Вольф обсуждает психологию с двух точек зрения: с рациональной и эмпирической; однако, как в рациональной, так и в эмпирической психологии вместо действительного объяснения у него получается подведение под известные видовые понятия «способности души». Рядом с «рациональной психологией» Вольф ставит космологию и рациональную теологию, естественное право и т. д., — дисциплины догматически-силлогистического характера, в которых господствует стремление примирить умозрение и опыт. Если во всем этом философия Вольфа является синтезом предшествующих систем, предпринятым в интересах здравого смысла, то в своем *телеологическом* понимании природы Вольф близко примыкает к Лейбницу, преобразуя,

впрочем, его имманентные цели природы во внешнюю антропоморфическую телеологию, которая с этого времени и господствует во всей философии немецкого просвещения. С точки зрения этой философии масштаб для оценки вещей — польза, приносимая ими человеку: Бог сделал человека центром и высшей целью своего творения. Идя навстречу широко распространенным взглядам, это учение способствовало тому, что философия Вольфа сделалась *популярной философией*. В лице *Реймара, Мендельсона, Гарве, Николаи* и др. она направляется преимущественно на моральные, религиозно-философские и эстетические вопросы, возбуждавшие общий интерес. К этому же направлению принадлежит *Лессинг*, хотя он глубже, чем другие, понял зерно мыслей Лейбница и Спинозы, между которыми располагаются его собственные взгляды.

12. Но рядом с этими популярными философами, примыкающими к Вольфу и его школе, выделяются мыслители, которых не удовлетворяет рассудочное направление и которые, в противоположность ему, считают *чувство*, непосредственную интуицию последним источником как эмпирического познания, так и веры в сверхчувственный мир. Чувственное восприятие, по мнению *Гаманна* (1730—1788), не в меньшей мере покоится на вере, чем христианское откровение. Его идеи оказали влияние на *Гердера* (1744—1803) и на *Фр. Генр. Якоби* (1743—1819) — на двух главнейших противников, как вольфовского догматизма, так и критической философии. Однако, законченной формы это направление в Германии не достигло. Его влияние отразилось лишь на мыслителях последующего времени.

Г. Четвертый период: период критической философии и зарождающегося влияния наук о духе

§ 27. Критическая философия Канта. 1. В предыдущий период развились два направления: рационалистическое и эмпирическое, — *Кант* (1724—1804) в своей *критической философии* ориентируется на то, чтобы примирить их противоположность, пытаясь оба источника познания, мышление и опыт, поставить в надлежащие границы и беспристрастно оценить значение их участия во всяком реальном познании. С этой целью он и принимается за исследование *функций* познания, — задача, которую, по его мнению, игнорировали

как рационалисты, так и эмпирики предшествующего времени: ведь, их взаимная противоположность сама возникла из различия догматических предпосылок. Но поскольку от *разрешения проблемы познания* зависит отношение к другим философским вопросам, метафизическим, этическим и религиозным, Кант считает критическое исследование способности познания, вместе с тем, такой задачей, которая вообще может открыть доступ к удовлетворительному разрешению практических и теоретических проблем.

Общий критерий, которым Кант пользуется в вопросе о происхождении элементов познания, состоит в том, что все, претендующее в познании на *общезначимость* и *необходимость*, имеет своим источником априорные функции познания; напротив, все что носит в себе характер *случайного*, считается за эмпирически данное. По этим признакам Кант, в противоположность предшествующему рационализму, сводящему все априорное познание к *понятиям*, различает *двоякого* рода формы познания, присущие нам: *формы созерцания* — пространство и время, и *формы понятия* или *категории*, которые, как-то реальность, отрицание, субстанция, причинность и т. д., находят непрерывное применение в нашем познании, хотя они не могут быть выведены из эмпирического содержания восприятий: они обладают признаками общезначимости и необходимости, которые никогда не свойственны эмпирическому, как случайному. Наоборот, единственно эмпирическое и случайное в восприятиях — *содержание ощущения*. Для всякого действительного познания требуются *обе* составные части: эмпирический, данный в ощущении, *материал* и *форма*, данная в общих формах созерцания и в понятиях, причем созерцательная форма дана всегда в каком-лнбо порядке времени. Ибо время, по Канту, не является просто, как пространство, формой созерцания, упорядочивающей внешние впечатления, но формой «внутреннего чувства», сопровождающей наше собственное мышление; поэтому и все представления внешних чувств должны заключаться в ней. Таким образом, время — *общая схема* для категорий и общих законов, покоящихся на них. Например, основной закон *постоянства* субстанции требует созерцания временной продолжительности; закон чередования причины и действия в причинности созерцания временной последовательности и т. д.

2. Из этого анализа функций познания вытекает, что, с одной стороны, всякое опытное познание и эмпирично, и рационально, потому что

к данному материалу ощущений всегда присоединяются априорные формы созерцания и понятия, делающие это содержание действительным опытом; однако, с другой стороны, никакое познание в форме созерцания или понятия невозможно без эмпирического содержания ощущения; поэтому все наше действительное познание *ограничивается опытом*. Таким образом, критика познания Канта усматривает решение спора между рационализмом и эмпиризмом в признании за первым права постольку, поскольку он признает участие рациональных элементов во всяком познании, за последним, поскольку всякое познание он ограничивает опытом. С устранением этой основной противоположности, вносившей раздор в философию предшествующего периода, падают также и остальные противоположности, определившие внутри главных направлений философии форму различных миросозерцаний: преимущественно противоположность между субъективизмом и объективизмом, между универсализмом и индивидуализмом, между пантеизмом и теизмом. Общее положение, занимаемое Кантом в историческом развитии новой философии, можно поэтому лучше выяснить из его отношения к предшествующим направлениям, чем из его собственного систематического изложения своей системы, — изложения, очень часто страдающего искусственным схематизмом понятий.

Субъективный идеализм Беркли, сводящий всякое познание к субъективному представлению, и *материализм*, признающий действительность только за объектами, существующими вне нас, *оба*, по учению критической философии, неправы. Субъективный идеализм недостаточен, потому что хотя и правильно, что все познание — субъективный процесс, однако, тот факт, что в этом процессе содержание ощущения нам *дано*, а не произведено нашим мышлением указывает нам на «вещь в себе», как на реальное условие объективно данного предмета. Наоборот, материализм не только проглядел участие априорных функций познания во всяком отдельном познании, также в непосредственном чувственном опыте, но отрицает собственную природу нашего разума, в силу которой этот последний, вследствие заложенного в нем стремления переходить от обусловленного к его условиям, не может признать последним условием всякого мышления и бытия эмпирически данную действительность, а, напротив, с неизбежной необходимостью приходит к идее высшего, лежащего по ту сторону данной действительности, по-

этому трансцендентного условия. Признавая объект данным нашему познанию, материализм поэтому игнорирует тот факт, что нам вследствие природы функций познания вообще могут быть даны только *явления*, т. е. содержание познания, формированное через наши функции познания. Вместо явлений материализм прямо догматически подставляет «вещи в себе», которые, между тем, вообще никогда не могут стать объектами познания; вследствие этого для материализма становится излишним признание сверхчувственного мира за последнюю необходимую основу чувственного мира.

Считая обе точки зрения, точку зрения голого субъективизма и чистого объективизма, одинаково неправильными вследствие их односторонности, критическая философия решает спор между *универсализмом* и *индивидуализмом* вообще в том смысле, что они, собственно, *оба правы*, но в различных областях. Всякое *познание* исходит из «я»: индивидуализм, таким образом, правильно рассматривает функции познания как деятельность индивидуального самосознания. Наоборот, всякое *действие* относится к всеобщему; поэтому закон, под которым стоит *воля*, не может быть индивидуальным, но должен быть универсальным законом. В действительности у Канта нравственный закон и обладает этим свойством, являясь, вместе с тем, в нашей нравственной совести в качестве принципа, независимого от индивидуальных склонностей и соображений относительно полезности. Но, так как всеобщее для индивидуального сознания трансцендентно, то здесь, сверх того, обнаруживается не эмпирическая природа нравственного закона и трансцендентный, не подчиненный эмпирической причинности характер воли, действующей везде под постулатом своей свободы.

Наконец, спор между *пантеизмом* и *теизмом* с критической точки зрения, собственно говоря, вообще неразрешим. Если нравственный закон и свидетельствует о неэмпирической природе человека и сам является безусловным законом, независимым от эмпирических условий, то он, по мнению Канта, хотя и указывает на сверхчувственное происхождение и таким образом опровергает атеизм, однако, не позволяет дать более точного определения понятия Бога. Все же в кантовской разработке религиозной философии обнаруживается, что обоснованное им этическое миросозерцание склоняется к идее *личного* виновника нравственного закона, таким образом, к теизму; во всяком случае, сам Кант имел его в

виду при своем моральном доказательстве бытия Бога и при аргументах в пользу бессмертия души. Требуя *законодателя*, нравственный закон в той же мере должен постулировать, в качестве абсолютной заповеди, «категорического императива», безусловное выполнение своих велений, таким образом, моральное совершенство. Но, так как оно недостижимо в земной жизни вследствие чувственных склонностей человека, то необходимое предположение исполнимости нравственного закона требует признания бессмертия.

3. Таким образом, результатом кантовской философии является разделение областей *знания* и *веры*, которое идет параллельно разделению двух фундаментальных способностей человеческого духа *познания* и *воли*. Отсюда вытекает, что наше познание должно необходимо оказаться несостоятельным, если пожелают доказать из чистых понятий суждения о сущности души, целокупности мира и начале причинности в природе или, наконец, бытие Бога. Поэтому рациональная психология, космология и теология предшествующего периода, периода догматической философии, являются просто мнимыми науками, которые или запутываются в ложных заключениях (психология), или в противоречиях, антиномиях (космология), или, наконец, покоятся на онтологическом смешении простого понятия с действительностью (теология). При всех этих трансцендентных идеях речь идет о *практических постулатах*: они, следовательно, относятся к области *воли*, а не знания, и тот из постулатов, из которого в известном смысле вытекают все другие, постулат *свободы воли*, относится исключительно к воле, как к сверхчувственной способности. Таким образом, первая из указанных двух функций — познание — принадлежит к чувственной природе человека, вторая — воля — к сверхчувственной, «умопостигаемой». Поэтому воля как таковая не подчиняется природной причинности, внешнее же волевое действие стоит в ряду естественных явлений, находящихся между собой в причинной зависимости. В силу сказанного, познание разветвляется на большое число функций чувственности и рассудка, форм созерцания и понятий, которым соответствует, в свою очередь, множество всеобщих априорных законов познания; воля же, указывая на единство сверхчувственного характера человека, является единой способностью, которой принадлежит только единый, априорный, чисто формальный основной закон действия: нравственный категорический императив, по которому «посту-

пать следует так, чтобы правило нашего поведения могло быть принципом всеобщего законодательства». Но, так как сверхчувственная природа человека должна считаться за последнее основание чувственной природы, то, следовательно, основной закон воли по Канту имеет безусловный примат перед всеми основными законами познания.

§ 28. Философия XIX столетия. 1. Учение Канта о противоположности теоретического познания и практического действования вызвало различные попытки развить его, устранить ту пропасть, через которую сам Кант только на скорую руку перекинул мост, допустив, что область прекрасного и возвышенного образует посредствующий член между чистым разумом и практическим. Все эти попытки, конечно, отклонялись все дальше и дальше от предпосылок Канта, так как они с самого начала должны были исходить из того, чтобы понять духовное развитие человека в единстве, как принадлежащее самому чувственному миру и стоящее под основными законами, общими для познания и воли. Среди мыслителей, получивших первый толчок к развитию своей философии от Канта, ближе всего примыкает к его точке зрения *И. Г. Фихте* (1762—1814), присоединивший только в различных изложениях своего «наукоучения» предпосылку, что различные практические и теоретические обнаружения человеческого духа образуют непрерывный ряд свободных актов, из которых высший — деятельность воли. Эти свободные акты духа возникают друг из друга в силу имманентного им диалектического закона развития, по которому всякое понятие носит в себе момент своего отрицания и в связи с этим новое положительное понятие. Таким образом, кантовские формы созерцания и категории, законы познания и императивы волы у Фихте превращаются в ряд последовательных, в основе имманентных мышлению ступеней развития, ряд, который начинается с *я*, чистого самосознания, как первой необходимой предпосылки всякого мышления и действования, потом, перейдя через имманентное мышлению движение в *не-я*, поднимается, наконец, от него к соединению обоих членов через функцию, связывающую по закону основания и следствия. Из повторения этого процесса, в конце концов, будто бы вновь возвращающегося к *я*, развиваются как формы, так и материал познания, как теоретические, так и практические функции духа. Последний результат этого развития Фихте видит в *нравственном мире*, возникновение которого покоится на том, что природа для человека становится

материалом для долга и вместе с тем, в конце концов, для осуществления нравственной воли. Поэтому, несмотря на свой основной идеалистический тон, философия Фихте, преимущественно в первых фазах своего развития, является вполне *философией действительности*, в противоположность философии Канта, установившей резкое разграничение чувственного и умопостигаемого миров. В этом смысле Фихте определил самого Бога как *нравственный мировой порядок*, осуществляющийся в обществе и истории, и горячо опровергал теистическое воззрение, по которому Бог понимается как личность, следовательно, как антропоморфное существо. С течением времени философия Фихте принимала все более и более мистическо-пантеистический характер; рядом с этим в своих сочинениях по философии права Фихте выдвинул на сцену государственный социализм, основанный на идее национального государства. Этот политический идеал является, однако, несмотря на изменение, которому подверглось преимущественно религиозное миросозерцание Фихте, последовательным развитием мыслей «наукоучения» в его первоначальной форме. Так как для Фихте с самого начала свободная нравственная воля является творческим принципом, покоряющим себе как познавательные силы человека, так и внешнюю природу, то этот возвышенно-практический взгляд на жизнь и приводит его к такому учению о государстве и обществе, которое видит главную задачу государственной жизни в общих целях и преимущественно в таком воспитании будущих поколений, которое бы дало им возможность достигнуть идеального совершенства. В этом описании наилучшей государственной формы, позднейшее учение о государстве Фихте напоминает государственный идеал Платона.

2. Учение Фихте о самодвижении мышления, которое по диалектической трихотомии всегда проходит через тезис, антитезис и синтез, в умозрительном развитии философии, примкнувшей к Канту, остается господствующим методологическим принципом, причем изменялись только частью исходный пункт — Шеллинг и Гегель вместо «я» выбрали «бытие» — и частью строгость логической связи между членами диалектического процесса. В этом отношении Фихте и Гегель заботились о большей строгости, чем Шеллинг, который почти совершенно погрузился в фантастическую комбинацию понятий. Однако, значение этих мыслителей так же мало основывается на этом их методе, как мало значение

Канта опирается на внешнюю архитектонику его системы; наоборот, значение их состоит в содержании их философии, нашедшем выражение в этой форме и, конечно, очень часто искаженном ею. Воззрения Фихте, Шеллинга и Гегеля различаются друг от друга через то, что Фихте односторонне положил в основание своей философии практические задачи жизни, Гегель — теоретическое рассмотрение развития мира, Шеллинг же, главным образом, — область художественной интуиции, лежащую в середине между теоретической и практической областями. Поэтому главная область философии Шеллинга — *натурфилософия*, но основа последней — не объяснение природы в обычном смысле, а эстетическое рассмотрение ее.

Таким образом *Шеллинг* (1775—1854) объективирует самодвижение понятий в мышлении, установленное Фихте, в идею *закономерного развития естественных явлений*. Так, в своих различных изложениях философии природы он конструирует по внешней схеме диалектического метода то восходящие, то нисходящие последовательные ряды явлений, названные им рядами *потенций*, потому что каждая ступень ряда потенциально должна уже содержать в себе другую, непосредственно за ней следующую. Это — вполне фантастическое понимание, которое, однако, оказало известную услугу тем, что выдвинуло мысль о развитии. Конечно, следует заметить, что сам Шеллинг развитие повсюду понимает как *идеальное*, т. е. как такое, в котором данные формы природы могут быть распределены в порядке, а не как *реальное*, при котором более совершенное действительно возникало бы из более простого. В конце концов, эта натурфилософия Шеллинга вылилась в форму *системы тождества*, в спинозизм, преобразованный через присоединение к нему мысли о развитии: реальный и идеальный ряды явлений должны быть параллельными формами, возникающими из абсолютного бытия, которое содержит их еще в нераздельном виде. Однако, с течением времени взгляды Шеллинга претерпели сильное изменение. Его философия в позднейшие годы — теософическая мистика, которая, впрочем, не оригинальна и едва ли имела влияние на последующее время.

3. Несравненно большее влияние и значение, чем натурфилософия Шеллинга, имеет система *Гегеля* (1770—1831). В противоположность системе тождества Шеллинга, покоящейся на идее метафизического параллелизма, у Гегеля господствует взгляд, что природа и дух — *последова-*

тельные формы развития единого абсолютного бытия, которое в своих высших формах сознает себя мыслящим разумом. Таким образом, природа, по учению Гегеля, — *ступень* в развитии, *предшествующая* духу, еще бессознательное стремление разума, который в человеческом сознании и преимущественно в продуктах человечества, в государстве и истории, в искусстве и религии, постепенно возвышается до самосознания, достигающего в конце концов, в *философии* понимания всего предшествующего развития в необходимой, внутренне закономерной связи. Отдельные работы Гегеля, проведенные по этой схеме, обладают далеко неодинаковым значением. В натурфилософии бледная шаблонная конструкция понятий, опирающаяся на конструкцию Шеллинга, лишена всякого научного значения; в эстетике, в философии религии и истории разбросана масса ценных мыслей; руководящая же везде идея развития, имманентного самой духовной жизни, сообщает системе Гегеля в этих областях мировое значение в том отношении, что она выдвинула на первый план духовную закономерность в обществе и истории. В основе системы Гегеля лежит историко-философская мысль, что всякое понятие в имманентном движении всей духовной жизни переходит в свою противоположность, потом объединяется с ней в высшем единстве и при продолжении этого процесса пробегает целый ряд ступеней духовного развития. Так, последний из продуктов субъективного духа, *воля*, через содержащийся в ней момент *свободы*, вместе с тем является исходным пунктом самого общего из объективных продуктов духа, *права*. Свободе в *морали* противостоит *долженствование* как дополняющая ее противоположность; мораль настолько же индивидуальна и конкретна, насколько право обще и абстрактно. Право и мораль потом, в свою очередь, соединяются в формах объективной нравственности: в семье, гражданском обществе и государстве, из которых каждый следующий член, как высший, заключает в себе предшествующий, так что государство, как высшее осуществление объективного духа требует все предшествующие ступени в качестве средств для своих собственных целей; поэтому Гегель вполне соглашается с платоновской идеей государства, по которой индивид существует для целого, а не наоборот. Но и само государство у него в *истории* входит, в свою очередь, в процесс развития мирового духа, носителями которого являются отдельные народы и в развитии которого каждый из них осуществляет определенную идею. Над историей, нако-

нец, возвышается *абсолютный* дух, который возникает из объективного духа в вечных формах искусства, религии и философии. Если в искусстве дух понимается еще преимущественно в форме *чувственного созерцания*, то в религии он возвышается уже до *представления*, парящего над конкретным чувственным впечатлением, и наконец, в философии — до *понятия*.

4. В каждой из названных областей развитие, по учению Гегеля, совершается, в свою очередь, в последовательности, в которой проявляется закономерность полного самодвижения духа. При попытке доказать эту закономерность, Гегель удачно пользовался контрастами, очень часто действительно выступающими в исторической жизни (революция и реакция, мистицизм и просвещение и т. п.); конечно, психологическое значение закона противоположности он затемнил диалектическим схематизмом, который его и в области философии духа нередко приводил к натянутым и противоречащим действительности конструкциям. Несмотря на это, гегелевская система имеет большое значение, потому что она в первый раз выдвинула внутреннюю связь всех наук о духе и мысль о строгой закономерности также и всего духовного бытия. Поэтому, несмотря на свой абстрактно-умозрительный метод, его философия по своему общему философскому характеру — *философия действительности*, которая, с целью ввести само бытие в закономерную связь явлений, устранила противоположность между явлением и «вещью в себе», господствующую в старых рационалистических системах и у Канта. Это бытие у Гегеля не является покоящейся субстанцией, как у Спинозы; оно — развитие мирового духа в истории и в духовных продуктах человечества.

5. Рядом с этими направлениями, близко примыкающими к Канту, в течение XIX столетия выступают еще другие философские течения, которые, частью возвращаясь к более старым системам, все же, поскольку они возникли на основах немецкой философии, не могут освободиться от влияния Канта. Так, *Гербарт* (1776—1841) опять возвращается к основным мыслям лейбницевской монадологии, пытаясь, вместе с тем, резче понять и точнее провести понятие индивидуальной простой сущности. Его «реальные элементы» (Realen — термин для монад) мыслятся абсолютно простыми, просто как качества без всяких отношений, следовательно, также без всяких количественных определений; однако, при

этом они, как монады, — самостоятельные субстанции, недоступные внешним влияниям. В силу этого, Гербарт из «нарушений» и «самоохранений», выступающих при совместном бытии реальных элементов, выводит как пространственные явления внешнего мира, так и процессы сознания, которые, по его мнению, должны исключительно состоять из движения представлений. Конечно, «нарушения» и «самоохранения» — только другие названия для взаимодействий, устраненных в интересах понятия субстанции. По сравнению с системой Гегеля, система Гербарта имеет то преимущество, что она как в натурфилософии, так и в психологии стремится установить точные, хотя и гипотетические способы изучения. Ее недостатки коренятся в отсутствии исторического характера и в неполном, чисто формальном обсуждении эстетики и этики, тех областей, в которых Гегель являлся во всеоружии опыта и идей.

6. Второй мыслитель этого периода, стоящий по своему образу мыслей во внешней противоположности к Гербарту, *Шопенгауэр* (1788—1860), связывает мысль об универсальном бытии, как ее защищали некогда Спиноза, позднее Шеллинг, с кантовским учением о сверхчувственной природе воли и, таким образом, приходит к метафизической «мировой воле», как к последнему основанию мира явлений. Эта мировая воля обнаруживается в природе, как бессознательное действие и стремление, до тех пор, пока она на высшей ступени развития природы, в телах животных и человека, не создает органов, через которые она производит *представления* и в этих представлениях — мир явлений; за последним, как за призрачным покровом, скрывается действительное бытие вещей — воля. Через ту же самую деятельность мозга, которая производит мир явлений, сама воля вступает, однако, в качестве *сознательной воли*, определенной представлениями, как своими мотивами, в причинную связь мира явлений, имеющую значение для всех представлений. Если до этого пункта философия Шопенгауэра может считаться за необходимое дальнейшее развитие учения Канта об умопостигаемой воле как «вещи в себе», то, переходя к описанию отношения принципа мира к миру явлений, она преобразуется в метафизический вымысел, представляющий интерес, как выражение общего настроения времени и личного Шопенгауэра, вызванного первым; в качестве же философского труда она ценна только отдельными, в ней разбросанными мыслями преимущественно относительно эстетики. В борьбе сил, господствующей в

мире явлений, вместе с тем, должно выступать стремление воли возвратиться к своему истинному общему и бессознательному бытию, — процесс, который выражается в скорби, боли и страданиях, господствующих в жизни. Поэтому постоянная борьба воли, в которой она, томясь, стремится к покою своего бессознательного бытия, — истинное содержание жизни. Мир, как арена этой борьбы, — не лучший, а худший из всех миров. Это влечение воли возвратиться к своему общему бытию обнаруживается в двух явлениях: в *процессе размножения*, в котором индивид стремится воспроизвести общее, род; и в *сострадании*, источнике всякой морали, где индивид в подобных ему тварях сознает себя родом. Таким образом, всеобщее, *идея*, как учил уже Платон, есть действительное; отдельные же идеи — ступени осуществления самой воли. Поэтому чем более человек отрешается от своей индивидуальности и возвышается к всеобщему, тем более он освобождается от житейских страданий. Само это освобождение может совершаться *двумя* путями. Первый путь представляет собой *возвышение* над страданием через *искусство*, которое, будучи символическим изображением общего объективирования воли, в погружении духа в бытие, в чистом беспристрастном созерцании дает возможность забыть житейские невзгоды. Второй — *освобождение* от страдания через *отрицание воли к жизни*, которое происходит относительно — в аскетизме, совершенно же — в добровольном отречении от жизни.

7. Как бы ни различались между собой системы Гегеля, Гербарта и Шопенгауэра по своим методам и конечным результатам, однако, все *они имеют умозрительный характер, все они признают за философией* право быть наукой, разрабатываемой самостоятельно и в основных чертах независимо от прочих наук. В этом отношении им всем противостоит направление, которое, исходя из опытной философии эпохи Просвещения, в течение XIX столетия получает своеобразное развитие: *позитивизм*, возникший почти одновременно в Англии, Франции и Германии. Это направление видит свою задачу в построении *философии действительности*, которая не просто, подобно метафизике Гегеля или Гербарта, видит свою *цель* в объяснении действительности, но которая притом и *основу* свою имеет в фактах этой действительности. Имея в виду такое исключительное признание фактов за основу философии, *Огюст Конт* (1798—1857) и назвал свою философию «позитивною»: по

его мнению, задача философии должна ограничиваться объединением главных результатов положительных наук. Если первоначально, на *теологической* ступени познания, человек пытался вывести все явления из действий индивидуального существа, затем, на *метафизической* ступени, — из субстанций, причин и сил, то в настоящее время, на *положительной* ступени познания, ему, наконец, удалось достигнуть объяснения этих явлений исключительно по *законам*, обнаруживающимся в них самих. При этом позитивизм под именем науки или разумеет только естественную науку, рассматривая вместе с Контом психологию за ветвь биологии и заменяя исторические науки естественнонаучной «социологией», или, признавая вместе с *Джоном Стюартом Миллем* (1806 — 1873) самостоятельность психологии и наук о духе, видит задачу философии в открытии для этих отраслей знания общих эмпирических законов при помощи естественнонаучных методов. В *этическом* же отношении позитивизм провозглашает, что человек, как индивид, или человечество должны быть единственной целью нравственного поступка уже потому, что по ту сторону общего понятия человечества ничего не может быть познано. В этом смысле Конт даже набросал план новой религии, в которой «верховною сущностью» является человечество.

Подобные же взгляды в Германии защищает *Людвиг Фейербах* (1804—1872), вышедший из гегелевской школы. Однако, его мысль направляется исключительно на религиозно-философские и этические проблемы; с особенной обстоятельностью он исследует *религиозные* представления, которые он, сообразно своей антропологической точке зрения, объяснял исключительно из желаний человека. На последней же стадии своего развития Фейербах уже склоняется к материализму, который, однако, у него не получил еще вполне определенной формы и который после него развился в двух направлениях: в форме появившегося в середине столетия *естественнонаучного* материализма *Я. Молешотта, Л. Бюхнера* и др., который по сравнению с французским материализмом эпохи Просвещения не дал ничего нового; и в форме выступившего на сцену, около того же времени, *экономического* материализма *Карла Маркса* и *Фридриха Энгельса*, материализма, который все духовное развитие выводил из «материальной основы» хозяйственной жизни, с целью обосновать на этой предпосылке социалистическую философию истории и теорию социальной жизни.

Наконец, в Англии *Герберт Спенсер*, опираясь частью на Конта, частью на теорию развития Дарвина, разработал в духе позитивизма в своем большом сочинении «Система синтетической философии» (1862 — 1896) концепцию науки в целом. Однако, он в отличие от Конта допускает «непознаваемое» в качестве пограничного понятия, имеющего религиозное значение, и признает психологию за самостоятельную науку, которая и у него, в конце концов, строится на физиологическом фундаменте. Влияние естественнонаучных взглядов того времени обнаруживается в догматической формуле системы Спенсера, по которой все явления последовательно должны претерпеть развитие и уничтожение и соответствующие трансформации сил, — формуле, которая пытается соединить идею развития с принципом сохранения энергии. От немецкого экономического материализма Спенсер отличается своим строгим индивидуализмом. Помимо этих особенных форм, позитивизм в том умеренном виде, какой он получил в обработке Джона Стюарта Милля, находит бесчисленное множество защитников среди людей науки, которые притом в области теории познания обыкновенно находятся под влиянием Юма или Канта.

8. Во всех этих отношениях настоящее состояние философии носит на себе отпечаток переходного времени. Особенно ясно это выступает в двух явлениях: в стремлении к *эклектизму*, с одной стороны, и в склонности к *философии настроения*, с другой. Оба эти течения находятся под влиянием более внешних, чем внутренних условий: эклектическая философия — под влиянием традиционных учений; философия настроения — под влиянием вкусов, господствующих в жизни и искусстве. Нередко, однако, обе эти тенденции соединяются вместе. Ясно это обнаруживается у Шопенгауэра. И *Герман Лотце* (1817—1881) обязан уважением, которым он пользовался в ученых кругах, главным образом, соединению своей часто остроумной, детальной критики проблем со склонностью к построению общего миросозерцания, которое, имея своим исходным пунктом потребность примирения веры и знания, в существенных чертах согласуется с лейбницевским миропониманием; отличается оно от последнего лишь тем, что в большей степени выдвигает на первый план религиозную сторону монадологии, непосредственную связь индивидуальной души с Богом. Притом неопределенность этих мыслей, делая менее заметным поэтический произвол системы Лотце, придает

им даже в глазах людей, критически относящихся ко всему и не любящих отказываться от строго философского метода, вид идей, действительно плодотворных для разрешения мировых загадок. Напротив того, гениальное философское, родственное поэтическому, творчество *Густава Теодора Фехнера* не пользуется подобным расположением, может быть, именно потому, что он, исходя из представления о жизни, проникающей весь мир и проистекающей из божеского сознания, пытался выразить свой принцип, аналогичный принципу Лотце, в более определенной и наглядной форме. Идеи Фехнера в очень значительной степени приближаются к идеям шеллинговой натурфилософии, хотя сам Фехнер, желая избежать, вследствие полного крушения последней, весьма понятного предубеждения против своей системы, старался преобразовать свой философский символ веры таким образом, чтобы он никогда не впадал в разногласие с результатами положительной науки; в этом смысле его миросозерцание можно назвать усовершенствованной, очищенной от недостатков шеллинговой натурфилософией. Иным путем *Эдуард Гартман*, еще и в настоящее время продолжающий, все более и более углубляясь, трудиться в этом направлении, пытается через соединение шопенгауэрова учения о воле с элементами других философских систем построить, в согласии с результатами положительных наук, метафизику и вместе с ней религиозную философию, этику и эстетику. В своем изображении дифференцирования «бессознательного» на антилогичную волю и на мир представлений, тяготеющий к логической связи, эта философия, конечно, становится поэзией в понятиях, в которой воля и представление гипостазируются в известной мере в личные существа, что стоит в полном противоречии с их психологической природой. Побудительным мотивом к созданию этой мифологизирующей философии, конечно, опять-таки является настроение, именно, желание победить пессимизм Шопенгауэра, который явился выражением настроения времени, не удовлетворенного собой и своими идеалами, и из под обаяния которого постепенно начало освобождаться новое поколение. Пытаясь заменить пессимизм умеренным оптимизмом, Гартман образует, вместе с тем, переход к тому мыслителю, философия которого есть и желает быть *только* настроением и ничем иным, к *Фридриху Ницше* (1844 — 1900). Вследствие этого своего характера философия Ницше не могла получить постоянной формы и развиться в логической последовательнос-

ти. Она — изменчивый образ, выражение настроения поэта и мыслителя и вместе с этим духа времени и определенных течений, господствующих в это время и нашедших отражение во впечатлительной личности, отзывчивой вообще на настроения века. Подобно Гартману, Ницше исходит из пессимизма Шопенгауэра. Однако, в то время как Гартман при своем схематическом догматизме достиг, хотя и с затратою большого труда, примирения пессимизма с оптимизмом, Ницше не только отвергает всякую философскую конструкцию, идущую по проторенным путям, но и всякое стеснение, которое могут оказать в каком-либо отношении метод и философская традиция. Таким образом, его философия в каждый момент выражает его собственное убеждение, которое, со своей стороны, в каждое мгновение является вместе с тем настроением его духа. Поэтому в той форме, которую она получила в конце деятельности Ницше, она, несмотря на всю свою самодовлеемость, — дитя своего времени в большей степени, чем какая-либо система: она дает мгновенное отражение — не настроения всего времени, но того духовного течения, которое, в противовес социальным стремлениям, широко распространенным в этике и социальной науке, провозглашало *ценность индивидуальной личности*, а в противовес господству традиции в области нравственности, религии и истории, выдвигало на первый план *собственную волю* свободного человека. Два метких ницшевских выражения «мораль господ» и «переоценка всех ценностей» в строгой форме выражают обе эти тенденции, особенно сильно обнаруживающиеся в искусстве нашего времени.

Однако, философия настроения, какой бы сильный интерес она ни возбуждала к себе в качестве выразительницы культурного состояния своего времени, для развития науки имела, естественно, в крайнем случае лишь ничтожное значение. На ход развития философского мышления блестящие мысли Ницше, по-видимому, окажут так же мало влияния, как мало некогда оказали «мысли» Блеза Паскаля или парадоксы Пьера Бейля.

Рядом с эклектизмом и философией настроения в недавнем прошлом нашло место и третье направление — *философия авторитета*. После того как неокантианство со своим призывом «обратно к Канту» сделало в этом отношении боязливую попытку, не отказываясь вполне от самостоятельной дальнейшей разработки кантовых мыслей, филосо-

фия авторитета в своей полной силе выступила в *неосхоластике*, последней из попыток, уже много раз предпринимаемых в ходе времени, восстановить схоластическую философию XIII века. Со времени энциклики «Aeterni patris» папы Льва XIII система бл. Фомы сделалась официальною философией католической церкви, что подтверждается многочисленной литературой. Это явление в культурно-историческом отношении возбуждает большой интерес. Философски оно, однако, совершенно не имеет значения.

9. В каком направлении в будущем пойдет развитие философии, в этом, кажется, нельзя сомневаться, если вообще из прошлого можно заключать к будущему. Два выдающихся явления минувшего столетия, которые при всех им присущих недостатках, кажется, заключают в себе действительные зародыши развития, — *гегелевская философия духа*, с одной стороны, и *позитивизм*, с другой. Заслуга Гегеля состоит в том, что он первый рядом с естественными науками признал за *науками о духе* самостоятельное значение для философии. Что ему воспрепятствовало достичь своей цели, так это — его мечта понять развитие духа, развитие вещей вообще логически по определенной диалектической схеме; к этому, во-вторых, присоединяется его недостаточное знакомство с естественными науками, и, наконец, в связи с этим полное отсутствие в его системе психологии и теории познания, из которых первая помогла бы ему объяснить действительные основы духовных процессов, последняя дала бы ему возможность критически отнестись к своим собственным конструкциям. Подобно тому, как Гегель односторонне уделяет внимание лишь наукам о духе, позитивизм не в меньшей мере односторонне занимается лишь естественными науками. Благодаря этому, он игнорирует особенность содержания наук о духе и стремится эти последние в своих попытках создать «социологию» свести к естественным наукам. Поэтому он также мало способен привести к надлежащей психологии, как к прочной теории познания. Психология у него является или частью физиологии, или учением об ассоциациях, покоящемся на недопустимых перенесениях естественнонаучной точки зрения в область наук о духе. Теория познания у позитивизма или совсем отсутствует, или же представляет собой лишь возрождение прежнего догматического эмпиризма. Неизбежным следствием этого является догматизм, основывающийся на произвольных предпосылках и пытающийся заменить, вполне

аналогично гегелевской диалектике, жизненную связь явлений мертвым внешним схематизмом. В устранении этих недостатков обоих указанных направлений недавнего прошлого, имеющих большое историческое значение, и в строгом проведении общих принципов и требований научного познания поэтому и должна видеть свою задачу научная философия настоящего времени.

Литература к §§ 19—28. J. Ed. Erdmann. Versuch einer wissenschaftl Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3 Thle. in 6 Bden, 1834—53. (Mit in Anhängen abgedruckten Belegstellen aus den Originalwerken). Derselbe, Grundriss der Geschichte der Philos., Bd. 2, 3. Aufl. 1878. Куно Фишер. История новой философии, Т. 1—9. (Блестящее, начиная с Фихте, превосходное изложение, охватывающее, однако, только главных представителей умозрительной философии Декарта, Спинозу, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и отчасти их учеников). Его же. Фр. Бэкон и его последователи. (Дополнение к прежнему сочинению, неудовлетв.). В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, Т. 1—2. (Связь с культурой и частными науками — только в оглавлении). Heinze-Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philos., 3. Thl. Die Neuzeit, 8 Aufl. 1896—97. Новая философия имеется в русском переводе. (С тщательной библиографией и с подробным изложением также и иностранной философии). Г. Геффдинг. История новейшей философии, 1900. Р. Фалькенберг. История новой философии от Николая Кузанского до настоящего времени, 1898. (Сочинения обоих последних авторов заключают удовлетворительное изложение, причем у Геффдинга больше уделяется внимания эмпирическим, у Фалькенберга — спекулятивным системам). Для знакомства с отношениями философии к культуре и специальным наукам: Яков Буркгард. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1—2. G. Voigt. Die Wiederbelebung des klass. Alterhums, 3. Aufl. 1893. W. Dilthey. Auffassung und Analyse des Menschen im 15 u. 16 Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 4 u. 5. Das natürl. System der Geisteswissensch. im 17 Jahrh., daselbst Bd. 5 u. 6. Г. Геттнер. История всеобщей литературы XVIII века. Т. I—III. Р.Гайм. Романтическая школа. G. Brandes. Die Hauptströmungen der Litteratur des 19 Jahrh. 6 Bde. M. Cantor. Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 2 u. 3. Ф. Розенбергер. История физики. Ч. I—III. Lasswitz. Gesch. der Atomistik, 2. Bd. 1890. J. Stahl. Geschichte der Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1856. (Philos. des Rechts Bd. I). Gierke. Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880. O. Pfleiderer. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 1893. Из большого числа монографических сочинений об отдельных направлениях или системах выдаются. Алб. -

Л а н г е. История материализма, 2 т. R i e h l. Der philosophische Kriticismus, Bd. I. 1876. (История и метод его со времени Локка). R. E u c k e n. Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, 1896. (Ник. Кузанский, Парацельс, Кеплер и др.). H e u s s l e r. Bacon und seine geschichtl. Stellung. 1889. F. T ö n n i e s. Hobbes, 1896. N a t o r p. Descartes' Erkenntnisstheorie, 1882. C a m e r e r. Die Lehre Spinozas, 1877. R. R i c h t e r. Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philos. Stud Bd. 14. L. S t e i n. Leibniz und Spinoza, 1890. E. P f l e i d e r e r. Leibniz, als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. 1870. Derselbe, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie. 1874. P a u l s e n. Kant. 1898. C o h e n. Kants Theorie der Erfahrung. 1871. Derselbe. Kants Begründung der Ethik. 1877. V o l k e l t. Kants Erkenntnisstheorie. 1879. V a i h i n g e r. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft Bd. 1, 2. 1881—92. (Оба не окончены). Г а й м. Гегель и его время. 1861. V o l k e l t. Schopenhauer. 1900. Derselbe, Vorträge zur Einführung in die Philosophi der Gegenwart. 1892. H ö f f d i n g. Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. 1889. Главные сочинения самих философов см. в следующем отделе.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

Главные философские направления

§ 29. Три основные философские проблемы. 1. В ходе исторического развития философии возникали самые разнообразные попытки разрешения основных проблем человеческого знания. Поэтому внутри общего развития философии каждая проблема имеет свою особенную историю, которая, хотя и стоит в очень тесной связи с общей историей развития взглядов, однако, в известном смысле самостоятельна; в этом обособлении вместе с тем обнаруживаются основания, которые постепенно привели к различным решениям философских проблем. В истории этих отдельных направлений мысли выступает известная, господствующая над всеми ними закономерность: всякое развитие представляется как процесс *прогрессирующей дифференциации*, так как на начальной ступени взгляды обыкновенно еще сливаются друг с другом, потом в развитии их различия выделяются все яснее и яснее, и, наконец, они выступают как вполне определенные противоположности. Отсюда, конечно, и вытекает, что чем одностороннее развитие определенного направления, тем более для беспристрастного исследования оказывается невозможным его проведение; поэтому более ранние противоположности устраняются следующим за ними направлением, которое, вместе с тем, большей частью указывает в предшествующих взглядах известную долю относительной истинности.

2. Таким образом, развитие главнейших направлений философской мысли связывается с *тремя* основными проблемами: с *гносеологической, метафизической* и *этической*. Среди них разрешение гносеологической проблемы является предварительным условием для разрешения двух других. Пока твердо не установлены происхождение, достоверность и границы познания, работа над метафизическими задачами уподобляется путешествию по морю без руля и парусов, а обсуждение этической

проблемы лишается надежной опоры. Но центральное положение среди указанных нами проблем занимает метафизическая. Все общие вопросы, не входящие в область теории познания, в конце концов, приводят к метафизике, которая и сообщает им своеобразное освещение. В этом смысле уже этическая точка зрения вообще устанавливается в зависимости от метафизической; исследования в других областях, как то: натурфилософии, эстетике, философии религии и т. д., еще в большей степени определяются метафизической точкой зрения, причем метафизика предначертывает в этих областях путь для исследования или в связи с теорией познания, как, например, в натурфилософии, или в связи с этикой, как это происходит в эстетике, в философии религии, права и истории. В противоположность всем этим дисциплинам теория познания, метафизика и этика оказываются, таким образом, *тремя главными частями философии*. Теория познания изучает человека как познающее существо; этика — как хотящее и действующее; метафизика же занимает центральное положение, так как она ставит в соотношение эти обе стороны человеческой природы: общее миросозерцание, цель стремления метафизики, одновременно определяется как теоретическими, так и практическими требованиями. Отсюда намечается путь для нашего дальнейшего исследования: *история развития направлений теории познания* должна образовать основу, за ней последует история развития *метафизических направлений*, к которой, наконец, примкнет история развития *этических направлений*.

I. Направления теории познания

А. Эмпиризм

§ 30. Наивный эмпиризм. 1. На вопрос о происхождении и сущности познания развитие философской мысли выдвинуло *три* общих ответа, которые указывают на *три вообще возможные теоретико-познавательные направления*. Первый из этих ответов в его самой общей форме гласит: «всякое познание возникает из *опыта*». Согласно второму, «истинное познание имеет свой источник в *мышлении* или в тех способностях нашего разума, из которых возникает мышление, как

первоначальная деятельность нашего духа». Согласно третьему ответу, «всякое познание — продукт *двух* факторов: материала, данного в опыте, и формы, сообщенной этому материалу нашим мышлением; возможно ли вообще познание и в каких границах, зависит поэтому от отношения двух указанных факторов». Направления, определившиеся в этих трех общих ответах, — *эмпиризм, рационализм* и *критицизм*.

2. Таким образом, под «эмпиризмом» обыкновенно понимают всякое направление, которое считает опыт за единственный или, во всяком случае, за главнейший источник познания. Из последнего ограничения уже ясно, что это направление допускает различные отклонения, причем, однако, они до тех пор обычно причисляются к эмпиризму, пока в них — опыт признается за *главный источник* познания. Если вследствие этого слово «эмпиризм» приобретает известную неопределенность, то последняя еще усиливается тем, что само понятие опыта неустойчиво: иногда его применяют ко всякому содержанию познания, заключающему в себе элементы, *данные* нам, а не произведенные при помощи наших собственных функций познания; иногда же его пытаются в большей или меньшей степени ограничить на том, что в нашем познании *исключительно* является данным, еще не измененным через наши познавательные функции. Понятие эмпиризма тем менее можно освободить от этой неустойчивости, что развитие эмпирического направления большей частью состоит в развитии понятия опыта. Однако, в развитии этого направления можно различить *три* характерных ступени: *наивного, рассудочного* и *чистого* эмпиризма.

3. *Наивный* эмпиризм не только самая первоначальная ступень внутри самого эмпирического направления, но также и вообще в философии и науке: он представляет собой точку зрения практической жизни, из которой исходит прежде всего всякая наука. На этой ступени понятие опыта остается еще невыясненным; бесчисленные элементы познания, которые позднее оказываются продуктами рефлексии, хотя и наивной и беглой, считаются непосредственно данными, эмпирическими. Поэтому первоначальный наивный эмпиризм некритически сливается со столь же наивным априоризмом, образуя в этом соединении целое, которое все же имеет основной характер эмпиризма: все содержание познания здесь рассматривается как эмпирически даннос, следовательно, общий признак этой ступени познания — тот, что здесь элементы, возникающие

из субъективной рефлексии, причисляются к содержанию опыта, а не наоборот. Этот признак особенно характерен для наивного эмпиризма, так как он ясно обнаруживает наивность подобного образа мыслей, представляющую полную противоположность критическому разграничению априорных и эмпирических элементов. Впрочем наивный эмпиризм с бессознательным присоединением априорных элементов не только продолжает господствовать в практической жизни, но также часто встречается еще и в науке более позднего времени.

4. Однако, эта точка зрения постепенно начинает сходить со сцены с того момента, когда выступает различение психических процессов представления нашего сознания, различение, которое приобретает руководящее значение для последующего научного исследования вещей. Прежде всего начинают различать *действительную жизнь* от *сна* посредством признаков, появившихся в сознании с того момента, когда оно переросло мифологическую ступень мышления. Если на этой ступени пережитое во сне еще считается *другой* действительностью, подчиняющейся частью иным законам, то на ступени выросшей рефлексии, зараженной сомнением, оно превращается в *призрак*, который, подражая бытию вещей, никогда вполне его не выражает, и поэтому вследствие противоречия с действительностью постепенно признается недействительным. К указанному разделению присоединяется еще другое, которое приобретает свои права внутри бодрствующего сознания и которое, будучи свободно от неизвестных условий, сопровождающих возникновение сна, без сомнения, способствовало постепенному уничтожению мифологического понимания последнего; это — разграничение *иллюзии* чувств от действительности. Таким образом, соотносящиеся друг с другом понятия *бытия* и *призрака*, будучи перенесены со сна на бодрствующее сознание и от него опять на сон, уже задолго до возникновения научного мышления поколебали ту непосредственную веру в ощущаемую действительность, относительно которой мы скорее можем предположить на основании общих психических фактов, чем действительно доказать, что она представляла собой первую еще чистую форму наивно-эмпирического образа мыслей.

5. Поэтому философия уже в своих самых ранних начатках никогда не является наивным эмпиризмом в его первоначальной форме; она является наивным эмпиризмом лишь в той стадии его развития, на которой

он начинает уже исчезать, на которой зарождается сомнение в реальности непосредственно ощущаемого содержания опыта. Это сомнение сыграло громаднейшую роль в развитии зарождающейся науки. С различением *призрака* и *бытия*, характеризующим еще и ныне в мышлении дитяти первую великую революцию, через которую оно, собственно говоря, вообще и становится мыслящим существом, очевидно, пробудилось также научное размышление. Это можно наблюдать на самом раннем *космологическом* умозрении греков. Оно проникнуто убеждением, что собственная сущность вещей состоит не в полном многообразии мира явлений, но в каком-нибудь последнем принципе, обосновывающем связь последних; однако, здесь этот принцип усматривается или, как у древних ионийцев, в каком-нибудь чувственно воспринимаемом веществе, например, в воде, воздухе или другом неопределенном субстрате, мыслимом по аналогии с чувственно воспринимаемыми веществами, или ему, как в учении пифагорейцев, придаются какие-либо геометрические формы, известные также из непосредственного созерцания. Первый выход мышления за пределы этой ступени наивного эмпиризма, смягченного в большей степени стремлением к единому миропониманию, чем сомнением, происходит в учениях *элеатов* и *Гераклита*. Но этот выход немедленно приводит к пропасти, разверзающейся перед наивным мышлением, коль скоро оно покидает надежные основы непосредственной действительности, данной в опыте, и обращается к критериям, которые должны различить действительное бытие от недействительной иллюзии. Неизбежно такое бытие расплывается в недоступное понятие, которое делает собственно вполне недействительное действительным, непознаваемое — объектом познания. Таким образом, неизменное бытие элеатов так же, как гераклитовское непрерывное становление в конце концов приводят к абсолютному отрицанию эмпирической действительности. Будучи неспособно найти выход из наивного эмпиризма, признанного шатким, мышление неизбежно впадает в скептицизм.

6. Более молодые космологи и возникшие под их влиянием метафизические учения позднейших систем античной философии избегли этой судьбы только благодаря решительному намерению предпринять разрешение главной проблемы познания на основании соединения эмпирической и рационалистической точек зрения, которое и дало возможность

установить посредство между миром явлений, данным в непосредственном опыте, и действительным миром, признанным за основу последнего. При этом влияние наивного эмпиризма здесь сказалось в том, что основные элементы вещей были установлены по образцу действительно существующих чувственных объектов: четыре элемента *Эмпедокла* и атомы *Демокрита* произвольно выделены в качестве типичных элементов — первые из подлежащих качественному различению основных родов предметов, вторые из пространственных форм этих последних. Правда, в этом сказывается потребность при исследовании сводить все к простым принципам, но здесь обнаруживается также неспособность эти простые принципы, представляемые в качестве элементов или первовеществ, мыслить различными от отдельных эмпирически данных тел.

Сверх того среди этих учений об элементах впервые встает новый вопрос, в котором постепенно раскрывается собственная проблема познания, вопрос о происхождении *чувственного восприятия*. Если предшествующее умозрение имело дело только с сущностью эмпирических предметов, данных в объективном мире, то теперь выступает дальнейшая проблема, именно, как эти предметы субъективно возможны или как возможно, что внешние предметы вызывают в нас образы, подобные им в каком-либо отношении. Разрешение этой проблемы впервые дал Эмпедокл в духе наивного эмпиризма; оно было принято Демокритом с изменениями, обусловленными его атомистическим миросозерцанием. По его учению, частицы или небольшие образы предметов, отделившись от этих последних и проникнув в наши органы чувств, преимущественно в глаза, производят в воспринимающем субъекте представления, подобные предметам, подобные потому, что сами частицы, их произведшие, подобны предметам. Это понимание в существенных чертах удержали и позднейшие философы. Если *Платон* утверждал, что только подобные вещи могут влиять друг на друга, поэтому, например, в глазу должны уже с самого начала содержаться световые качества, которые под влиянием внешних впечатлений производят ощущения, и если *Аристотель* сверх того указывал на деятельность прозрачной среды, которая, находясь между объектом и видящим субъектом, посредствует акту восприятия, то эти дальнейшие вполне понятные добавления отнюдь не изменяют точки зрения наивного эмпиризма. То же самое можно сказать и о платоновском взгляде, что чувственный опыт вообще дает

лишь смутное, ограниченное познание вещей, и об аристотелевском учении, что при чувственном восприятии *форма* вещей, а не материя их оказывает действие на ощущающего. При всех этих допущениях, имеющих свой источник в априористическом способе мышления, эмпирические составные части этих античных теорий познания все же продолжают оставаться на ступени наивного эмпиризма. Поэтому, поскольку в древности вообще пытались дать положительное разрешение проблемы восприятия, никогда не переступали за эту ступень эмпиризма. Конечно, противоречия, к которым приводила точка зрения наивного эмпиризма внутри опыта, уже чувствовались. Первоначально в софистике, потом в позднейшем скептицизме все более и более выдвигается на вид, что одна и та же вещь является различной не только различным индивидам и одному индивиду в разные времена, но также — и это было самым веским аргументом — разным чувствам, например, мед кажется желтым нашему зрению и сладким — нашему языку. Однако, все эти соображения привели лишь к сомнению в объективности существования вообще, они вынудили наивный эмпиризм перейти в скептицизм, но они были не в состоянии внутри самого эмпирического направления вызвать дальнейший прогресс. Основание такой неудачи, конечно, лежало в полном отсутствии естественнонаучного анализа явлений. Аристотелевская физика, самое значительное произведение древности в этом направлении, пыталась достигнуть понимания объективных процессов единственно путем анализа непосредственно данных субъективных ощущений. При подобном методе, однако, уже, собственно говоря, предполагается точка зрения наивного эмпиризма, именно, что субъективные ощущения вполне соответствуют их объективным причинам, и, следовательно, невозможно путем такого метода достигнуть устранения этой точки зрения.

Литература. Эмпедокл. О природе. Демокрит. Тексты. Платон. Теэтет 154 и сл. Тимей, 66 и сл. Аристотель. De sensu, de coloribus. (Последнее сочинение, переведенное Прантлем, сомнительной подлинности; но, во всяком случае, оно содержит аристотелевское учение; в обоих последних сочинениях вместе с тем содержится изложение взглядов древних мыслителей, особенно Эмпедокла и Демокрита). Лукреций Кар. О природе вещей, II, 795. Плутарх. Мнения философов, IV, 8.

§ 31. Рассудочный эмпиризм. 1. Только *новой естественной науке* удалось окончательно устранить наивный эмпиризм и вместе с тем выдвинуть на сцену дальнейшую ступень эмпирического направления, ступень *рассудочного эмпиризма.* В этом отношении особенно решительную роль сыграло провозглашенное *Галилеем* положение, что объяснение объективных естественных процессов, возможное только путем математического анализа, должно предполагать только *математические* свойства тел, пространство, движение, величину и число, — все же, что составляет качество чувственных ощущений, существует единственно в ощущающем субъекте. Свое философское выражение эта точка зрения нашла в *локковском учении о первичных и вторичных качествах.* Основание для признания объективной природы за первичными качествами в локковском учении выдвигалось двоякое. Во-первых, эти качества обладают, как уже указал Галилей, свойством, дозволяющим без труда пользоваться ими при *механическом* объяснении естественных явлений; и, во-вторых, вследствие этого на основании их может быть механически объяснено действие объекта на воспринимающего субъекта. Среди первичных качеств преимущественное положение занимает *движение*: из движений тел или телесных частиц могут быть объяснены не только сами объективные физические процессы, но также процессы восприятия, образующие основу для всего процесса опытного познания; эти процессы восприятия являются единственным способом передачи общих физических движений чувственным аппаратам воспринимающего субъекта.

2. Точка зрения рассудочного эмпиризма поэтому стоит в тесном соотношении с *двумя* метафизическими предпосылками, проложившими себе дорогу первоначально в естественной науке, а потом и в философии, находящейся под ее влиянием: во-первых, с допущением постоянной материи, наделенной не подверженными изменению свойствами и неизменной по количеству, и, во-вторых, с гипотезой, что все естественные явления должны сводиться к движениям различных частей этой материи. Миросозерцание, в основе которого лежат эти метафизические предпосылки, обыкновенно называют *механическим миросозерцанием.* Оно становится господствующим в естественной науке в конце XVII столетия и занимает это же положение в общем до наших дней. Та-

ким образом, точка зрения рассудочного эмпиризма является ничем иным, как рефлексом обеих выше указанных метафизических предпосылок механического миросозерцания. Первичные качества — непроницаемость, протяжение, числовые отношения и отношения величин и движение — с точки зрения этого миросозерцания предполагаются, как объективно данные; вторичные качества — цвет, тон, теплота, холод и т. д. — не принадлежат объективной материи, а являются действиями объективного движения, возникающими лишь в воспринимающем субъекте. Конечно, это воззрение *не сразу* одержало победу, в некоторых областях еще долгое время физическое исследование стояло на точке зрения наивного эмпиризма. Так, когда, например, было установлено, что тон объективно есть не что иное, как колебательные движения, то встретилось много препятствий для перенесения подобного способа представления на свет и цвет. Открытие, что каждый светящийся объект производит в глазу обратный уменьшенный образ, настолько близко примыкало к древним идеям об истечении образов, что в зрительной области, особенно важной для объяснения процессов познания, еще долго господствовало допущение тождества ощущений с объектами. Оно даже еще обнаруживается в имени спектра, «призрака», которое Ньютон дал цветным линиям, полученным через разложение солнечного луча. «Теория эманации», при помощи которой он пытается объяснить световые явления, также еще удерживает старое представление об истечении частиц, отделившихся от предметов. Это представление Ньютон пытается согласовать с механическим миросозерцанием лишь путем допущения, что элементы, истекающие из тел, сами только количественно отличаются друг от друга, при красных цветовых линиях они имеют наибольшую величину, при фиолетовых — наименьшую, и что только через их действие на сетчатую оболочку возникает ощущение света и цвета. Только позднее возникшая теория колебаний эфира вполне устранила эти отголоски древних наивных представлений.

3. Гносеологическое обоснование Локка точки зрения рассудочного эмпиризма, фактически принятой новой естественной наукой, покоится на его исследовании *критериев объективной достоверности*. Признавая, что достоверность вообще может быть достигнута *тремя* путями: путем *интуиции*, или непосредственного восприятия, *ощущения*, или непосредственного принудительного действия, оказываемого объектами

на наши чувства, и, наконец, путем *доказательства*, или заключений, к которым принуждают нас факты, добытые через интуицию или ощущение, — Локк полагал, что интуицию саму по себе нужно исключить из области объективно достоверного. Содержание интуитивно воспринятого вполне субъективно: на основании непосредственного восприятия мы никогда не в праве принимать ощущение за что-нибудь иное, чем за модификацию нашего собственного субъективного состояния. По мнению Локка, в единственном случае мы вправе объективировать это субъективное состояние, именно тогда, когда объекты *принудительно* действуют на нас, что вынуждает нас считать их данными, а не нами самими произведенными. Этот случай, противопоставляемый им в качестве «ощущения» интуиции, Локк находит в единственном *роде* чувственных впечатлений, в впечатлениях *чувства осязания*, которым особенно свойственно объективное принуждение благодаря силе, с которой они действуют на нас. Таким образом, противодействие тел, их непроницаемость непосредственно являются объективным свойством воспринимаемого. Прочие первичные качества, пространство, величина, движение, черпают свою достоверность из доказательства: источником их достоверности является согласное свидетельство двух чувств, зрения и осязания. Само собой очевидно, эта попытка логически обосновать различие по ценности первичных и вторичных качеств недостаточна, и к тому же она не может дать никакого отчета о действительных основаниях, которыми руководится естественная наука при указанном различении. Во-первых, принятые Локком в качестве критериев объективной достоверности принудительный характер внешнего восприятия и одинаковое воздействие его на различные чувства в лучшем случае доставляют вероятность, но никогда не дают объективной достоверности; во-вторых, они и вероятность сообщают лишь в том случае, если убеждение в существовании внешних предметов было уже налицо раньше; но они ни в каком случае не в состоянии непосредственно превратить интуитивно воспринятое субъективное ощущение в объект, относимый к внешнему впечатлению.

4. Эти неудачные попытки логического обоснования точки зрения рассудочного эмпиризма дают нам основание характеризовать его как ступень *осторожной рефлексии*, на которой, в отличие от предшествующей ступени наивного эмпиризма, достигают ясного взгляда на про-

блему познания; однако, при разрешении этой проблемы руководятся произвольными и гипотетическими предпосылками положительной естественной науки, причем они впоследствии пытаются оправдать эти предпосылки недостаточными средствами. Поэтому, хотя естественная наука, измеряя годность своих предпосылок результатами, добытыми при помощи их, и могла остаться при таком способе исследования, для теории познания он оказывается негодным, как только сознается слабость его логических обоснований. В критическом отклонении последних вместе с тем лежит непосредственное основание для различных, возникших с этого времени попыток перейти к *третьей* ступени эмпирического направления, к ступени *чистого эмпиризма*.

Литература. G a l i l e i. Il Saggiatore, op. ed. Alberi II. K e p l e r. Paralipomena in Vitellionem, Cap. II et V, 4. Л о к к. Опыт о человеческом разумении, Кн. II. Н ь ю т о н. Оптика.

§ 32. Чистый эмпиризм. 1. Бессодержательность аргументов Локка пытался показать *Беркли*, указывая на произвольность различения познания через ощущение и интуитивного познания и на невозможность установить путем доказательства какой-нибудь объективный факт на основании случайного и, во всяком случае, непостоянного согласия различных чувственных впечатлений. Так как все наши ощущения нам даются интуитивно, таким образом представляют собой субъективные состояния, то нельзя понять, почему известные ощущения необходимо должны быть относимы к объектам. Поэтому ни из ощущений, ни из доказательства невозможно вывести объективного бытия; различие первичных и вторичных качеств неосновательно; дается только интуитивная достоверность: действительные объекты — наши представления. Предположенные внешние причины последних, бескачественная материя и ее движения — философские фикции; в нашем опыте вообще нет общих понятий, предположение которых необходимо при допущении однородной субстанции и ее причинности. Поэтому, решительно провозглашая закон, что только конкретно *единичное* — действительно, это новое эмпирическое направление во всяком случае выходит за пределы предшествующего, которое согласно своему рассудочному принципу, среди

общих понятий приписывало объективную реальность понятиям субстанций и причинности в применении их к естественным явлениям.

Последовательное проведение этой точки зрения привело бы вообще Беркли к признанию исключительно *субъективной* действительности, содержащейся в наших отдельных представлениях. Однако, такое признание противоречило бы объективному житейскому опыту, в котором, конечно, проводится различие между субъективным и объективным содержанием опыта, например, к последнему не причисляются сновидения, грезы и т. п. Поэтому Беркли пытался определить тот критерий, которым пользуется при таком различении практический житейский опыт, и он думал найти его в *возможности одинаковых восприятий у многих людей*. Таким образом, он считал за *объективно значимое* такое содержание опыта, которое может принадлежать нам и нашим ближним; за *субъективное* — то, которое находится только в нашем собственном сознании. Однако, этот критерий уже в формулировке, данной ему Беркли, обнаружил свою недостаточность: он признает объективными не только те представления, которые *действительно* общи многим людям, но также и те, которые содержатся только в нашем индивидуальном сознании, но которые дают основания к заключению, что они равным образом возникли бы и у других людей при подобных же условиях. Во всяком случае, признак, основывающийся на общем убеждении людей, оказывается второстепенным; преимущество перед ним должно быть отдано тем первоначальным основаниям, которые ранее обмена индивидуально пережитыми опытами побуждают всякого индивида различать объективное содержание опыта от субъективного. Но если бы Беркли и попытался вникнуть в эти первоначальные основания, то он все-таки никогда не нашел бы положительных критериев объективной достоверности. Во-первых, убеждение многих людей в общности пережитого или даже убеждение индивида, что и другие при тех же условиях могли бы иметь то же переживание, что и он, отнюдь недостаточны для надежного установления объективной достоверности факта. Во-вторых, указанный критерий также и в тех случаях, в которых он оказался годным, никогда не может выйти за пределы круга практического житейского опыта, из которого он и был почерпнут; при первой попытке *научного* применения его, должны были отказаться от него. В естественной науке имеются серьезные основания не приписывать самим объектам таких свойств, как,

например, тона, окраски, теплоты и т. д., хотя они воспринимаются всеми людьми. Таким образом, признак общности возникновения опытного содержания не только оказался, очевидно, недостаточным в смысле критерия объективного существования, понимая под последним *научный* опыт, но также и *ложным*: он преднамеренно оставил без внимания все научные опыты, которые при физическом и физиологическом анализе явлений принуждают признавать субъективными известные элементы явлений. К этому Беркли побудила односторонне психологическая точка зрения его исследований, которая вместе с тем впутала его в бесплодную полемику с естественной наукой того времени, построенной на математических основах. Вследствие такого резкого отклонения от естественнонаучного способа исследования, сам Беркли для объяснения возникновения общих представлений, обладающих объективной общезначимостью, должен был необходимо допустить *метафизический панпсихизм*, т. е. сообщество всех духов в бесконечном интеллекте. Таким образом, в конце концов, даже в противоположность точке зрения общего житейского опыта, он мог провести принцип чистого эмпиризма, только прибегая одновременно к помощи вполне трансцендентной метафизики.

2. Подобно субъективизму и психологизму Беркли, потерпела неудачу вскоре предпринятая затем вторая попытка подняться от предпосылок Локка к чистому эмпиризму: *сенсуализм*. Он опирался на признанный уже Локком закон, что всякое познание начинается с впечатлений *внешних чувств*, но присоединил к этому еще дальнейшее допущение, что вследствие этого всякое содержание познания может быть разложено на внешние чувственные впечатления и их связи. Так как впечатления и их связи — объективно данные эмпирические факты, то проведение этих предпосылок, казалось, должно было привести к чистому эмпиризму. Однако, такое проведение в двойном отношении оказалось несостоятельным, что ясно доказала одна из важнейших попыток подобного рода, теория познания *Кондильяка*. Во-первых, остается не выясненным, как сознание приходит к тому, чтобы относить к внешним объектам ощущения, предположенные здесь в качестве первоначально субъективных состояний. Такой переход от ощущающего субъекта к ощущаемому объекту Кондильяк обосновывал на особенном качестве *осязательных* ощущений, относящихся одновременно к субъективным состояниям и

внешним объектам; через ассоциацию же с осязательными ощущениями объективируются также прочие ощущения, как то: ощущения зрения, обоняния и т. д. Утверждение, что при осязательных ощущениях представление объективного предмета уже принадлежит ощущению, очевидно, предполагает решенной подлежащую решению проблему: не было выяснено, как наше сознание через свои субъективные ощущения приходит к познанию объектов, и тем не менее здесь утверждается, что сами ощущения уже содержат познание объектов, — утверждение, в котором повторилось в несколько измененной форме локковское произвольное допущение специфического познания через осязание. Во-вторых, Кондильяк свое мнимое выведение процессов познания из чувственных ощущений мог провести только путем ряда уловок, предполагая собственно каждый раз определенные интеллектуальные процессы во внешних соответствующих причинах, из которых он пытался их объяснить. Это ясно подтверждается приведенным им примером статуи, которая, будучи лишена первоначально ощущений, постепенно приобретает способность пользоваться своими различными чувствами. Например, он говорит, что, если статуя, одаренная чувством обоняния, случайно подвергается бóльшему воздействию со стороны одного обонятельного впечатления, чем со стороны другого, то она первому отдается больше, чем последнему, следовательно, относится к нему с бóльшим «вниманием»; дáлее он объясняет, что от каждого впечатления в душе должен остаться след, т. е. *воспоминание*, которое при повторении подобных впечатлений вызывает «сравнение» и «суждение» и т. д.; из сказанного ясно, что эти функции внимания, памяти и рассудка не выведены из ощущений, но предположены как первоначальные функции познания, которые активизируются при воздействии чувственных раздражений. Таким образом, попытка провести чистый эмпиризм в форме сенсуализма потерпела неудачу потому, что при этом незаметно вкрались два априорных вспомогательных допущения: 1) здесь допускалось, что всякое осязательное ощущение само по себе содержит познание существования внешнего объекта; 2) для понимания и связи чувственных впечатлений прямо предполагались различные интеллектуальные функции. Эти вспомогательные допущения, очевидно, приводят к метафизической предпосылке, на которой в основе и построена вся рассматриваемая нами теория познания, к предпосылке существования протяженного

внешнего мира, воздействующего на наши внешние чувства, самым непосредственным образом на чувство осязания, и мыслящего субъекта, противостоящего этому внешнему миру. Как у Беркли на заднем плане стояло сообщество духов, устанавливаемое бесконечным интеллектом, так здесь выступил картезианский дуализм. У Беркли метафизическая гипотеза должна объяснить общезначимость опытного познания, для сенсуализма она необходима, чтобы сделать понятной объективирование субъективного содержания опыта. Ибо это объективирование предполагает как реально существующий объективный мир, так и мыслящее существо, которое перерабатывает в себе впечатления, получаемые от последнего.

3. Среднее положение между субъективизмом Беркли и объективизмом Кондильяка занимает, наконец, теория *Давида Юма*, важнейшая попытка провести точку зрения чистого эмпиризма. Отношение чувственных ощущений к впечатлениям от внешнего мира он не считал, подобно Беркли, чисто субъективным процессом; он не видел в нем также, подобно Кондильяку, акта познания, непосредственно присущего ощущениям; он рассматривал такое отношение, как *предпосылку*, которая не обладает непосредственной достоверностью и не поддается доказательству, а поэтому, как и всякое положение, добытое не путем рефлексии, а возникшее через интуицию, может основываться только на *вере*, а не на знании. Здесь, очевидно, высказано откровенное признание, что основная проблема опытного познания, познание объективного внешнего мира, противостоящего субъекту, не разрешима с точки зрения чистого опыта.

4. Главная заслуга Юма в деле дальнейшего развития эмпирического направления состояла, однако, не в решительном отречении от указанного вопроса, который, сверх того, будучи в существенных чертах *практическим*, не казался ему важнейшим, но в постановке и решении *теоретического* основного вопроса о происхождении и значении фундаментальных понятий *научного* познания. Юм к таким фундаментальным понятиям причислял понятия *субстанции* и *причинности*. Он видел в них, разумеется, эмпирические понятия, таким образом, совершенно игнорировал разнообразные умозрительные преобразования, которые онн претерпели в рационалистической философии. Субстанция в эмпирическом смысле для Юма — идея, связывающаяся с каждым предметом внешнего мира, идея о том, что предмет остается одним и тем же, хотя

его свойства меняются; причинность для него есть также идея, связывающаяся с последовательностью явлений, идея о том, что одно явление — условие, из которого возникает другое, как его следствие. Оба понятия, очевидно, не присущи чувственным впечатлениям самим по себе, чем они и отличаются от веры в существование внешнего мира, исключительно покоящейся на последних. Субстанция и причинность — понятия, возникающие из переработки впечатлений в нашем сознании. В этом Юм вместе с тем видит необходимость проводить вообще различие между *впечатлениями* и *идеями*, как репродукциями более ранних впечатлений, — различие, которого не установил еще Локк, но к которому вскоре после этого, совершенно независимо от Юма, пришел Кондильяк в своем сенсуалистическом учении о познании. На деле такое различение было необходимым шагом в поисках определенных признаков для ощущений или представлений, лежащих в основании веры в объективное существование. Не сомневаясь, что вера в объективное существование основывается на непосредственном чувственном впечатлении, Юм указанные нами общие гносеологические понятия считал продуктами *связи идей*, следовательно, процессами, возникающими из репродукции внешних впечатлений. Поэтому, основной вопрос, поставленный Юмом, гласит: какие условия должны быть фактически даны в сочетаниях наших идей для образования понятий субстанции и причинности, и каково, поэтому, *чисто эмпирическое* содержание этих понятий? Так поставленный вопрос прямо привел к ответу, что оба понятия покоятся на *ассоциациях идей*, к постоянному образованию которых нас побуждают впечатления. Если нам дается определенное число идей в постоянном сосуществовании, то мы относим такую связь к *субстанции*; если нам даются идеи в постоянной последовательности, то мы такую связь называем *причинною*: предшествующую идею мы называем причиною, последующую — действием. Поэтому *объективный* критерий понятий Юм видел в постоянстве связи известных впечатлений, причем отличительный признак понятия субстанции — *одновременность*, понятия причинности — *последовательность* впечатлений. *Основывающуюся же на привычке ассоциацию идей*, соответствующих впечатлениям, Юм считал *субъективным* процессом образования понятий.

5. Вместе с этим Юм выяснил и *чисто эмпирическое* содержание обоих научных понятий и, таким образом, разрешил задачу, поставлен-

ную перед чистым эмпиризмом. Однако, возникает вопрос, соответствует ли такое чисто эмпирическое содержание указанных понятий фактическому применению их. В этом отношении в теории Юма оказались *два* пробела. Во-первых, она не объяснила, почему понятия субстанциональности и причинности прямо, и еще раньше, чем опыт доставит достаточный материал для их образования, определяют весь порядок распределения опытного содержания, являясь, очевидно, руководящими для самого этого порядка. На этот недостаток указал Кант, упрекая Юма в том, что он не показал, почему субстанция и причинность — не просто случайные, но *необходимые* гносеологические понятия. Во-вторых, теория Юма, понимая под понятием субстанция предпосылку абсолютного постоянства, под понятием причинности предпосылку общезначимой закономерности причинно связанных явлений, совершенно игнорировала развитие, которому подверглись рассматриваемые понятия в *науке*. Всякая попытка пополнить оба пробела необходимо привела бы к установлению определенных *логических* критериев, следовательно, принудила бы оставить допущение, что субстанция и причина — простые продукты ассоциации, основывающейся на привычке. Однако, вместе с такими логическими критериями в состав познания вошли бы моменты, которые принадлежат уже более не чистому опыту, а логической разработке его, следовательно, *мышлению*. Итак, также и в третьей, наиболее последовательной из своих форм, здесь даже самым очевиднейшим образом, эмпиризм разбился о невозможность своего претворения. Или он должен прибегнуть к помощи метафизических предпосылок, или должен признать рациональные факторы, принципиально им исключенные.

6. Развитая Юмом теория познания чистого эмпиризма оказала только незначительное влияние на современную ей эпоху. Естественная наука едва ли была затронута ею. В лице большого числа своих представителей она осталась при рассудочном эмпиризме, нашедшем себе выражение в философии Локка, которая в существенных чертах соответствовала воззрениям Галилея и Ньютона. Помимо этого рассудочный эмпиризм существовал еще в разнообразном смешении с рационалистическими философскими течениями того времени. Только отдельные выдающиеся математики-мыслители, например, д'Аламбер, достигли путем собственного критического исследования основных естественнонаучных понятий такого же скептицизма, как Юм. В этом отношении в

особенности характерна критика д'Аламбера *понятия силы*. Она вполне соответствует юмовской критике понятия причинности и уже предвосхищает господствующую и в настоящее время мысль о чисто *описательном* характере так называемых объяснительных естественных наук, преимущественно механики.

Однако, чистый эмпиризм нашел дальнейшее распространение внутри самой естественной науки в течение XIX столетия, а через нее потом, в свою очередь, влиял на философию. Если в предшествующий период гносеологическая точка зрения естественнонаучного исследования почти исключительно определялась физикой и преимущественно механическим учением о природе, то в течение XIX столетия выступила на первый план *физиология*, особенно физиология чувств. Правда, физика давно уже выдвинула понимание, нашедшее выражение со времени Локка в философской теории познания, понимание, что ощущение само по себе — *субъективное* состояние; в этом отношении и физиология не пришла ни к какому существенно новому результату. Но в то время, когда физика преимущественно опиралась только на анализ внешних естественных процессов, физиология пыталась подобные воззрения вывести из свойств *органов чувств* и их функций. Этот физиологический способ исследования нашел себе определенное выражение преимущественно в «принципе специфических чувственных энергий», установленном *Иоганном Мюллером*. Гносеологическое значение этого принципа состояло в том, что он значительно расширил пропасть между объективным процессом и чувственным представлением, на которую указала уже физика. В физике все же придерживались взгляда, что субъективное ощущение, хотя оно в существенных чертах и отлично от своей объективной причины, однако вообще стоит к ней в *однозначном* отношении. Но эта предпосылка была отвергнута в свете принципа специфической энергии, так как он утверждает, что качество ощущения исключительно зависит от возбуждения определенного *чувственного нерва* или, как позднее говорили, нервного фибра, элементарного периферического или центрального окончания нерва, и что чувственный нерв всегда реагирует одним и тем же ощущением, каково бы ни было внешнее возбуждение. Однозначное отношение таким образом изменилось в *многозначное*, — следствие, которое, понятно, должно было значительно подкрепить убеждение в существенном различии ощущения и его объекта.

Сюда присоединилось еще то обстоятельство, что принцип специфической энергии применяли не просто к качествам ощущения, но также к распределению их в пространстве и времени. Под влиянием такого принципа не только цветовые, звуковые, обонятельные ощущения, но также пространственные и временные начали признавать специфическими энергиями определенных чувственных нервов. Согласно этому, опять выступила на сцену критика первичных и вторичных качеств Локка, аналогичная той, которую некогда пытался провести Беркли со своей психологической точки зрения. Если физиологи, распространяющие принцип специфической энергии на пространство и время, не пошли так далеко, как Беркли, но рядом с субъективной энергией так называемых пространственных и временных ощущений приняли еще объективные пространство и время, то это произошло главным образом не вследствие последовательного проведения принципа, но скорее в силу привычки и в силу того, что эти физиологи вообще игнорировали гносеологическую сторону проблемы.

7. Коль скоро, хотя частью, выступило на сцену такое вполне понятное размышление о логических следствиях, вытекающих из сделанных предпосылок, естественно, в противоположность обычным допущениям существующей в то время естественной науки, стоящей на точке зрения рассудочного эмпиризма и иногда даже метафизического догматизма, должно было все более и более выдвигаться *скептическое* направление. Но это направление, в свою очередь, могло только в существенных чертах возвратиться к основным мыслям Давида Юма, которые оно, насколько возможно, пыталось резче подчеркнуть путем решительного провозглашения субъективности всех явлений. Из физиологии этот взгляд, случайно названный «феноменализмом», проник прежде всего в физику. Он в ней под влиянием привычки к последовательному мышлению, приобретенной в работе над физическими проблемами, подвергся дальнейшему развитию. Феноменализм принципиально игнорировал вопрос о том, каковы действительные, независимые от нас естественные процессы и существуют ли они вообще. Задача естественной науки для него исключительно заключается в том, чтобы, «насколько возможно, просто *описывать*» непосредственные данные наших чувственных ощущений. Выражение «объяснение природы» отбрасывается, так как оно уже заключает в себе вообще метафизическую предпосылку. Пытаясь

описывать данные чувственного ощущения «так просто, насколько возможно», естественная наука должна прийти к принципу исследования, который имманентен человеческому духу и который рекомендуется вследствие его полезности, именно, «принципу экономии мышления» или, как его называют иной раз, «принципу наименьшей траты сил». В математических формулах, которыми пользуется точный физический анализ явлений, исключительно видят механическое вспомогательное средство к применению этого принципа; таким формулам ни в их дальнейшем применении, ни в их первоначальной установке не присуще прямое значение, независимое от их годности для описания явлений.

8. Называя допущение объективной действительности практически полезной «верой» и видя задачу науки в том, чтобы расположить все явления по отношениям сосуществования и временной последовательности, данным через ассоциацию идей, основывающуюся на привычке, Юм, следовательно, уже вполне ясно охарактеризовал точку зрения, принципиально защищаемую также «феноменализмом». Специальные исследования, посвященные последним описаниям этой точки зрения с целью сделать ее применимой к естественной науке, вместе с тем содержат предпосылки, уже более несогласимые с основной мыслью чистого эмпиризма: они и присоединяют к содержанию опыта частью гипотетические, частью априорные элементы. Так, уже физиологическая основа феноменализма, принцип «специфической энергии», в широком применении, данном ему, частью гипотетичен, частью прямо стоит в противоречии с опытом. Действительная эмпирическая основа феноменализма — факт, что отдельные чувственные элементы при различных раздражениях, например, элементы сетчатой оболочки при действии света, давления и электричества, дают подобные ощущения. Это не оказывается верным для всех чувственных элементов; даже, вообще не доказано, что каждый чувственный элемент обуславливает только *одно* ощущение. Попытка свести представления пространства и времени к специфическим ощущениям известных элементов вполне разбилась, помимо ее гносеологических трудностей, о противоречия, в которые встали с опытом так называемые «нативистические» теории, построенные на основе феноменализма. В этом отношении характерно, что в интересах проведения таких теорий пришлось по необходимости ввести некоторые априорные душевные деятельности, например, «стремление» к определенным

пространственным распределениям или движениям, как чистое действие, «actus purus» без всякого эмпирического основания в форме ощущения или чувства.

Если «принцип специфической энергии» — не обобщение из опыта, но гипотеза, выходящая за границы последнего и частью противоречащая ему, то «принцип экономии мышления» — вполне априорная предпосылка, уничтожающая опять фактически требование, чтобы наука описывала содержание чувственного ощущения. Действительно, объективно описывать сумму феноменов всегда можно только одним способом, располагая феномены по действительно данным отношениям сосуществования и последовательности. «Принцип же экономии мышления» предполагает не просто формально, но и материально различные роды описания, предписывая выбор между возможными *простейший*, как правильный. Такой выбор уже заключает *объяснение* связи явлений: здесь, таким образом, мы имеем фактически не простое описание, но «объяснение» и притом еще такое, которое стоит под вполне априорным положением, что простейшие для нашего мышления связи также и объективно правильны. Так как под влиянием этого и подобных субъективных положений были совершены, как учит история науки, величайшие ошибки, то принципу простоты, не говоря уже об его априорном характере, отнюдь нельзя приписывать большую долю вероятности*.

9. «Феноменализм», таким образом, через возврат к априоризму совершенно исказил свою программу объективного описания явлений; подобную же неудачу потерпели попытки, предпринятые в новейшей философии большей частью в связи с естественнонаучным «эмпиризмом», попытки построить учение о познании на основах «чистого опыта». При этом, вместе с тем, в направлениях «имманентной философии» и «эм-

*«Principium simplicitatis» действительно имеет довольно длинное прошлое. Это — один из немногих предрассудков, которые ослепили даже самого Галилея, обладавшего ясным умом. Он придает ему только, соответственно воззрениям своего времени, объективный характер: природа повсюду-де пользуется простейшими средствами. Удивительным образом именно этот принцип и побудил Галилея формулировать ложный закон падения: скорость свободно падающего тела пропорциональна пространству (не времени).

пириокритицизма», придерживающихся этой точки зрения, вновь возрождаются те стремления, с которых и началось в XVIII столетии развитие чистого эмпиризма. «Имманентная философия» близко стоит к субъективизму и интуиционизму Беркли; только еще больше, чем последний, она тяготеет к априоризму Платона. «Эмпириокритицизм» родственен по духу объективизму и сенсуализму Кондильяка; однако, в нем еще непосредственнее происходит переход в догматический материализм, приобретающий только через абстрактные формулы, в которые он облекается, форму, внешним образом отличающую его от древнего материализма.

Литература. Беркли. Опыт новой теории зрения. Трактат о принципах человеческого знания. Кондильяк. Трактат об ощущениях. Юм. Трактат о человеческой природе. Исследование о человеческом уме. Д'Аламбер. Динамика. Eléments de philosophie. 1759. Joh. Müller. Lehrbuch der Physiol. des Menschen, 4, I, p. 667 (Принцип специфических чувственных энергий). E. Mach, Die Principien der Wärmelehre. 1896, p. 363 ff. (Точка зрения феноменализма и принцип экономии мышления). Главные сочинения по имманентной философии: R. von Schubert-Soldern. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, 1884. W. Schuppe. Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. 1894. По эмпириокритицизму: Р. Авенариус. Критика чистого опыта. Сюда же: Wundt. Ueber naiven und kritischen Realismus, Phil. Stud. Bd. 12 u. 13, и касательно применения понятия опыта в новых теориях восприятия см. там же: Bd. 14 p. 80 ff.

Б. Рационализм

§ 33. Априоризм. 1. Под именем «рационализма» известны те философские направления, которые источник всего познания или, по крайней мере, наиболее ценной части его видят в *разуме* (ratio) или в логическом мышлении. Стремясь к все более и более полному, последовательному и, вместе с тем, одностороннему проведению, рационализм в своем развитии пробегает ряд форм. Из следующих друг за другом форм в истории до сего времени выступило *три*, в известной степени соответствующие трем указанным нами выше формам эмпиризма. Первую из этих форм рационализма можно назвать *априоризмом*, вторую — *онтологизмом* и третью — *панлогизмом*.

2. *Априоризм* можно считать вообще за *наивную* форму рационализма, потому, что он, как в своей первоначальной форме, а равно, частью, и на более поздней ступени развития, заключает в себе эмпирические элементы. В своем первоначальном виде априоризм возник из той

монистической тенденции нашего разума — сводит все разнообразие явлений, данных в опыте, к единству, в форме ли единого первовещества, или единого формального принципа, получившего выражение в числовых отношениях. В этом смысле древнейшее космологическое умозрение объединяет наивный эмпиризм и априоризм. В своей вере в непосредственную истинность отдельных явлений опыта эти умозрения наивно эмпиричны; объясняя происхождение вещей из первовещества или геометрических форм, они прибавляют к этому наивно эмпирическому элементу априорный элемент, лежащий по ту сторону действительного опыта. Так как оба элемента принадлежат равно к наивной ступени мышления, то, вместе с тем, они и не различаются ясно друг от друга: фактически воспринятое и присоединенное из собственного мышления непосредственно сливается друг с другом. В этом слиянии и имела источник та субъективная уверенность в правильности своих воззрений, которая характеризует древнее умозрение и которая указывает на ее родство с мифологией. Поэтому решительный разрыв с мифологической формой мысли происходит лишь в тот момент, когда априорная мысль направляется на исследование самой себя и пытается отбросить от себя эмпирические элементы, первоначально слитые с ней. В тот же момент выступает в качестве характерного критического симптома *сомнение в действительности опыта.*

3. В этом сомнении, которым полны как умозрение *элеатов*, так и *Гераклита*, впервые зарождается стремление сделать априоризм единым господствующим направлением. Однако, конечно, такое стремление не выходит за пределы простого отрицания мира опыта. Эмпирическое в качестве призрака просто противопоставляется бытию, мысленно понятому. Вместо того, чтобы каким-либо образом понят призрак из бытия, и элеаты, и Гераклит принимают его просто за противоположность бытия, за не существующее, и, таким образом, мышление остается вполне изолированным от него со своим a priori найденным понятием. При этом в философии элеатов и Гераклита в том, как они представляют свои основные понятия, все еще проглядывает стремление дать им наглядную форму, — стремление, перешедшее из предшествующей наивно эмпирической ступени мысли. Так, понятия покоящегося бытия у элеатов и беспрерывного течения вещей у Гераклита являются в образе символических созерцаний, еще вполне не отделенных от обозначаемых

ими понятий. Мировой шар, в котором воплощается сущее у Парменида, и огонь Гераклита, непрестанно истребляющий мир и опять вновь производящий его из себя, представляют собою колеблющиеся между символом и действительностью продукты движущегося в понятиях мышления, постепенно вырастающего до самопознания.

Если это соединение понятий с чувственными созерцаниями, это смешение априористического направления с наивно эмпирическим, должно было окончательно сойти со сцены, то это могло совершиться только под одним неизбежным условием: должно было выступить сомнение, разрушительный скепсис, который объявил бы решительную войну всему призрачному чувственному миру. Поэтому-то умозрение элеатов и Гераклита с внутренней необходимостью приводить к скептицизму. Скептицизм не мог удовлетвориться понятиями, пользующимися особым преимуществом из умозрительных соображений; он без труда мог противопоставить каждой из априористических точек зрения иную: покоящемуся бытию — непрерывное изменение, равно как этому последнему — необходимость бытия. И, действительно, диалектика *софистов* направляется как против наивного эмпиризма, так и против априоризма. В то время как *Протагор* указывает на субъективную изменчивость чувственного восприятия, *Горгий* выдвигает на вид произвольность слов, выражающих понятия, — произвольность, которая и лишает последние общезначимости.

4. Из решительной реакции против разрушительного скепсиса софистов и выросла первая форма чистого априоризма: в этой форме априоризм, с одной стороны, впервые вполне сознательно отделяет себя от противоположного ему эмпирического направления, с другой стороны, пытается найти соотношение между бытием, понятым в понятии, и эмпирической действительностью, соотношение, делающее возможным объяснение мира. Эту первую из более совершенных форм априоризма представляет собой *учение об идеях Платона.* В этом учении впервые была сделана попытка обосновать точку зрения априоризма, исходя из сущности мышления, движущегося в понятиях. В таком обосновании отражается вообще влияние, которое оказали на эту первую значительную форму априоризма косвенно скепсис софистов и прямо предпринятая Сократом, в противовес софистике, попытка установить общезначимое знание. Следует согласиться с софистикой, что нельзя признавать за объ-

екты знания изменчивые предметы, за содержание знания — изменчивые восприятия и мнения. Однако, в противоположность изменчивости восприятий *понятия* представляют собой постоянное и устойчивое содержание знания. Так как постоянные объекты, соответствующие понятиям, не даются в чувственном опыте, то вследствие этого, вместе с тем, устраняется точка зрения эмпиризма. Действительность, в собственном смысле, принадлежит только *идеям*, первообразам понятий, и познание действительности является вполне продуктом человеческого разума, который при посредстве диалектического мышления, имманентного ему, от чувственных восприятий поднимается до соответствующих им понятий. В такого рода положениях высказывается, вместе с тем, двойное отношение сверхчувственного мира идей, продукта мышления, к эмпирическому миру: *объективное*, поскольку по отношению к чувственному миру идеи признаются действующими силами, формирующими чувственные вещи по прообразу идей; и *субъективное*, поскольку чувственные восприятия по отношению к мышлению являются условиями, вызывающими его к деятельности и побуждающими его подниматься от восприятия к соответствующему понятию. Оба эти отношения, естественно, тесно связаны друг с другом: возбуждение познавательной деятельности мышления чувственными восприятиями возможно только потому, что идеальные, соответствующие понятиям объекты сами находятся в чувственных вещах. Познание в понятиях есть субъективный процесс, идущий в известной степени в обратном направлении тому, которому следует объективный процесс возникновения вещей. Следовательно, в учении об идеях бытие в понятиях и чувственное, эмпирическое бытие не находятся непосредственно в противоположности друг по отношению к другу. Эмпирическое не есть более *недействительное*, оно само — действительность, имеющая только *меньшую* сравнительно с миром идей *ценность*. Место противоположности, таким образом, заступает различие в ценности обоих миров, различие, которое, вместе с тем, дает возможность чувственное восприятие признать за подготовительную ступень для познания в понятиях, опыт — за условие для этого познания.

5. В этом установлении соотношения сверхчувственного мира, мира в понятиях, с чувственным эмпирическим миром, благодаря чему только и становится возможным объяснение мира с точки зрения априориз-

ма, заключается основание того, что платоновский априоризм не освободился от эмпирических элементов, входящих опять-таки в него в наивной форме. Последнее неизбежно потому, что у Платона не только всеобщим, но также и отдельным и конкретным понятиям соответствуют идеи, и, следовательно, потому, что в этом смысле мир идей является только отпечатком эмпирического мира, обладающим лишь высшей ценностью сравнительно с последним. В гносеологическом обосновании учения об идеях указанный возврат к наивному эмпиризму особенно ясно обнаруживается в двух предпосылках: во-первых, в признании, что диалектическое мышление само по себе ни в каком случае не может дойти до познания, но что оно нуждается для этого в побуждениях, которые доставляют ему чувственные восприятия; и, во-вторых, в допущении, что отношение понятий, добытых в мышлении, к идеальным объектам не является вполне действием самого мышления, но также результатом *воспоминания*, при котором душа сознает свое прежнее непосредственное созерцание идей. Первоначальное образование идей, таким образом, здесь мыслится по аналогии с образованием эмпирических восприятий, и поэтому оно происходит под условием сохранения и воспоминания эмпирических впечатлений. Диалектическое мышление является лишь процессом, устанавливающим связь между процессами восприятия и воспоминания, а не последним истинным источником самих понятий.

6. Несмотря на свое реалистическое направление, *Аристотель* провел априоризм гораздо последовательнее Платона. Его полемика по отношению к платоновскому учению об идеях направляется, главным образом, против тех элементов, в которых оно больше всего приближается к наивному эмпиризму: против гипостазирования идей в самостоятельные объекты, мыслимые аналогично чувственным вещам, и против учения о воспоминании. Идеальное, по мнению Аристотеля, отнюдь не образует особого мира, стоящего рядом с чувственным, но оно вполне имманентно последнему, как форма материи. Поэтому не воспоминание о прежнем созерцании идей вызывает в нас понятия, но непосредственное воздействие самих объектов опыта, вследствие которого формы объектов запечатлеваются в чувственных восприятиях и затем путем логического анализа последних в понятиях. Таким способом безграничное множество платоновских идей сводится к небольшому числу фор-

мальных принципов, особенность которых, вместе с тем, как это ясно обнаруживается в главном из этих принципов, принципе *цели*, составляет всеобщность; последняя и сообщает им характер априорных имманентных духу понятий в противоположность другим конкретным понятиям, как то: животное, человек, дерево и др. Таким образом, учение о познании Аристотеля, хотя оно и выше ценит опытный мир, чем платоновское учение, все же вследствие указанного ограничения принципов незначительным количеством понятий, имеющих самый широкий объем, гораздо строже проводит априоризм, конечно, не будучи в состоянии провести его вполне строго. Препятствием этому служило то обстоятельство, что Аристотель приписывал формальным принципам вообще действительность лишь в их конкретных формах, в которых они даются в опыте. Исключениями в этом отношении у него являлись лишь лишенные материи формы, Бог, или перводвигатель, и активный разум человека. Но и они также — члены в рядах развития, данных в чувственном опыте. Помимо того, Аристотель совершенно не стремился доказать внутреннюю имманентную необходимость своих формальных принципов, даже высшего из них, принципа цели (энтелехии). Для него было достаточно того, что эти принципы повсюду оказываются применимыми; поэтому они со строго рационалистической точки зрения случайны или, в лучшем случае, взяты путем обобщения из опыта. Эта неспособность последовательно провести рационалистический принцип опять-таки находит свое объяснение в том, что Аристотелю, как и вообще всей античной философии, не удалось победить наивный эмпиризм.

7. Та же самая произвольность и недоказанность основных принципов, которая присуща аристотелевской философии, встречается в еще высшей степени в позднейших философских системах, находившихся под влиянием платоновского и аристотелевского априоризма и в известном смысле представляющих попытки его дальнейшего развития: в системах *стоиков* и *неоплатоников*. В них принципы, лежащие в основе объяснения мира явлений, приобретают характер вполне произвольных конструкций; они непосредственно в большей мере служат для метафизических фантастических построений, чем для научной метафизики. С этим стоит в полном согласии тот факт, что метафизика, построенная на таких произвольных априорных допущениях, случайно, например, у стоиков, соединяется с эмпирической теорией познания, в основе которой лежит

восприятие.

Литература. Парменид. О природе. Гераклит. Фрагменты. Зенон. Фрагменты. Платон. Теэтет, 187. Филеб, 14. Государство, V, 476. Аристотель. Метафизика, I, 3; VII, 10; XI-XIV. Вторая Аналитика, I, 11—13.

§ 34. Онтологизм. 1. Не переступив в области эмпирического направления за границы наивного эмпиризма, античная философия и в области рационалистического направления в общем не вышла за соответствующую наивному эмпиризму ступень, за априоризм, хотя, конечно, то философское творение, в котором рационалистическое направление находит свое первое полное выражение, диалектика Платона, уже заключает в себе зародыши к дальнейшему развитию. В предпосылке, что диалектическое мышление приводит к понятиям, представляющим сущность вещей, уже содержится другая, что, наоборот, с помощью понятий можно доказать бытие, заключающееся в них. И на деле платоновский «Федон» рядом с разнообразными аргументами в пользу бессмертия души, сохранившими значение в философии, содержит также и чисто онтологическое доказательство. Так как душа, гласит это доказательство, есть принцип *жизни*, то она по своей сущности исключает из себя противоположное, — смерть. Однако, такое применение диалектического метода стоит в системе настолько изолированно, что оно не могло оказать никакого влияния ни на образование самого учения об идеях, ни на его дальнейшее развитие. Подняться на дальнейшую ступень рационализма философию побудили *два* явления в области философской мысли, выступившие притом в различное время: *теологическое умозрение* схоластики XI века и *математические исследования* начала нового времени. Схоластика более раннего времени сознательно заменила априоризм древней философии *онтологизмом*, господствующим в догматических системах более новой философии; в течение же XVII столетия под влиянием математических исследований этот второй основной вид рационалистического направления получил свою окончательную строгую форму.

2. Важное значение, которое философия первоначального периода схоластики имела для дальнейшего развития рационализма, значение, подготовленное из отцов церкви особенно *Августином*, вполне соответ-

ствовало той задаче, которая стояла перед схоластической философией. Проблема античной философии состояла в полном объяснении мира; понятие Бога находило место только в связи с этой задачей. Таким образом, здесь даже самые всеобщие понятия никогда вполне не могли быть отделены от опытных основ, даваемых в чувственном мире. Поэтому, где господствовала склонность разрешить мировую проблему, хотя бы и согласно требованиям разума, там оставался единственный путь достижения этой цели — путь априоризма, содержащего в себе эмпирические элементы. В совершенно другом положении находилось с самого начала умозрение христианского средневековья. Его сравнительно мало интересовали космологические проблемы: более всего привлекал к себе сверхчувственный мир. Поэтому, раз возникла потребность понимать догматы веры, соответственно принципу «credo ut intelligam»*, как необходимые разумные истины, должно было, в силу полной трансцендентности объектов веры, напрашиваться убеждение, что при познании этого рода объектов разум должен вполне основываться на самом себе: всякая попытка в этой области подняться от мира опыта к сверхчувственному миру, строго говоря, нанесла бы ущерб чистоте и возвышенности последнего. Ясным свидетельством такого хода мысли может служить тот путь, по которому открыл свой метод *Ансельм Кентерберийский*, впервые установивший онтологическое доказательство бытия Бога. Первоначально он пытался, подобно Августину, из понятия *относительного блага* вывести необходимость допущения *абсолютного блага*. Против такого способа доказательства позднее у него зарождается сомнение из тех соображений, что в этом случае абсолютное становится в зависимость от относительного, познание Бога от познания конечных вещей, и он пытается его заменить другим: он пытается доказать *существование абсолютного из его собственной абсолютной природы*. Сообразно этому его онтологическое доказательство бытия Бога непосредственно исходит из определения Бога как «высочайшего существа». Даже атеист, по мнению Ансельма, должен признать, что такое абсолютно высочайшее существо не только возможно, но необходимо мыслимо. Однако, эта мысль об абсолютно высочайшем существе не есть просто мысль,

* Верю, чтобы понимать (*лат.*).

ей должна соответствовать внешняя действительность. Если бы абсолютно высочайшее существовало лишь в мысли, то в действительности можно было бы мыслить нечто высшее, чем оно, потому что присоединение понятия действительности к мысли о высочайшем существе дало бы в результате идею о существе более высшем, чем существующее только в мысли. Таким образом, мыслимое абсолютно высочайшее существо должно существовать также и в действительности: голая мысль не может быть абсолютно высочайшим существом. В позднейших формулировках это доказательство обыкновенно сокращается: непосредственно считают существование за необходимый атрибут всесовершеннейшего существа, несуществование — за объективный признак несовершенства. Благодаря этому сокращению, утрачивается то тесное отношение, в котором онтологизм стоит к предшествующему априоризму по форме своего доказательства: при прежнем доказательстве исходили из *мыслимости* понятия, как данного, и признавали действительность, соответствующую мыслимому понятию, за необходимый коррелят понятия. Однако, в этом прежнем способе доказательства обнаруживается ясно не только связь, но также и существенное различие онтологизма от априоризма. В то время как априоризм приписывает внешнюю действительность прямо всем идеям, находящимся в мышлении, так, например, в платоновском учении об идеях каждому понятию объективно соответствует идея, онтологизм устанавливает определенные критерии, по которым и узнается, присуща ли какому-либо понятию соответствующая ему действительность. Так как эти критерии должны заключаться единственно лишь в мышлении понятиями, то, очевидно, они сводятся к требованию, чтобы как само понятие, так и действительное, соответствующее ему, *мыслились как необходимые.* Это требование, само собой понятно, могло и должно было первоначально возникнуть относительно объектов веры вследствие их трансцендентной природы: они могли быть найдены не в опыте, но только в мышлении, и поэтому могли быть обоснованы только мышлением.

3. От исключительно теологического направления умозрения этого первоначального периода схоластики зависел, вместе с тем, и недостаток, присущий онтологическому направлению этого времени. Последнее нигде не вылилось в стройную систему знания, напротив, оно выступало в ряде отдельных, изолированных друг от друга положений, кото-

рые по существу не были свободны от эмпирических элементов и более только с виду, чем на деле, обладали необходимым для мышления характером. Сказанное применимо, например, к онтологическим доказательствам Ансельма догматов троичности и искупления. В таком насильственном применении онтологического метода, вместе с тем, замечалось одно из оснований, почему позднейшая схоластика опять оставила онтологизм и возвратилась вновь к полуаприористическому, полуэмпирическому направлению; с другой стороны, к этому же побуждала аристотелевская философия, занявшая в это время руководящее положение.

4. Возрождение и дальнейшее развитие онтологического направления относится к началу новой философии. В связи с влиянием, которое оказало *математическое умозрение* на развитие новой философии, онтологическое направление приобретает своеобразный характер. В философии *Декарта* этот характер еще оттесняется на задний план другими элементами его системы, родственными древнему христианскому умозрению. Выдвигая вместе с Августином на первый план самодостоверность мыслящего «я», Декарт в своем онтологическом доказательстве бытия Бога, естественно, должен был следовать психологическому способу исследования, который состоял в провозглашении самосознания мыслящего субъекта за исходный пункт для всякого другого априорного познания, присущего нашему духу. *Логическое* доказательство Ансельма превращается у него в *психологическое*: при доказательстве бытия Бога Декарт обращает внимание не на то, что действительность является положительным определением, необходимо присоединяющимся к понятию абсолютного, но на то, что субъективное понятие об абсолютном в нашем сознании отнюдь нельзя признать за продукт просто индивидуального самосознания, и что оно, следовательно, указывает на непосредственное действие Бога на нашу душу. Вследствие такого характера декартовское онтологическое доказательство бытия Бога приближается к платоновскому воззрению о существовании идей в чувственных вещах и к его учению о воспоминании, подобно тому как вообще учение Декарта о прирожденных идеях представляет собой возвращение к платоновскому априоризму. Однако, ограничивая область понятий, с самого начала присущих человеку и сформированных по сверхчувственным первообразам, самосознанием, математическими аксиомами, и идеей Бога, Декарт уже не соединяет *воедино*, подобно платоновскому учению об

идеях, стремящемуся охватить все мыслимое, априорное и эмпирическое познание, но разделяет все царство познаваемого на две части, из которых одна, имея источник в прирожденных идеях, не нуждается вообще ни в каком содействии со стороны опыта, между тем как вторая исключительно представляет опытное познание. Поэтому, хотя у Декарта под влиянием онтологического направления рациональное познание в его собственной области освобождается от эмпирических примесей, имевших место в древнем априоризме, однако, для него, вследствие того, что он чувствует себя вынужденным идти навстречу притязаниям положительных наук, опыт имеет значение хотя и малоценного, но все же вполне самостоятельного источника познания. Таким образом, эта первая попытка применить онтологизм и к светским философским проблемам, рядом с возвратом на прежнюю ступень априоризма, неизбежно ведет за собой важные уступки эмпиризму.

5. Напротив того, это перенесение онтологизма в новую область способствовало в другом отношении его значительному прогрессу, благодаря которому это направление вообще и приобретает свое философское значение. Так как математические истины обладают достоверностью совершенно особого рода — их геометрическая наглядность дается в непосредственном созерцании, — то *математическая очевидность* становится образцом внутренней необходимости для мышления, требуемой онтологическим направлением. Таким образом, образуется новое понятие, понятие *интуитивного познания*, которое в теологическом онтологизме еще не в достаточной мере было отграничено от понятия доказательного познания. В онтологическом доказательстве понятия Бога и в других догматических доказательствах, построенных соответственно ему, доказанные положения являются следствием логической демонстрации, посылки которой, будучи лишь простыми словесными определениями, например, определениями абсолютно высочайшего существа, сами по себе не обладают достоверностью, а получают ее опять-таки посредством логического доказательства. Напротив того, математические аксиомы прямо бьют в глаза своей полной очевидностью, хотя их и нельзя, собственно говоря, доказать. Поэтому-то Декарт, имея перед глазами эту самодостоверность математических аксиом, и утверждал, что, в конце концов, всякое истинное познание должно покоиться на принципах, которые, со своей стороны, уже не могут доказываться, но *сами по*

себе вполне ясны и очевидны. Таким образом, возникло общее понятие *интуитивного* познания, специфически отличающегося от *демонстративного* и предполагаемого уже этим последним. Главные случаи такого интуитивного познания Декарт помимо математических аксиом видел в положении «cogito, ergo sum»*, а также в существовании Бога. Это последнее, вместе с тем, и заставило его преобразовать онтологическое доказательство бытия Бога в психологическое; только благодаря этому идея Бога из результата, добытого путем заключения, превращается в *непосредственное внутреннее созерцание.* Самодостоверность мышления, математические аксиомы, и идея Бога теперь становятся одинаково интуитивными истинами, т. е. истинами, не доказуемыми в строгом смысле слова, но само собою очевидными.

6. Таким образом, благодаря влиянию математики на теологический онтологизм христианского умозрения образовался новый чрезвычайно важный для онтологического направления вид понятия, в котором совершеннее всего выразился характер онтологизма, *понятия, предмет которого достоверен благодаря самому понятию.* Поэтому достаточно только ясно определить это понятие, чтобы непосредственно понять предмет, как необходимый. Такое понятие само по себе может быть содержанием *интуитивного*, но отнюдь не демонстративного познания. От содержания последнего, только посредственного, оно отличается своей непосредственной *очевидностью*; в этом последнем и находится основание того, что оно само не может быть ни из чего выведено, напротив, из него самого путем доказательства могут быть выведены дальнейшие положения, что в действительности и находит место при математических аксиомах, типичных образцах интуитивного познания. Влияние математики на онтологическое направление сказалось также в том, что с этого времени до тех пор, пока данная форма рационализма оставалась господствующим направлением, употреблялся в философии и науках, находящихся под ее влиянием, преимущественно, евклидовский метод доказательства. Истины, узнанные интуитивно, предполагались в качестве определений и аксиом и затем из них путем логических заключений

* Мыслю, следовательно, существую (*лат.*).

выводились дальнейшие положения.

7. Однако, разнообразие первоначальных понятий, предположенных Декартом, обосновавшим указанное важное понятие интуитивного познания, разнообразие, не позволяющее пользоваться единственным демонстративным методом и поэтому способствующее привлечению в систему эмпирических элементов, воспрепятствовало Декарту последовательно провести онтологическое направление. Оставляя из трех декартовских интуитивных идей только одну — идею Бога, расширенную, соответственно этому ее всеобъемлющему применению, до идеи *субстанции*, и включая, вместе с тем, в субстанцию объекты математического познания, протяженные вещи и самопознание мыслящих существ, интеллект в его индивидуальных формах, *Спиноза* уже мог на основах, установленных Декартом, вполне строго провести онтологическое направление. Понятие субстанции он определяет как понятие, само по себе интуитивно достоверное: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur»*. Из этого определения само собой вытекает, что понятие субстанции не может быть выведено ни из какого другого понятия, и что поэтому субстанция сама не может мыслиться зависимой ни от чего другого. Таким образом, из определения субстанции вытекает не только интуитивная достоверность субстанции, но также и то, что субстанция — *единственный* предмет интуитивного познания и поэтому единственный предмет познания в строгом смысле, так как нет иного рационального познания кроме познания интуитивно достоверного содержания и выведенного из него путем логических заключений. Таким образом, субстанция — не только понятие, покоящееся на самом себе и необходимо в себе заключающее свой предмет, но оно — *единственное* понятие, содержащее в себе все, что прежде являлось самостоятельным предметом интуитивной достоверности. Понятие субстанции равнозначно с понятием Бога и с понятием природы; природа представляет собой совместно протяженную и мыслящую вещь, «res extensa и res cogitans». Так как в этом случае понятие интуитивно достоверного совпадает с понятием безусловного, то, естественно, основное онтологическое понятие

* Под субстанцией разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя (*лат.*).

приводит к понятию абсолютно бесконечного, которое, исключая из себя всякое ограничение, может быть понято только из самого себя и существовать только через самого себя. «Causa sui»* представляет собой сокращенное выражение, обнимающее в себе все указанные определения, имманентные субстанции; в нем, с одной стороны, указывается на абсолютную самостоятельность бесконечной субстанции, с другой стороны, на необходимость, присущую мышлению и бытию субстанции и сообщаемую ею всему тому, что от нее зависит, следовательно, каждой отдельной вещи. Строгий детерминизм, господствующий в системе Спинозы, детерминизм, благодаря которому наряду с субстанцией каждый атрибут и каждый модус подчиняется неизбежной необходимости, также непосредственно вытекает из того, что как понятие, так и его объект должны мыслиться необходимыми.

8. Таким образом, система Спинозы представляет собой строгое проведение онтологизма. Вследствие *единства* субстанции не только в совершенстве выполняется требование необходимости бытия и мышления самого основного онтологического понятия, но вследствие всеохватывающей природы этого понятия оно выполняется также и по отношению ко всему единичному: онтологическое обоснование не ограничивается уже известной суммой определенных истин, но оно исключает, строго говоря, всякий иной способ познания, подобно тому, как единая causa исключает всякие другие самостоятельные причины. Однако, в этом-то и лежит неустранимый недостаток системы Спинозы. Так как все единичное сводится к субстанции, ее атрибутам и модусам, то познанием этого *единого* понятия и абстрактных признаков, принадлежащих ему, исчерпывается все возможное для Спинозы познание. Для него, следовательно, невозможно из области трансцендентной идеи перейти к эмпирической действительности. Как невозможно, строго говоря, объяснение природы на основах этого учения о субстанции, так же вполне невозможен анализ познавательных функций. Каждый отдельный акт познания, пока он продолжает пребывать в области конечного, явля-

* Причина самого себя (*лат.*).

ется обманчивым призраком, пропадающим в то мгновение, когда единичное начинает рассматриваться в своей обусловленности через безусловное, с точки зрения вечности «sub specie aeternitatis», — рассмотрение, при котором опять-таки не может быть никакого, собственно говоря, познания единичного, так как при нем конечное вполне пропадает в бесконечном. Таким образом, неизбежно приходится ввести ради этого единичного понятие *несовершенного неадекватного познания*: познания, которое, строго говоря, не есть познание, и которое является необходимым результатом ограниченности человеческой природы. Следовательно, царство познания распадается на *две* области: на область истинного познания, которое, строго говоря, имеет содержанием только *одно* абстрактное понятие субстанции и ничего другого, и на область просто призрачного неадекватного познания, которое, имея своим содержанием все богатство опыта, именно вследствие этого находится совершенно вне царства собственного познания.

9. Если Спиноза в своем строгом проведении онтологизма пришел к полному разрыву с опытным познанием, хотя, конечно, не мог не допустить существования его в обычной форме, господствующей в практической жизни, непосредственно наряду с чистым познанием в понятиях, то Лейбниц в этом отношении опять-таки стал на точку зрения, примиряющую притязания чистого мышления и требования опыта. Он также сторонник онтологизма. Однако, последний у него умеряется и приводится в более тесную связь с опытом благодаря *двум* моментам: во-первых, благодаря исходному пункту его системы, представляющему собой не что иное, как содержание опыта в его совокупности, и, во-вторых, благодаря основному понятию его системы. С одной стороны, Лейбниц предполагает данным мир явлений в его многообразии и ему противопоставляет *простое*, как необходимо требуемое сложным. Таким образом, он приходит к своему понятию *абсолютно простой субстанции*. Это понятие также выводится онтологически: на основании того, что оно мыслится как необходимое, доказывается существование объектов, соответствующих ему, простых субстанций, или монад. Однако, у Лейбница необходимость мыслимости указанного понятия сама доказывается существованием сложного, и, так как последнее дано лишь эмпирически, то в этом случае онтологическое доказательство исходит не из очевидности самого понятия; напротив, оно выводит очевидность этого

понятия на основании понятия, фактически данного в опыте. Поэтому указанное выше основное понятие системы Лейбница не само по себе *достоверно*, не *непосредственно интуитивно достоверно*, но приобретает достоверность через доказательство, притом доказательство, исходящее из опыта. Таким образом, Лейбниц возвращается к древне-схоластическому несовершенному, демонстративному употреблению онтологического метода, употреблению, при котором приходилось часто прибегать к помощи эмпирических предпосылок. Сюда непосредственно присоединяется другой пункт, по которому онтологизм Лейбница соприкасается с эмпиризмом. Определяя субстанцию как абсолютно простую сущность и устанавливая для понимания многообразия мира явлений безграничное множество простых субстанций, Лейбниц должен был поставить их в определенное отношение друг к другу. Основу для этого у него, как и у Декарта и Спинозы, дает *математика*, и в этом смысле его система вполне проникнута духом новейшего онтологизма, пользующегося математическими принципами. Однако, принцип *непрерывности*, почерпнутый Лейбницем из открытого им метода бесконечно малых, не дает, в противоположность принципу интуитивной достоверности у Декарта и Спинозы, внутренней необходимости, которая, будучи перенесена на субстанцию, становится абсолютно принудительной. Наоборот, как и при исследованиях непрерывностей в дифференциальном исчислении, применение этого математического принципа к философскому понятию субстанции ведет к принципу *целесообразности*. Таким образом, у Лейбница господствующим понятием является не *абсолютная причина* с ее внутренней необходимостью, исключающей всякое целевое рассмотрение, но *цель* с ее характером внутренней свободы, присущим ей вследствие неопределенного отношения между средством и результатом. Вместе с тем, в этом принципе, дающем широкий простор фантастическим конструкциям, Лейбниц возвращается к априоризму Аристотеля. Отсюда возникает преимущество лейбницевой системы с эстетической и интеллектуальной стороны, — преимущество, проявившееся в установлении идеи развития и мировой гармонии и в приспособлении к естественнонаучному и психологическому опыту. Однако, с этими преимуществами соединяется нестрогое, предоставляющее произволу большой простор, проведение онтологического метода.

Достойно внимания, что, несмотря на этот по исходному пункту и

цели опытный характер лейбницевской системы, ей также не удалось, вследствие все еще господствующего в ней онтологизма, достигнуть действительного примирения мира понятий, добытого умозрительным путем, с опытным миром. Всякое эмпирическое познание, по мнению Лейбница, — «смутное представление». Хотя в этом выражении вследствие его положительного характера, в противоположность лишь отрицательному, данному Спинозой, определению эмпирического познания, как «несовершенного», и видна склонность признать за опытом, по крайней мере, относительное право, все же и здесь опыт принципиально признается менее ценным способом познания по сравнению с рациональным. Между опытным и достоверным a priori рациональным познанием лежит пропасть, которая не уничтожается признанием, что эмпирически данный мир явлений обуславливается метафизической сущностью вещей. Ибо здесь совершенно не указываются отношения между миром явлений и бытием; даже через установление специфически различных законов для обеих областей, логических аксиом тождества и противоречия — для рациональной, принципа «достаточного основания» — для эмпирической, такие отношения просто признаются невозможными.

10. В последующем рационализме XVIII века господствует онтологическое направление в обеих своих формах, в которые оно вылилось в двух только что нами рассмотренных системах нового времени: в *причинной* и в *телеологической* формах. При этом, однако, в общем преобладает телеологическое направление не только в философии, но и в отдельных науках, преимущественно в естествознании. Даже механика предпочитает телеологическую формулировку своих общих принципов, а в органических естественных науках целевое объяснение в большинстве случаев считается единственно возможным. При этом вполне утрачивается ясное различие причинного и телеологического пониманий: оба, особенно в точных науках, вполне совпадают друг с другом и считаются совершенно равноценными. В философии этого времени, преимущественно в вольфовой, и в отдельных науках, находящихся под ее влиянием, сверх того, под действием трезвого, рассудочного житейского направления понятие цели изменяется в понятие *полезности*, притом полезности по отношению к *человеку*, как центральной цели. Таким образом, возникает антропопатическая телеология, которая, еще удерживая

внешние основы онтологизма, в прочем считает факты опыта за прочно установленные основы, из которых она и исходит при целевом объяснении. Только для идей, недоступных опыту, как-то Бог и бессмертие, призывается на помощь схоластический онтологический метод доказательства. Поэтому здесь пропадает тот разлад между мышлением и опытом, который обнаружился в предшествующих системах онтологизма; последний здесь выливается в беспринципную догматическую систему, которая без сопротивления должна была пасть под ударами критики, направленной на ее основные предпосылки. И на деле этот последний отпрыск онтологизма пал под ударами кантовского *критицизма*. Рационализм вместе с этим не сошел еще со сцены. Он на основах критической философии выступил в своей *третьей* форме: в *панлогизме*.

Литература. Платон. Федон, 105, 106. (Онтологическое доказательство бессмертия). Ансельм. Монологиои (релятивистическое доказательство бытия Бога). Прослогион (онтологическое доказательство). Opuscula philosophica et theologica, ed. Haas. 1863. Cur Deus Homo, ed. Fritsche. 1868. Декарт. Размышления о первой философии. Первоначала философии, часть I. Спиноза. Этика, часть I и II. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении. Монадология. Chr. Wolff. Vern. Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. (Эти немецкие сочинения содержат все существенное, развитое только более подробно в латинских сочинениях Вольфа в Philosophia prima, Cosmologia, Theologia naturalis и т д.). В качестве примеров догматического эклектизма эпохи Просвещения могут служить: Mendelssohn. Morgenstunden. 1785. Phädon (представляет интерес как обработка платоновского Диалога) 1767; примеров онтологизма в точных науках: Euler. Mechanica. 1736.

§ 35. Панлогизм. 1. Критическая философия Канта пыталась примирить эмпиризм и рационализм, указывая каждому из них свое место: внешнему опыту мы обязаны материалом, данным в ощущении; нашей способности познания — чувственными формами пространства и времени, служащими для распределения в порядке этого материала, и общими понятиями (ср. выше § 27 и ниже § 37). Однако, эти формы созерцания и категории не были Кантом выведены из единого принципа; материал ощущения являлся для него вполне случайным, но, тем не менее, необходимым содержанием всякого познания. К тому же кантовская критика установила резкую границу между теоретическим и практи-

ческим разумом, между познанием и волей, поставила их в полную противоположность друг к другу, рассматривая, вместе с тем, волю, как непознаваемую никакими формами познания, следовательно, как мистическую силу. Благодаря этому, в мир познания, которому подчинены также воля и действование человека, вносится неустранимый разлад. В противовес этим полным противоречия результатам кантовой критики у последователей Канта вновь возрождается рационалистическая тенденция. Возникает попытка пополнить и исправить Канта, выведя все принципы познания из единого логического принципа. В этом смысле в своем «Наукоучении» *Фихте* предпринял перестройку критической философии на основании постулата, что все содержание теоретического и практического разума необходимо вывести из единого непрерывного ряда законченных действий разума. В качестве исходного пункта здесь устанавливается единый безусловный и необходимый основной закон; принцип же развития мысли сводится единственно к общим логическим законам тождества, противоречия и основания. Упомянутым исходным пунктом для Фихте служит картезианское положение «cogito, ergo sum», которое он, устраняя неправильно приданную ему форму заключения, выражает в форме первого из логических законов, закона тождества. Подобно тому как закон «я=я» является первой предпосылкой всякого мышления, так и применение закона противоречия к мыслящему «я», следовательно, различение «я», от «не-я», должно быть актом, имманентным самому мышлению. После того, как к этим двум законам присоединяется третий, также имманентный мышлению закон основания, возникает необходимость поставить «я» и «не-я» в отношение друг к другу. Очевидно, возможно вообще двоякое отношение: или «не-я» определяет «я», или, наоборот, «я» определяет «не-я». В первом случае «я» является страдающим, *познающим*; во втором — действующим, *хотящим*. Отсюда Фихте выводит, что деятельность теоретического и практического разума подчинена одной и той же логической закономерности, имманентной самосознанию. Однако, так как «я» представляет собой то первоначальное, из которого только через противоположение возникает «не-я», то, следовательно, движение мысли должно возвратиться к «я»: «я» противополагает себя «не-я», обладающему разнообразными мыслимыми определениями, с целью, в конце концов, возвратиться к себе, как к последнему основанию всего движения. Поэтому задача филосо-

фии — пройти путь, который описывает мышление в этом круговом движении. На этом пути должны быть необходимо выведены все априорные основные законы сначала познания, потом воли. Метод для нахождения этого пути может быть лишь таким, который уже имел место в развитии трех общих логических аксиом. Подобно тому как закон тождества через логическую функцию противоположения приводит к закону противоречия, а потом оба вместе через имманентную же мышлению функцию связи и отношения — к закону основания; точно также всякий тезис, установленный в дальнейшем развитии мышления, необходимо ведет к своему антитезису, а в связи с этим к синтезу. Так как синтез может рассматриваться как вновь установленный тезис, то в нем повторится тот же самый процесс, и так до тех пор, пока, наконец, движение, предначертанное движением обоих членов первого синтеза, через разнообразные определения «не-я» опять не возвратится к «я», как к первоначально определяющему.

2. Если онтологический метод направлялся на то, чтобы найти понятие, которое *основывалось бы на самом себе*, то панлогический желал открыть *саморазвивающееся понятие*, которое не только было бы интуитивно достоверно и поэтому не нуждалось бы ни в каком доказательстве, но которое также производило бы другие понятия по имманентной ему необходимости развития. Представляя собой дальнейшее развитие онтологизма, панлогизм, вместе с тем, соединяет в себе основные мысли платоновской диалектики с онтологизмом. Платоновская диалектика уже признавала саморазвитие мысли. Особенно Платон указывал на то, что мышление через присущую ему силу отрицания способно из данных понятий производить новые. К этому панлогизм прибавляет лишь дальнейшее определение, именно, что синтез такого вновь полученного понятия с первоначальным дает *третье* понятие, с которым может, в свою очередь, повториться подобный же процесс. Из онтологизма же панлогизм заимствует постулат, что первоначальное понятие должно непосредственно через самого себя быть достоверным.

Таким образом, получается сама собой предпосылка *саморазвития* понятий: при помощи ее панлогизм рассчитывает уничтожить ту пропасть, которая возникла при проведении онтологического принципа между необходимо мыслимым и эмпирической действительностью. Пытаясь доказать, что эмпирические понятия сами являются необходимы-

ми продуктами развития первоначальных необходимых понятий, панлогизм перебрасывает мост через эту пропасть.

Философия Фихте, конечно, отнюдь не проводит панлогизма вполне строго. В двояком отношении в ней допущена непоследовательность. Во-первых, индивидуальное самосознание, будучи, правда, необходимой предпосылкой всякого развитня мысли, однако, может служить лишь частным исходным пунктом. Поэтому оно, со своей стороны, нуждается в общей основе, которая, раз она должна служить основанием не просто субъективного образования понятий, но объективной закономерности, должна быть *сознанием вообще*, и, следовательно, так как такое общее сознание содержит субъект и объект в полном единстве, *бытием вообще* или *чистым бытием*. Во-вторых, три логические аксиомы тождества, противоречия и основания, хотя и вполне очевидны, не должны, раз саморазвитие мысли исходит из единого основного понятия, устанавливаться как независимо существующие друг от друга, но они сами должны возникать в указанном имманентном саморазвитии понятия. Таким образом, следует показать, что каждое понятие само по себе заключает в себе свое противоположное, а также, поэтому, свое единство с ним, и что, следовательно, тезис, антитезис и синтез, хотя они и могут в нашем мышлении выступать обособленно, сами по себе уже первоначально имманентны понятию. Так как, далее, это имеет силу для всего процесса развития понятий, то саморазвитие мышления должно быть ничем иным, как раскрытием единого бытия. Из этой предпосылки необходимо следует постулат *единства мышления и бытия*: только в субъективном мышлении, представляющем собой последовательную реконструкцию бытия, эти оба члена, мышление и бытие, отделяются друг от друга; в действительности же они вполне тождественны.

3. Этот постулат «единства мышления и бытия» прежде всего выдвинул Шеллинг в своей «Системе тождества», завершившей его разнообразные конструкции натурфилософии. Однако, у него диалектический метод вырождается в произвольную игру аналогиями, вследствие чего его система тождества, подобно предшествующим его изложениям натурфилософии, приобретает характер фантастической поэтической постройки, оказавшей лишь мимолетное воздействие на свое время. Гегель, опираясь на принципы философии тождества, впервые пытался провести панлогизм при помощи строгого метода. Самосознание, иг-

равшее у Фихте роль основного принципа, он заменяет *бытием*. Это был такой же шаг вперед внутри панлогизма, какой внутри онтологизма сделал Спиноза по отношению к Декарту, признав само по себе очевидным не положение «cogito, ergo sum», а понятие *субстанции*. Имея основу в общем понятии бытия, саморазвитие мысли в состоянии далеко расширить свою область, оно находит применение уже не только по отношению к всеобщим основным законам познания и воли, но также и по отношению ко всему царству движущегося в понятиях мышления, от самых абстрактных до самых конкретных форм понятия. С этой точки зрения существует только *единая* философия, которая состоит в систематическом саморазвитии мышления от бытия и вновь к бытию. Логика, натурфилософия, философия права, эстетика и т. п. — лишь случайные вырезки из этого в себе замкнутого кольца, выделяемые только ради практических соображений. Гегель усовершенствовал и метод саморазвития понятия, пытаясь открыть сначала в понятии бытия «coincidentia oppositorum»*, а потом перенести его и на все другие ступени развития понятия. *Чистое бытие* — совершенно пустое понятие и, как таковое, вместе с тем, тождественно со своей противоположностью, *ничто*. Но бытие и не-бытие, будучи и тождественными и противоположными друг другу, непрерывно переходят одно в другое и потому тождественны с понятием, содержащим зараз их обоих, с *возникновением*, в котором может повториться подобный же процесс саморазвития. Так как в этом процессе самодвижения мышления бытие раскрывается во всем разнообразии своего содержания, образующего цельное неделимое единство, то, вместе с этим, становится совершенно неосновательным различение между *явлением* и *бытием*, — различение, которое играло такую большую роль в онтологической метафизике при разграничении адекватного и неадекватного познания, спутанного и ясного представления и которое принимал еще и Кант в своей критической системе, обнаружив этим ясно родство с древним рационализмом. Явление — само бытие в разнообразии его частных определений; развитие мира явлений — раскрытие бытия во всей полноте его конкретного содержания. Вместе с этим, Гегель совершенно устраняет идею трансцендентного мира, господству-

* Совпадение противоположностей (*лат.*).

ющую во всех более ранних формах рационализма. Чувственный эмпирический мир — единственно действительный мир. Только, конечно, по мнению Гегеля, истинная сущность вещей — не непосредственное содержание чувственного ощущения, но содержание действительности, схваченное в понятиях, понятое как разумное.

4. В действительности, как показала детальная разработка системы, панлогический метод совершенно неспособен выполнить предъявляемые к нему требования. Оказалось невозможным провести хотя бы с приблизительной полнотой саморазвитие мышления, на деле неимманентное понятиям. Уже внутри области самых общих понятий и еще в большей степени при конкретных конструкциях панлогический метод неизбежно должен был пользоваться для своих целей преднамеренными уловками и даже иногда произвольными трихотомиями понятий. Таким образом, существенный результат панлогизма, в конце концов, сводится только к учению о тождестве мышления и бытия, а также явления и бытия. Содержание этого учения, если его обособить от диалектического метода, очевидно, означает *полное признание эмпирической действительности.* Таким образом, панлогизм в действительности представляет собой направление, которое по содержанию *эмпирично*, по методу *априористично*. Так как, однако, панлогический априорный метод, в конце концов, является произвольным, ни в каком случае не имманентным понятиям, то проведенная по нему система фактически *априористична*: она, хотя и дает часто опытным фактам остроумное объяснение, однако, все-таки подчиняет их внешнему искусственному схематизму, вредному для свободного движения мышления, — движения, действительно адекватного предмету.

Такая неудача, постигшая панлогический метод, — необходимый результат его формального характера. Вследствие этого исходные понятия системы, «я» и «не-я», бытие, не-бытие и возникновение, вполне бессодержательны, а потому содержание к ним может входить только извне. При саморазвитии мышления «я» производит все основные законы познания и воли, а «чистое бытие» — все возможные конкретные определения бытия только через то, что они последовательно сами привносятся в понятия. Естественно, все это содержание могло браться только извне, из конкретного опыта. В действительности, таким образом, панлогическая система не является саморазвитием понятия; она насильственно вдвига-

ет богатое содержание опыта в рамки понятий, причем пользуется логическими категориями антитезиса и синтеза, беспощадно разрушая действительную связь фактов.

5. Хотя метод панлогизма оказался неудачным, однако, следует еще рассмотреть независимое от последнего содержание системы. Так как оно, по Гегелю, должно представлять собой конкретное опытное содержание во всей его полноте, то здесь рационализм, достигнув высшего пункта своего развития, переходит в эмпиризм. Этот необходимый результат — фактическое свидетельство недостаточности рационалистического направления вообще. Принцип чистого мышления или приводит к трансцендентному бытию, заключающемуся просто в понятии, — бытию, между которым и эмпирической действительностью нет ничего общего: такое абсолютное понятие, основывающееся на самом себе, дает *онтологизм*; или он ведет к насильственному подведению эмпирической действительности под навязанный ей схематизм понятий: к этому пришел *панлогизм* со своей абсолютною саморазвивающейся идеей. Однако, в цели, которую ставит себе панлогизм, все же сказывается признание, что последняя задача философии — понять действительность, данную в опыте. Он пытается только выполнить эту задачу не надлежащими средствами, определяя не методы мышления по фактам, но, наоборот, располагая факты по одному и тому же методу, который он произвольно навязывал совершенно различным явлениям. Вследствие этого панлогическое философское направление, естественно, должно было встать в противоречие с отдельными научными дисциплинами по мере того, как в них более глубокое проникновение в объективную связь фактов показала недостаточность шаблонного обсуждения посредством диалектических трихотомий. Прежде всего естественная наука объявила войну панлогизму, потом постепенно от него отпали исторические науки, усвоив себе из него в частностях некоторые плодотворные взгляды.

6. С падением панлогического направления сам рационализм вполне не исчез. Но где он зарождался, так он выступал большей частью в древних формах онтологизма или априоризма. Так, *Гербарт* в своей метафизике сделал решительную попытку, исходя из понятия абсолютно простого, построить онтологическую систему, в которой он это понятие провел точнее, чем Лейбниц, заменив в то же время телеологический способ исследования последнего строго причинным. С другой стороны,

Шопенгауэр попытался установить аналогичную спинозовой, универсальную идею единства на основах понятия воли Канта, как вещи в себе, и выявить, вместе с тем, опираясь на априоризм платоновского учения об идеях, связь между трансцендентным понятием воли и миром явлений. Эти и другие подобные попытки, однако, разбились о те же самые препятствия, на которые натолкнулись рационалистические направления в их более ранних формах. Гербарт должен был для перехода от своего чистого понятия бытия к миру явлений ввести ряд произвольных вспомогательных допущений, не обладающих необходимостью и, строго говоря, не допускающих эмпирического обоснования; у Шопенгауэра в фантастических концепциях, особенно его натурфилософии и эстетики, повторился, если возможно, еще в большей степени логический произвол априоризма прежних времен. В противоположность этим новым реставрационным попыткам *третье* гносеологическое направление, *критицизм*, сохраняет свое господство вплоть до наших дней.

Литература. Платон. Протагор, 332. Софист, 254 и сл. (примеры антитез в диалектике понятий). Фихте. О понятии наукоучения или так называемой философии. Основы общего наукоучения. Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности; а также первое и второе введение в науко учение. 1797. (В более поздних изложениях 1801 и 1804 годов понятие «я» расширяется уже до понятия абсолютного бытия). Шеллинг. Об отношении реального и идеального в природе. Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801. Гегель. Наука логики. Энциклопедия философских наук. (Логика — строго умозрительное проведение метода; в философии духа очень заметно насильственное приспособление к фактам действительности; в натурфилософии Гегель идет по следам Шеллинга). Новейшие системы онтологического и априорного направлений, враждебно относящиеся к панлогизму: Herbart. Metaphysik, 2 Thl., особенно отдел 1 u. 2. 1829. Шопенгауэр. Мир как воля и представление.

В. Критицизм

§ 36. Отрицательный критицизм или скептицизм.

1. Под именем «критицизма» следует здесь понимать все те философские направления, которые, относясь с сомнением к проблемам познания и попыткам их разрешения, критически их исследуют и при таком исследовании стремятся избегать предпосылок, не поддающихся критическому обсуждению и оказавшихся годными лишь вследствие того, что они

не встречают возражений. Поэтому общая точка зрения критицизма — точка зрения исследования способности по знания и его источников, — исследования, по возможности свободного от предпосылок. В этом стремлении к полному беспристрастию и справедливому взвешиванию доводов за и против различных мнений критицизм одинаково нейтрально относится к двум противоположным направлениям, эмпиризму и рационализму, между тем как сами эти направления покоятся на том, что принимают на веру известные положения, возникающие, разумеется, под влиянием опытных фактов. Критицизм считает прежде всего необходимым исследовать правомерность таких положений; при этом для него открывается возможность или одновременно отклонить притязания обоих направлений, или примирить их, склоняясь в известных вопросах к эмпиризму, в других — к рационализму. По этому отношению к другим направлениям, смотря по обстоятельствам, более отрицательному или более положительному, в критицизме можно различать *две* формы: *отрицательный критицизм* или *скептицизм* и *положительный критицизм* или *критицизм в собственном смысле слова.*

2. Между обоими направлениями отрицательное, *скептицизм*, — более древнее. Сверх этого, среди всех гносеологических направлений скептицизм раньше получил свою окончательную форму: уже в античной философии он достиг той точки зрения, за пределы которой он не мог уже перешагнуть, ибо это — точка зрения абсолютного сомнения ко всем источникам познания и ко всякой деятельности разума. Однако, рядом со скептицизмом в его законченной форме выступает скептическое направление в более умеренной форме: новейший скептицизм, обыкновенно играющий в руку других определенных направлений. Таким образом, скептицизм нового времени является или в форме одностороннего скептицизма эмпирического или рационалистического, причем первый оспаривает достоверность априорных методов познания, второй — достоверность опыта, или в форме критического скептицизма, отрицание которого не направляется односторонне против каких-либо определенных положительных доводов. Это историческое замечание, свидетельствующее, что скептицизм до известной степени развивается в направлении, противоположном развитию прочих течений, доказывает только, что известный эмпирический закон, по которому легче оспаривать, чем доказывать, имеет значение также и для общей истории разви-

тия философских проблем. Рядом с этим следует, однако, заметить, что остроумие, с которым древние скептики выдвинули свое сомнение, не только принадлежит к удивительнейшим проявлениям человеческого мышления, но помимо этого вообще является могущественным вспомогательным средством философского познания благодаря противодействию, оказываемому скепсисом другим направлениям.

3. Первые зародыши скептицизма, приведшие к выработке адекватного ему метода, встречаются у элеатов и в школе Гераклита. Указывая на элеата *Зенона*, как на изобретателя диалектики, Аристотель уже оттенил, вместе с тем, высокое значение скептического направления для методического логического воспитания мышления. В действительности очень важно, что со скептицизмом вообще для нас в первый раз выступает резко очерченный логический метод. Как у Зенона, так и у *Кратила*, развившего скептицизм, в зародыше находившегося в гераклитовской философии, он состоит в существенных чертах в разложении понятий на противоречащие друг другу признаки, откуда потом делается заключение к несостоятельности самих понятий. Так, Зенон разлагает понятие движения на геометрические места, пробегаемые телом при своем движении, и на времена, в течение которых тело при своем непрерывном движении остается в каждом пункте; Кратил разлагает понятие течения на течение, как целое, мыслимое неизменным, и на непрерывно изменяющиеся частицы воды. Из противоречия обоих факторов понятия потом делают заключение к неосновательности этого последнего; понятие движения уничтожает само себя потому, что движущееся тело ни в каком из пройденных мест не остается в течение какого-либо заметного промежутка времени; понятие течения — потому, что оно при беспрерывном изменении всех своих частей никогда не остается одним и тем же.

4. Таким образом, это самое раннее скептическое движение состоит в диалектике понятий, которая действует в интересах *априористического* направления, ополчаясь против понятий, почерпнутых из опыта; наоборот, скептицизм, выступивший в *софистике* и будучи направленным против конструкций предшествовавшей натурфилософии, имеет эмпирический характер. *Протагор* и *Горгий*, оспаривая возможность общезначимых понятий, ссылаются преимущественно на изменчивость чувственного восприятия, на субъективные различия человеческих представлений и мнений.

Обе тенденции потом объединяются в позднее выступившем скепти-

цизме *Пиррона* и его последователей. Судя по аргументам этих скептиков, собранным более поздним последователем их учения, *Секстом Эмпириком* (в III веке после Р. Х.), их главные доводы в пользу скептицизма, с одной стороны, — противоречивые показания различных чувств и, с другой, — неприменимость самого общего понятия естественно-научного объяснения, причины. «Если мед кажется желтым на глаз и сладким на вкус, то которое из этих свойств должно быть действительным свойством самой вещи?» Далее: «если из двух вещей, А и В, А является раньше В, то как она может быть причиной последней, ибо причина без своего действия не существует? Если А и В одновременны, то по какому признаку я могу решить, что А — причина В, а не наоборот? Таким образом, как бы ни представляли себе отношение между А и В, ни в каком случае нельзя его мыслить необходимым, причинным». Итак, этот ранний скептицизм уже направляется против того понятия, которое и в новейшее время сделалось преимущественно мишенью для эмпирической критики. Но сомнение Пиррона одновременно касается и чувственного опыта, поэтому его результат — уничтожение истины вообще. Однако, для самих пирронцев — и в этом отношении они служат образом позднейших скептических направлений — теоретическое сомнение очень часто является только средством выдвинуть практическую необходимость *веры*. Так, Пиррон рекомендовал своим ученикам почитать богов; Тимону же приписывается суждение, что повсюду, где речь идет о практических вопросах, полезно следовать общему мнению.

5. Пирроновский скепсис является кульминационным пунктом в развитии этого направления; до этого пункта позднее редко поднимались. Радикальное сомнение, одновременно направленное против опыта и мышления, сомнение, аналогичное тому, какое высказывали Пиррон и его школа, встречается в последующие времена обыкновенно только как дополнение мистико-религиозного направления, которое, с одной стороны, с целью доказать необходимость веры, выдвигает обманчивость знания, с другой стороны, с целью оправдать противоречивость религиозных догм, пытается доказать противоречивый характер знания. В этом смысле уже в схоластическом номинализме скептицизм выступил на помощь религиозной мистике; из подобных же мотивов обратились к скептицизму позднее *Блез Паскаль* и *Пьер Бейль* (в XVII в.) и еще позднее (в XVIII в.) *И. Г. Гаманн*. При этом только отдельные мыслители выдвигают

сомнение, направленное как против опыта, так и против мышления; целые же школы со времени пирронизма не являются более носителями такого радикального скепсиса, — знак того, что скептицизм уже в древности переступил свой кульмиинационный пункт; поэтому принципиально новое время едва ли могло прибавить что-нибудь существенно новое к аргументам старых скептиков.

6. В новейшей философии чаще выступает *односторонний* скептицизм, однако, всегда в лице отдельных мыслителей и не в форме законченной системы; он или, подобно сомнению *Декарта*, в интересах априоризма направляется против непосредственной достоверности чувственного познания, или, подобно скептицизму *Давида Юма*, пытается обосновать точку зрения чистого эмпиризма путем сведения известных общих понятий — как-то субстанции, причины — к соответствующим им данным ощущения. Если Юм сказал о картезианском сомнении, что его, насколько возможно, быстро картезианцы устраняют, ища убежища в признании известных незыблемых понятий, то mutatis mutandis* то же можно утверждать и об его собственном так же, как и о всяком одностороннем скепсисе просто потому, что односторонний скептицизм не был бы односторонен, если бы не признавал неоспоримыми какие-либо предпосылки; к таким предпосылкам у Юма относятся, например, постоянство определенных ассоциаций, которые в основе играют у него ту же роль, какую играют у других понятия субстанции и причинности, и «вера» в существование внешнего мира, отличающаяся от признания достоверности его существования у других мыслителей только на словах, а не по применению. Поэтому односторонний скептицизм — уже более не скептицизм в собственном смысле слова; он образует только вспомогательное средство для рационализма или эмпиризма. Очевидно, им тем чаще пользуются, чем последовательнее какое-нибудь из указанных направлений пытается провести свое мировоззрение и, следовательно, отклонить притязания противоположного направления. Вместе с тем, через эти положительные цели односторонний скептицизм уже приближается к *положительной* форме критицизма.

* С соответствующими изменениями (*лат.*).

Литература. Секст Эмпирик. Книги Пирроновых положений. (Über die Anfangt der Skepsis vgl. a. Natorp. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterhum, 1884). Блез Паскаль. Мысли. Пьер Бейль. Исторический и критический словарь, статья «Пиррон».

§ 37. Позитивный критицизм или критицизм в собственном смысле слова. 1. Критицизм, как и всякое основное направление философской мысли, отнюдь не является внезапно, и возникновение его нельзя исключительно связать с философией, носящей специальное название *критической*, т. е. с кантовой. Наоборот, критицизм Канта, с одной стороны, — заключительный пункт движения, возникшего задолго до него, с другой, он — исходный пункт начавшегося от него развития, которое частью принадлежит настоящему, а не истории, частью же — будущему. *Критична* в известной мере всякая теория познания, иначе она не была бы рассудочной наукой, которая, в качестве таковой, должна стремиться к разграничению друг от друга истины и заблуждения. Точка зрения положительного критицизма прежде всего в существенных чертах была подготовлена в направлениях одностороннего скептицизма в тех его формах, в которых выдвинула его новая философия со времени Декарта. Тем не менее, за *Кантом* остается заслуга, что он, дав имя целому направлению, первый вполне сознательно понял его значение и ясно формулировал проблемы, в разрешении которых и состоит критическая задача теории познания.

2. Эти проблемы критической теории познания прямо вытекают из беспристрастного и свободного от предвзятых мнений положения, которое она стремится занять по отношению притязаний как эмпиризма, так и рационализма. Эти проблемы можно свести к *трем* основным вопросам: 1) Что в нашем познании *дается эмпирически*, и что возникает из наших априорных *функций познания*? 2) Как соотносятся функции познания с эмпирически данным материалом в каждом *действительном познании*? 3) Каковы *границы нашего познания* сообразно с общими условиями познания, лежащими как в нас, так и вне нас.

3. *Первый* из этих вопросов Кант разрешает в том смысле, что *материя ощущения* — данное, поэтому случайное для нашего познания, эмпирически обусловленное; общие же *формы созерцаний* и *понятий*, дающие *порядок ощущениям*, — априорные функции, поэтому необходи-

мо применяемые при каждом частном познании, или «трансцендентальные» (т. е. выходящие за границы эмпирического содержания познания). К *созерцательным* формам, по Канту, принадлежат *пространство* и *время*, из которых последнее имеет более общее значение, так как оно, будучи формой «внутреннего» чувства, привходит ко всему содержанию нашего сознания; пространство же — форма, в которой дается порядок только ощущениям внешних чувств. *Формы понятий* — коренные понятия нашего рассудка, *категории*, — как-то количество, качество, субстанция, причинность и т. д.; эти категории мы с такой же необходимостью, как и созерцательные формы, применяем ко всему мыслимому и поэтому должны признать их за априорные трансцендентальные функции нашего познания.

4. *Второй* вопрос Кант разрешает в том смысле, что для деятельности функций познания всегда требуется наличность *содержания* познания, материи ощущений. Таким образом, не существует пустых форм познания, как не существует и бесформенного материала, ощущения, не подведенного под какую-либо форму созерцания или понятия. Поэтому для каждого действительного познания требуются материал и форма: первый должен быть нам дан эмпирически, последняя есть формирующая его, априорная трансцендентальная функция познания. Эта функция, в свою очередь, *двоякого* рода: *созерцательная*, которая всегда должна быть в форме времени, как в более общей форме созерцания, и *логическая*, которая состоит в подведении содержания познания под категории, вступающие в деятельность при объективно данных условиях. Так, мы подводим, например, воспринимаемый предмет одновременно под понятия реальности, поскольку мы воспринимаем его, как действительно существующий, субстанции, поскольку мы воспринимаем его, как относительно постоянный, и, смотря по обстоятельствам, причинности или взаимодействия, поскольку мы его ставим в отношение с другими предметами, и т. д. Но во всех этих случаях подведение под категорию совершается только под условием, что предмет, вместе с тем, понимается в определенной *временной* форме. Так, мы можем понять предмет, как *реальный*, только под тем условием, что он представляет собой определенное *содержание во времени*; как *субстанцию* только тогда, когда он *устойчив во времени*; как *причину* каких-либо других явлений при условии, что они *во времени следуют* за ним; как стоящий во *взаи-*

модействии с другими предметами только тогда, когда они *одновременно* существуют с ним, и т. д. Таким образом, каждый отдельный акт познания слагается из деятельности двух функций, *созерцательной* и *логической*; помимо материи ощущения он предполагает определенные категории, под которые он подводится, и определенные формы времени, *схемы времени*, соответствующие категориям.

5. Разрешение *третьего* вопроса критической теории познания с чисто теоретической стороны непосредственно вытекает из ответа, данного на второй вопрос. Если бы наше познание состояло только из *понятий*, а не из понятий и созерцаний вместе, то было бы вполне допустимо, что категории, под которые мы подводим содержание опыта, могут также доставлять познание, выходящее за границы опыта, следовательно, *неэмпирическое*, *трансцендентное*. Но мышление в понятиях всегда, вместе с тем, созерцательно, поскольку оно предполагает созерцательную форму времени, в схемах которого должны иаходиться категории и соответствующие им основные законы познания; поэтому *всякое познание ограничивается опытом*. Следовательно, трансцендентные идеи души, мира и Бога непознаваемы; теоретические доказательства бессмертия души, за и против бесконечности мира, за и против начала мира из свободной причинности, доказательства бытия Бога — неосновательны. При этом следует заметить, что наш разум, который, как *способность умозаключения*, не просто выводит из определенных условий обусловленное, но пытается также подняться от данного обусловленного к его условиям, должен вследствие этой своей природы во всех областях знания достигать идеи *последнего условия* или *просто безусловного*. Это безусловное, однако, — постулат без всякого действительного содержания: оно — *идея разума*, а не *рассудочное понятие* при том условии, если мы вместе с Кантом, в противоположность разуму, как способности умозаключения, определяем рассудок, как способность создавать понятия, и видим согласно с ним сущность идей, понимая это слово в платоновском смысле, в установлении таких постулатов как последних условий. Тогда, действительно, идеи возможны в троякой форме: во-первых, как последнее условие единства *внутреннего* опыта; во-вторых, как условие единства *внешнего* опыта или причинного ряда событий, и, в третьих, как условие *последнего основания* бытия и мышления вообще. Эти три идеи — *души*, *вселенной* или причинного возникновения ее и *Бога*

ложно делаются объектами трех областей знания: рациональной психологии, космологии и теологии, между тем как в действительности они лежат по ту сторону опыта и поэтому не подлежат теоретическому познанию.

6. Так как вышеупомянутые идеи — *постулаты* разума, то, очевидно, в *практической* области они опять приобретают то значение, которое утрачивают в теоретической. Теоретическое указание на последние условия, предшествовавшие опыту, Кант видит также и в том, что в материи ощущения нам *дан* материал опыта, и это предполагает существование «вещей в себе», т. е. опять-таки последних постулатов безусловного, которые в мышлении должно присоединять к опыту, хотя по своему содержанию они недоступны для нашего познания. Но, как практические постулаты, такие идеи приобретают свою истину через то, что наша *воля*, которая, будучи чистой волевой способностью, не подчинена формам созерцания и понятия, в себе самой заключает через посредство нравственного закона, имеющего значение в человеческой совести, *свободную*, следовательно, безусловную причинность. Эта постулируемая свобода воли подтверждает также реальность двух других идей разума: души, как неизменной субстанции, и Бога, как морального законодателя, ибо нравственный закон требует, во-первых, безграничного простора для самосовершенствования человека, необходимого в интересах совершенного выполнения этого закона, и, во-вторых, личного законодателя. Таким образом, кантовская теория познания дополняется его *этикой*, требованиями, выдвинутыми ею, *свободы воли, бессмертия души* и *бытия Бога*. Но само теоретическое познание, по мнению Канта, только *указывает* на эти идеи, с одной стороны, через «вещь в себе», предполагаемую для каждого эмпирического предмета, с другой стороны, через идеи, необходимо возникающие в результате деятельности разума. Мораль же дает *доказательство* их реальности.

7. Великая заслуга Канта состоит в ясной формулировке основных проблем критической теории познания, но его разрешение этих проблем нельзя считать окончательным. Как бы бесплодны ни были попытки следующих за Кантом панлогических систем в построении основательной теории познания, они, без сомнения, были правы, упрекая Канта в том, что его критическая философия раздробила нераздельные функции познания на множество особенных деятельностей, выведенных не из при-

роды мышления и его законов, а случайно выхваченных из опыта; а также и в том, что он допустил несогласную с нераздельной природой духа резкую границу между теоретической и практической философией, между областями познания и воли.

В действительности, с какой бы стороны ни подвергнуть критическому исследованию критицизм Канта, его учение вызывает серьезные возражения, а в некоторых случаях прямо бросается в глаза произвольность его утверждений. Более строгое отношение к психологической природе процессов представления уже не позволяет нам понимать пространство и время, как первоначально обособленные или в действительности некогда существовавшие изолировано от материала формы, которые приводят в порядок ощущения и которые извне привходят к последним; мы требуем, чтобы было показано взаимное отношение этих форм друг к другу и к содержанию ощущений. Конечно, нельзя также ожидать, чтобы время сохранило тот же исключительный вид общей схемы категорий. Далее, внешняя архитектоника, которой категории приведены в порядок и поставлены в отношение к логическим формам суждения, дает лишь видимость систематического выведения категорий из законов мышления. Что такового в действительности нет, это ясно обнаруживается в неправильных переходах между главными категориями и в незначительной ценности второстепенных категорий, ценности, граничащей с отсутствием всякого значения. В такой же мере возбуждает сильнейшее сомнение заключение от ощущения к «вещи в себе» и связь, в которую эта «вещь в себе» ставится с идеями безусловного, добытыми совершенно иным путем. Нельзя понять, как факт, что ощущения нам *даны*, должен свидетельствовать о существовании действительности, независимой от нас, если мы заранее не признаем, что ощущения нам даются через какую-нибудь вещь, лежащую вне нашего сознания, если, следовательно, мы не предположим доказываемое уже доказанным. Еще менее можно открыть какое-либо отношение этого мнимого требования вещи в себе к постулатам, установленным в трансцендентных идеях, если не видеть основание к этому в пользовании обоими для общей цели, именно для разграничения мира *бытия* от мира *явлений*. Это разграничение в кантовской теории познания принято без достаточного основания, так как оно не имеет ничего общего с различием формы и материала познания. В пользовании этим различием в указанном смысле, очевидно, Кантом

руководило только желание уже в теоретической области подготовить тот шаг, который он позднее желал сделать при переходе в практическую философию. Однако, ему удалось достигнуть соединения обеих областей, теоретической и практической, в конце концов, только через то, что он повторил в обратном направлении тот самый переход, который сделал от явления к бытию. При переходе от явления к бытию ощущение дает основание заключать от мира явлений к трансцендентному бытию, здесь, наоборот, воля, будучи сама трансцендентным бытием, в волевом акте вступает в мир явлений. При этом «вещь в себе» из произвольного понятия вполне превращается в мистическую идею, которая не только напоминает платоновские идеи, но приближается уже к неоплатоновским представлениям об эманации.

Критицизм — самое юное из гносеологических направлений. Форма, полученная им в кантовской философии, не может быть окончательной; это тем более понятно, что кантовская философия не только является первой систематически проведенной попыткой подобного рода, но находится помимо этого, очевидно, под влияниями, которые сами по себе чужды теории познания: эти влияния исходили частью из более раннего рационализма, частью прямо из теологии того времени.

Литература. К а н т. Критика чистого разума. 1 изд. 1781, 2 (во многих пунктах измененное и снабженное характерными замечаниями против Беркли) изд. 1787. Пролегомены ко всякой будущей метафизике. Относительно практической философии см. помимо этого этические и религиозно-философские сочинения Канта (ср. ниже § 48).

II. Метафизические направления

§ 38. Три основные метафизические направления. 1. Гносеологическое и метафизическое направления не стоят друг к другу в таком прямом отношении, чтобы определенной теории познания соответствовало определенное миросозерцание. Однако, общий характер метафизической системы уже обычно заранее предначертывается гносеологическими взглядами автора. Так, существуют гносеологические направления, исключающие вообще даже самую постановку мета-

физических вопросов, например, скептицизм и чистый эмпиризм; последний в том случае, если он остается вполне верен самому себе. Существуют также другие направления, которые находятся во внутреннем родстве с известными метафизическими системами: например, сенсуализм с материализмом, субъективизм с идеализмом. В иных же случаях, хотя характер теории познания и определяет метафизические взгляды, однако, в свою очередь, теория познания очень часто испытывает влияние со стороны тех самых метафизических воззрений, которым служит в качестве основы; наконец, иногда между обеими областями устанавливается такое тесное соотношение, что едва ли можно решить, где лежит исходный пункт целого направления; остается несомненным лишь то, что гносеологическое направление способствует выработке определенного метафизического миросозерцания, и наоборот.

2. Вследствие отрицательного положения, занимаемого некоторыми направлениями, скептицизмом и чистым эмпиризмом, по отношению к метафизическим проблемам, метафизика безусловно занимает второстепенное по сравнению с теорией познания положение потому, что нет ни одной философской системы, которая бы не заключала какой-либо теории познания, наоборот, существуют философские системы, которые намеренно исключают метафизику. Однако, метафизика под влиянием *двух* факторов всегда вновь и вновь пытается выдвинуться на сцену. Первый фактор кроется в общем философском стремлении к законченному миросозерцанию; второй — в разнообразных гипотетических построениях, предпринимаемых уже в отдельных эмпирических дисциплинах с целью, насколько возможно, полнее понять факты. Эти оба корня метафизики, философский и эмпирический, большей частью так тесно переплетаются друг с другом, что их трудно обособить один от другого, и это тем более, что философия и частные эмпирические дисциплины первоначально еще сливались друг с другом. Поэтому, принимая с самого начала известные метафизические взгляды, отдельные эмпирические науки переносят их опять на философию; таким образом, в общих миросозерцаниях преимущественно играет роль взаимодействие науки и философии, благодаря которому в общем метафизические системы являются верным изображением научного движения мысли, хотя в них нередко развивается до ясных различий или даже до противоположностей то, что в развитии прочих наук отчасти сливается. Для оценки значения метафи-

зических взглядов в ходе общего развития научного мышления, впрочем, очень важно заметить, что антиметафизические направления, или намеренно отрицающие возможность теоретического познания вообще, или, по крайней мере, отказывающиеся от всех принципов, выходящих за область частных дисциплин, вообще получили свое происхождение только в философии и через нее уже оказывали известное влияние на отдельные науки, не достигая в них самих никогда продолжительного господства. Если бы поэтому метафизика и исчезла даже когда-нибудь из философии, то она вновь, вероятно, появилась бы в ней через посредство положительных наук. Это явление свидетельствует, что наука не может обойтись без известных последних принципов, под которые она подводит фактический материал своих исследований, и что такие принципы всегда содержат гипотетические и постольку, вместе с тем, метафизические элементы.

3. В действительности фундаментальные понятия, над определением которых с древних времен трудится метафизика, возникли уже внутри обычного житейского опыта, и отсюда сначала проникли в философию, а затем в частные научные дисциплины. Таких фундаментальных понятий — *три*; они уже потому играют выдающуюся роль, что все прочие общие принципы каким-либо образом зависят от них, и они поэтому преимущественно и налагают свой отпечаток на общее миросозерцание. Эти понятия — понятия *субстанции, материи* и *души*. Если их наименования частью и возникли сначала в науке, то сами понятия зародились до появления науки. Уже мифологическое мышление, переступив примитивную ступень, на которой оно схватывало только отдельные явления, достигло идеи единства мира, принципа, выражающего связь явлений, хотя этот принцип здесь, конечно, еще представлялся в какой-либо чувственно-созерцательной форме. Философия преобразует потом эту идею в понятие субстанционального основания вещей, в каковом преобразовании она руководится частью общими интеллектуальными и этическими требованиями, частью эмпирическими основаниями. В такой же мере понятия материи и души уже были подготовлены преднаучным и мифологическим мышлением. Потом они были перенесены в науку и этой последней обычно ставились в соотношение с независимо от них возникшим понятием субстанции. С этого времени метафизическая конструкция понятий как в философии, так и в отдельных науках

вращается в существенных чертах вокруг этих трех основных понятий, в которых находят свое выражение три самые общие идеи, выдвигаемые изучением мира явлений: идея универсального единства мира, идея субстрата телесного мира и идея последнего основания духовных процессов, которые человек частью находит в самом себе, частью открывает в поступках других ему подобных существ. Эти три основные понятия с самого начала носят гипотетический и, следовательно, чрезвычайно изменчивый характер. На мифологической ступени мышления характер указанных понятий можно видеть в изменчивых фантастических представлениях, в которые они воплощаются. В научном мышлении такое непостоянство обнаруживается преимущественно в изменяющихся отношениях трех указанных понятий друг к другу. Но так как эти понятия, в собственном и самом тесном смысле слова, — *метафизичны*: они прямо возникают из стремления понять мир в единстве и сообщают свое направление всем другим конструкциям, служащим той же тенденции, то всякая метафизика необходимо гипотетична и, наоборот, всякая *объяснительная гипотеза*, т. е. гипотеза, не являющаяся простым предположением факта, который может быть доказан эмпирически, метафизична и ведет всегда в последней инстанции к одному из трех основных гипотетических понятий, к субстанции, материи или душе.

4. Различие основных метафизических направлений с самого зарождения философии определяется отношением, в котором стоят два более специальные из указанных понятий, непосредственно примыкающие к опыту, материя и душа, к более общему, субстанции. Из трех таких возможных основных отношений возникли, таким образом, *три самые общие миросозерцания*, между которыми возможны, в свою очередь переходы. Если материя, мыслимая как основа телесного мира, вместе с тем, принимается за *общую* субстанцию, то возникает *материализм*. Если, наоборот, духовное или в форме индивидуальной души, или в форме общего духовного принципа, мыслимого по аналогии с душевными деятельностями, делается субстанцией, то возникает *идеализм*. Наконец, при попытке удовлетворить равномерно различным сторонам действительности возникает направление, называемое вообще *реализмом*. При этом, конечно, следует принять во внимание, что эти термины получили значение, прилагаемое им в вышеприведенных определениях, большей частью в новой философии; сказанное особенно касается реализма: это

слово при его первом применении к определенному направлению средневековой схоластики употреблялось в смысле, расходящемся в существенных чертах с его настоящим применением, именно, судя по выражению «universalia sunt realia», оно характеризовало своеобразную форму идеализма (см. выше, стр. 134).

Подобно гносеологическим, метафизические направления развивались постепенно, что особенно обнаруживается из той последовательности, в которой они выступили в античной философии. Первоначально появились на сцене материалистические миросозерцания. Из них развился потом идеализм, выступивший после ряда подготовительных попыток в первый раз в платоновской философии в резко очерченной форме, сообщив свое название и более поздним направлениям подобного же рода. К идеализму, наконец, через аристотелевскую систему примыкает в существенных чертах реалистическое направление. Позднее эти направления очень часто сменяют друг друга, нередко выступая рядом и в борьбе между собой, как проявления враждующих одновременных научных течений.

А. Материализм

§ 39. Дуалистический материализм. 1. Материализмом мы называем всякое направление, которое считает материю и свойства тел, вытекающие из нее, за субстанцию вещей. Все существующее и происходящее материализм или непосредственно считает за телесное, или видит в них явления, имеющие свой источник в материальных свойствах тел. Первоначальный материализм по своему общему характеру вполне соответствует наивному эмпиризму в его первоначальной форме, которому он обыкновенно сопутствует в качестве его метафизического дополнения. Материализм и наивный эмпиризм совместно указывают на предметную форму мышления, свойственную философскому умозрению самого раннего времени. Предметы телесного мира рассматриваются ими как действительно данные, и даже, где вследствие стремления разума к единству принимается единый принцип, объединяющий разнообразие явлений, там этот последний мыслится телесным. Поэтому такой принцип в древнейшем умозрении является в форме *первовещест-*

ва; в тех же случаях, когда зарождается мысль о господстве количественных законов, эти последние облекаются в телесные формы, в правильные геометрические фигуры элементов. Собственное бытие человека по его сущности считается также телесным. Духовные процессы происходят в отдельных органах и представляют собой их деятельность. Сама душа в самых ранних учениях врачей и философов, подобно тому как и в анимистических воззрениях народной веры, вполне еще отождествляется с дыханием. Язык выражает это понимание в словах, как-то дух, anima, φυχή. Однако, противопоставляя все же духовное, как более нежную материю, телесному миру, как более грубой, этот первоначальный материализм — *дуалистичен*.

2. *Три* мотива содействовали выработке примитивного дуалистического материализма, господствующего в первоначальный период философии. *Первый* кроется в общей монистической тенденции нашего мышления, которая требует однородности вещей и выражает это требование допущением однородного первовещества или однородных основных элементов. В философии этот первый мотив ясно выступает в допущениях *единого* основного вещества у древних ионийских физиков. Сюда присоединяется в качестве *второго* мотива представление, в зародыше заключающееся в анимизме народной веры и потом впервые развитое школой врачей, представление, что душа — жизненный принцип и, следовательно, вещество, легко подвижное и потому легко движущее другие тела. Это представление обнаруживается в отождествлении души и дыхания, в сравнении ее с подвижными пылинками в солнечных лучах, — сравнение, принадлежавшее пифагорейцам по свидетельству Аристотеля, — и в некоторых воззрениях позднейших натурфилософов: в основном принципе Гераклита, огне, который представляет собой самое подвижное вещество и, вместе с тем, λόγος, разумный принцип, и в учении Демокрита, по которому душа состоит, подобно огню, из круглых весьма подвижных атомов. Наконец, в качестве *третьего* мотива, позднее всего выдвинутого в философии, выступает взгляд, развившийся внутри наивно-эмпирического направления, взгляд, что при чувственном восприятии сам объект через отделяющиеся частички переходит в воспринимающий субъект. Сводя образование чувственного восприятия к телесному процессу, эта теория сообщает примитивному материализму некоторое научное обоснование: она не останавливается на допуще-

нии, что душа — телесная субстанция, но пытается объяснить духовные процессы, из которых слагается вся душевная жизнь, посредством материальных процессов движения.

3. Все эти мотивы совместно в первый раз ясно выступают в *атомистической* метафизике. Атомистика — первая проведенная научно форма дуалистического материализма. Она в резко очерченном виде содержит три мотива, обусловившие возникновение этого направления. Атомы субстанционально вполне однородны; таким образом, здесь дается удовлетворение монистической тенденции нашего разума в тех размерах, в каких это совместимо с разнообразием явлений. Ставя духовное в связь с наиболее подвижными атомами, атомистика понимает его как движущую силу. Наконец, тождество ощущения с ощущаемым в атомистике проводится строже, чем в учении о качественно различных элементах, так как впечатления, возникающие от предметов, здесь мыслятся как полные, только уменьшенные образы самих объектов. Из связи этих трех предпосылок вытекают *два* важные для последующего времени принципа: принцип постоянства материи и принцип единства и неизменности действующих причин. Атомы не могут ни возникать, ни пропадать; толчок, от вечности распространяющийся между ними и производящий все новые и новые движения, — единственная неизменная с количественной стороны причина всех изменений. Закон «из ничего ничто не происходит» имеет значение как для субстанции, так и для смены ее состояний. Такая мысль о строгой безусловной причинности, вместе с тем, исключает всякую творческую деятельность в природе; она сводит цель к обманчивому призраку и необходимо приводить к заключению, что и духовная жизнь по своей сущности представляет собой не что иное, как механическое движение. Таким образом, все взгляды более позднего материализма уже содержатся в этой первоначальной форме сознательно выступившего материализма. Атеизм позднейших материалистов также подготовляется в воззрениях Демокрита, так как, согласно антителеологическому характеру этой философии, боги лишены влияния на ход вещей. Если Демокрит и считает еще богов за существа, находящиеся между небом и землей, то это допущение — только результат наивно-эмпирического воззрения, не умеющего еще найти иного объяснения представлений о богах, — вспомогательное средство, которое, естественно, должно было сойти со сцены, коль скоро чувственные представления подверглись более строгой критике.

4. В последующее время материалистическая атомистическая систе-а с двух сторон была оттеснена на задний план: во-первых, скептическим недоверием ко всякому космологическому умозрению возбужденным софистикой, и, во-вторых, сильнее и продолжительнее — платоновским идеализмом, исходящим от совершенно иных предпосылок и требований. К идеализму в аристотелевской системе присоединяется реалистическое направление, проявившееся особенно в естественнонаучных исследованиях, и уже в аристотелевской школе выступает очевидное предрасположение к материалистическим представлениям, которые не резко противополагаются идеализму только вследствие господства целевого принципа. Этим уже подготовляется переход к двум последним материалистическим системам античной философии: к *стоицизму* и *эпикуреизму*. Стоицизм, по своему метафизическому характеру, — телеологический и теологический материализм, который через возвращение к древним космологическим идеям своеобразно сочетал противоречащие друг другу взгляды и потому представляет собой эклектическую систему возникшую из разнородных источников. Эпикуреизм прямо возвращается к атомистике Демокрита. Однако, он смягчает строгую последовательность атомистического материализма, оставляя рядом с механической причинностью атомов свободное место в объективном мире случаю, в поступках человека — автономии воли. Таким образом, каждая из этих систем — продукт духа своего времени: хотя в общем миропонимании они склоняются к материализму, однако, они ограничивают его ради этических интересов известными условиями, в чем сказывается влияние телеологического направления аристотелевской философии. Этот характер вполне сохраняется и в последующих системах в период перехода греческой философии в христианскую. *Неоплатонизм* и *гностицизм*, хотя они и считают божество по природе чисто духовной сущностью, однако, в своем учении о последовательном ряде существ и об общении индивидуального духа с божественным в состоянии просветления сильно проникнуты материалистическими идеями, которые потом, конечно, подчиняются в них, подобно тому, как это было уже в стоицизме, телеологическому и теологическому направлениям. Этот характер материализма, вызванного не столько естественнонаучными взглядами, сколько резко проявившимися религиозными потребностями, оставил еще следы в трудах многих из древних мыслителей патристического пе-

риода, как то *Оригена*, *Тертуллиана*, деятельность которых предшествует окончательной победе платонизма внутри христианского миросозерцания. Наоборот, церковная философия более позднего времени вполне стоит под знаменем сначала платоновского идеализма, потом аристотелевского реализма. В период падения схоластики, с развитием номинализма, возрождаются опять материалистические идеи, которые, однако, оттесняются скептической тенденцией и ясно обозначенным религиозным характером этого направления.

5. *В лице новой естественной науки* материализм приобретает могущественную союзницу. Устанавливая во многих областях исследования природы механическое объяснение явлений, которое некогда представлялось идеалом демокритовской атомистике, естественная наука старается распространить механическое миропонимание на органические явления, а отсюда на феномены духовной жизни и морального мира. В философии XVII века это материалистическое течение, исходящее от естественной науки, выступило в *двух* формах. С одной стороны, возникла попытка опять возвратиться к тому древнему миросозерцанию, в котором встречались эти идеи: к демокритовской и эпикурейской системам. Так, *Гассенди* восстановил *дуалистический материализм*. С другой стороны, напрашивалась попытка построить на основании вновь добытых механических взглядов, успех которым преимущественно обеспечил Галилей, единую философскую систему. Таким образом и возникла попытка обоснования монистического материализма, предпринятая впервые *Томасом Гоббсом*.

Литература. Демокрит. Тексты. Лукреций Кар. О природе вещей, кн. 1 и 2. Плутарх. De communibus notitiis. Scripta Moralia (критика стоической философии). П. Гассенди. Свод философии Эпикура.

§ 40. Монистический материализм. 1. Как бы плодотворно ни было и для последующего времени новой естественной науки введение в нее понятия об атоме, однако, дуалистический материализм как миросозерцание не играл больше никакой сколько-нибудь значительной роли. Он был вытеснен монистическим материализмом, который несравненно больше шел навстречу стремлению нашего мышления к единству и, сверх того, находился в большем согласии с ростом изучения психических фактов. Таким образом, развиваясь не просто в противоре-

чии с одновременными идеалистическими направлениями, но находясь также в известной оппозиции к дуалистическому атомистическому материализму, монистический материализм различается от последнего преимущественно своим основным воззрением, что духовная жизнь не является свойством специфических материальных элементов, но вообще есть общее свойство материи, выступающее при определенных условиях. Помимо этого он направляется против двух дальнейших предпосылок древнего материализма: против допущения существования между атомами пустых промежуточных пространств и против объяснения чувственного восприятия через истечение от предметов их уменьшенных образов (см. стр. 274-275). Считая телесную сущность предметов за единственно данное нашему познанию, этот новый материализм должен был признать пустые промежуточные пространства за сомнительные метафизические измышления. Поэтому в XVII столетии не только у Гоббса, но также и в натурфилософии Декарта приобретает значение *корпускулярная гипотеза*. Признавая элементы материи за маленькие тельца, повсюду соприкасающиеся друг с другом и делимые до бесконечности, поборники этой гипотезы надеются, насколько возможно, избежать всяких предпосылок, оставаясь в то же время верными требованию, что материя исключительно наделена свойствами, воспринимаемыми нами в действительных вещах. Значительно позднее, именно благодаря выводам из химических законов соединения элементов в простых весовых отношениях, современный материализм победил предубеждение против атомистики.

2. Древнее учение об истечении образов от предметов, благодаря новым естественнонаучным результатам оказалось совершенно неосновательным. Новую теорию подготовил уже Аристотель, допустив, что в процессе восприятия принимает участие промежуточный фактор между объектом и органами чувства. Чтобы найти дорогу к теории восприятия, удовлетворяющей требованиям монистического материализма, следовало только заменить его качественные представления количественными, механическими. Уже Гоббс в этом отношении выдвинул точку зрения, сохраненную в существенных чертах и современным материализмом. Внешнее возбуждение — движение, которое передается от объекта органу чувства; действуя на чувствительные нервы, оно в конце концов передается мозгу в виде движения, таким образом, с сохранени-

ем своей первоначальной материальной природы. Следовательно, эта новая теория, подобно старой, считает само ощущение за телесный механический процесс; однако, этот процесс не состоит в том, что предмет производит прямой отпечаток в воспринимающем субъекте, он состоит в распространении внешнего процесса движения, который, прежде чем он достигнет ощущающего органа — таковым считается мозг, — проходит различные стадии. В связи с этой новой теорией восприятия начинают, конечно, сознавать, что ощущение и процесс движения в мозгу, признанный за последнее действие внешнего впечатления, строго говоря, несравнимы друг с другом: ощущение никогда нам не дается в виде процесса движения. С целью устранить это затруднение, уже Гоббс воспользовался аналогией, которая сохранилась и на дальнейших стадиях развития монистического материализма, поскольку последний остался верен стремлению свести все действительные естественные процессы к механическим движениям; эта аналогия с отношением объективно точного восприятия к иллюзии. Ощущения и все духовные процессы, возникающие из них, по своей истинной природе — движения мельчайших частиц. Но эти движения мы воспринимаем только неясно. Таким образом, в нас возникают «призраки», среди которых, строго говоря, и вращается поэтому вся наша духовная жизнь. Допустив в этом пункте аналогию, ее легко можно было провести и дальше. Так, уже Гоббс провел параллель между эгоизмом и постоянством и самосохранением тела; исходя из положения, что государство — сложный искусственный организм, он пытался возникновение общества и государства объяснить из естественного стремления индивида к самосохранению.

3. Влиятельнейшим противником *механической* формы нового материализма в течение долгого времени оставался картезианский дуализм, который в области неорганических и даже органических явлений вполне придерживался механического миросозерцания, в области же духовной жизни пытался его отклонить через допущение самостоятельной субстанции — души, основное свойство которой — мышление. При этом особенно сильное влияние оказало развитое Декартом воззрение, что материя обладает только *пассивными* свойствами и этим отличается от всего духовного, первоначальная сущность которого — *активность*. Это воззрение, непосредственно вызывавшее допущение, что и во внешней природе происхождение всех движений должно быть приписано *вне-*

мировому интеллекту, в последующий период вооружила как философию, так и естественную науку против механического материализма. Так, противниками его были два выдающиеся естествоиспытателя конца XVII столетия, *Исаак Ньютон* и *Роберт Бойль*. Указанное воззрение заставило Ньютона признать действие на расстоянии небесных тел за явление, истинное происхождение которого скрыто от нас: материя, как вполне пассивный принцип, может во вне обнаруживать действия только в том случае, если они ей самой сообщены, после чего она их передает через простое соприкосновение. Последнее основание всякого проявления силы и в области внешней природы Ньютон видел поэтому в духовном принципе, который, кажется, у него играл ту же роль, что «assistentia supranaturalis»* в окказионализме. *Лейбниц* еще сильнее подчеркнул эту духовную природу сил: его философия в последний период рассматривала материю вообще только как способ проявления внутреннего духовного бытия вещей (см. стр. 181-182).

4. Это явно антиматериалистическое течение в естественной науке конца XVII и начала XVIII века было ослаблено под влиянием все более и более укрепляющегося взгляда, что действие на расстоянии не представляет собой просто, как думал Ньютон, явления еще неизвестных сил, но само является силой, первоначально свойственной самой материи. Благодаря этому, исчезло со сцены картезианское представление об абсолютной пассивности материи: материя превращается в общую носительницу естественных сил, и теперь уже при случае телеологические воззрения могли быть совмещены с материалистическими взглядами. Однако, материализм этого времени все же был склонен преимущественно к механическому объяснению, поэтому его главной выразительницей является механическая школа врачей, примыкающих к Гарвею и Декарту и противоположная школе теологов и анимистов, допускающих существование специфической жизненной силы. Вместе с этим, в начале XVIII столетия, путем своеобразного преобразования одной из великих систем недалекого прошлого, развилась новая форма монистического материализма. Как бы ни незначительно было влияние *системы Спинозы* на непосредственно следующую за ней умозрительную философию, но на

* Сверхестественное вспоможение (*лат.*).

отдельных естествоиспытателей и свободомыслящих, воспитавшихся на естественной науке, она оказала громадное действие. В действительности, один из них, *Джон Толанд*, первый в своем «Пантеистиконе» не только выдвинул на сцену пантеизм, родственный спинозовому, только сильно проникнутый натуралистическим духом, но и ясно изложил основные мысли новой формы материализма, которую мы, в отличие от механической Томаса Гоббса, можем назвать *психофизическим материализмом* — термином, присвоенным ей, конечно, только в новейшее время. Спиноза протяжение и мышление рассматривал как соответствующие друг другу атрибуты субстанции. Его положению «порядок идей тот же, что и порядок вещей» не трудно было приписать тот смысл, что истинно реальное — протяженные вещи, идеи же только — субъективные образы вещей. Если попытаться дальше разложить каждый из этих модусов, то останется в качестве простейшей формы реального бытия — материальное движение, в качестве простейшей формы идеи — ощущение, соответствующее такому движению. Таким образом и возникло допущение, что ощущение — специфическое свойство материи вообще, которое, однако, только при известных благоприятных условиях, становится *сознательным* ощущением и которое, ставши таковым, через сочетание с другими ощущениями, образует разнообразные сложные идеи. Сообразно интеллектуальной тенденции психологии этого времени воля, аффекты и чувства понимались обычно, как «идеи» или представления, составленные из ощущений. Связь же простых ощущений, сопровождающих определенные движения материи, по предположению, образуется сама собой, коль скоро под влиянием каких-либо условий телесного механизма возникли движения. Поэтому в сложных психических процессах видели *комплексы простых ощущений*, в самом же ощущении — исключительно свойство материи, которое ей присуще точно так же, как протяжение и непроницаемость. Как из последних должны быть поняты внешние механические свойства материи, так из ощущения — ее внутренние психические свойства. Этим была устранена трудность, выдвинутая учением о «призраках». Однако, при объяснении духовной жизни это направление все же пользовалось внешними механическими свойствами материи: физические процессы, происходящие в мозгу, считались причинами всех связей ощущений, следовательно, всего, в чем состоит собственная сущность духовных процессов. Вследствие этого психофи-

зический материализм вполне попадает в круг материалистических воззрений; это ясно обнаруживается также в том, что нередко один и тот же писатель колеблется между той и другой формами материализма, или ь том, что вообще духовные процессы характеризуются как «отражение» физических мозговых процессов без ясного указания, как представляют себе возникновение этих отражений. Так, среди французских философов XVIII столетия *Ламетри* и *Гольбах* вообще примыкают к механическому материализму, *Дидро* и *Гельвеций* — к психофизическому. Однако, в «Системе природы» Гольбаха встречаются отдельные места в духе психофизического материализма. При переходе к последнему, естественно, было воспользоваться лейбницевским понятием монады, превратив ее, что впервые сделал *Мопертюи*, в «ощущающий атом» с целью вместе с тем пойти навстречу вновь возрождающимся атомистическим идеям.

5. Основная тенденция более позднего материализма, именно немецкого, примыкающего большей частью к *Людвигу Фейербаху* и современной физиологии, вполне носит характер психофизического материализма. Так, натурфилософы этого направления, *Молешотт*, *Л. Бюхнер*, особенно подчеркивают субъективность и относительность ощущений; материалистическая же тенденция у них обычно проявляется в двух отношениях: во-первых, в провозглашении общей зависимости психической жизни от чувственных и мозговых функций; во-вторых, в требовании, чтобы вследствие этой зависимости психические процессы были выведены из функций мозга. Подобно натурфилософскому или *физиологическому*, к психофизическому материализму сводится также *социологический* материализм, выступивший около середины XIX столетия и нашедший своих главных защитников в лице *К. Маркса* и *Фр. Энгельса*; впрочем, он еще в большей степени, чем натурфилософский материализм, превращает психофизический материализм в неопределенную мысль о полной зависимости духовной жизни от телесной. Рассматривая всякую культуру, как продукт материальных условий бытия, духовную же сторону ее, как «надстройку», возвышающуюся на «базисе» хозяйственных отношений, социологический материализм с его исключительным применением к общественным проблемам вполне устранил метафизические основы материализма; его отдельные предпосылки даже встали в противоречие с метафизикой материализма, например, роль, отводимая социальными теориями этого направления техническим от-

крытиям в смене хозяйственных форм. В этом случае процессы, принадлежащие к духовной стороне культуры, признаются за движущие силы развития материальной культуры и при этом даже не делается попытки непосредственно вывести сами эти духовные силы из материальных условий. Такая неясность метафизических основ социологического материализма имеет свой источник в том, что для него представляют интерес вообще только практические вопросы. Вследствие этого, сам он страдает отсутствием необходимого теоретического фундамента, возвести который, очевидно, было предоставлено физиологическому материализму.

6. Этот последний выступил в новейшее время, главным образом, под влиянием двух факторов: во-первых, анатомии и патологии мозга, и, во-вторых, физиологического направления психологии. Анатомия мозга, в связи с патологической локализацией психофизических расстройств в отправлениях функций, как то: языка, функций центральных чувств, наталкивала на представления, которым в начале XIX столетия уже воспользовалась френологическая система *Фр. Галля*. Последующие исследователи, оставив те же самые предпосылки, пытались только предположения Галля, установленные большей частью произвольно, заменить такими, которые стояли бы в бóльшем согласии с патологическими фактами и анатомией нервов. Сущность предпосылок френологической системы заключалась в том, что они сложные психические процессы ставили в связь с определенными частями мозга, характеризуя их, как «функции» этих, но не выясняя, впрочем, характера связи таких функций с их физическими компонентами. Эти представления приобрели потом значение в *двух* переходящих друг в друга формах. Согласно первой, целая большая функциональная область, как то: язык, зрительная память или даже так называемый «интеллект», приурочивается к мозговой области более или менее значительной по протяжению; согласно второй, отдельные явления интеллектуальной жизни, «представления» локализуются в определенных элементах мозговой коры, в мозговых клеточках, причем основанием такой локализации каждый раз служили анатомические отношения нервов, экспериментальные и патологические опыты. Хотя эта гипотеза и представляет собой дальнейшее развитие первоначальной основной мысли психофизического материализма, однако ее едва ли можно назвать улучшением его. Предпосылка, что ощущение — основное свойство материи, представляет собой относительно простое допуще-

ние, понимание же какого-нибудь запутанного психического процесса — а таким является «представление», рассматриваемое психологически — как «функции» определенных частей мозга или даже мозговых клеточек так неопределенно, что с ним не связано никакого точного понятия ни в физиологическом, ни в психологическом смысле.

В противоположность этому неопределенному представлению, выдвинутому френологией, новое направление современной психологии, видящее свою задачу в физиологическом объяснении душевных процессов, опять пытается путем возвращения к основным мыслям психофизического материализма, как его выдвинул Джон Толанд, найти более надежный базис для своей системы. Вследствие этого каждый процесс сознания понимается как «сложный феномен», образующийся путем суммирования бесчисленного множества ощущений. Конечно, указанная предпосылка не дает удовлетворительного объяснения психологических процессов; попытки объяснения здесь сводятся частью к общему и неопределенному указанию на зависимость психических фактов от физических, частью к пустым аналогиям между ними.

7. Будучи самым древним миросозерцанием, материализм в большей степени, чем какое-либо другое метафизическое направление, является вполне законченным и реализованным. Социологический материализм в его целом можно рассматривать как ветвь, которая при окончательном решении проблемы приводит к физиологическому материализму и которая сама вытесняется со сцены, коль скоро материализм должен быть отвергнут. Механический материализм в новое время совершенно исчез, так как он со своим утверждением, что психические процессы представляют собой неотчетливо воспринятые движения, приводит к «asylum ignorantiae»* с гносеологической стороны ненадежному. Из обеих форм нового физиологического материализма френологический, если попытаться проанализировать введенное им понятие «функции мозга», необходимо приводит к психологическому, который, вместе с тем, является первоначальной формой психофизического материализма и который считает ощущение за психический элементарный феномен, каждый же сложный процесс сознания — за феномен, выводимый

* Прибежище незнания (*лат.*).

из физиологических условий путем суммирования элементарных феноменов. Окончательное суждение о материализме в этой последней его форме находится в необходимой зависимости от разрешения *двух* вопросов: 1) Можно ли действительно понимать сложные духовные процессы, как простые суммы ощущений? 2) Представляют ли физиологические мозговые процессы вспомогательное средство, достаточное теперь или, по крайней мере, в будущем, для объяснения связи духовных процессов? Первый из этих вопросов *отрицательно* разрешается психологией, второй — физиологией. Психологический анализ ставит вне сомнения, что психические процессы, например, образование представления, аффект, волевой процесс, не являются простыми суммами ощущений, но процессами, которые покоятся на своеобразных, образующихся по определенным психическим законам сочетаниях элементов, представляющих собой ощущения или чувства. С другой стороны, физиологический анализ нервных процессов подтверждает общий естественнонаучный принцип, что из физических процессов могут быть выведены только другие физические процессы. На основании закона эквивалентности из механических процессов могут выводиться другие механические процессы, из определенных физических энергий — другие такие же энергии. Поэтому как при попытке понимать физиологические процессы в качестве механических, так и при попытке объяснить их из законов энергии, они всегда останутся в кругу физических процессов, которые не стоят ни в какой прямой причинной связи с духовными явлениями. Таким образом, психофизический материализм лишился поддержки как со стороны психологии, так со стороны физики и физиологии, — дисциплин которые он, судя по названию, желал объединить. Однако, он кое-как продолжает еще существовать, пока психологические и физиологические понятия остаются достаточно неопределенными; поэтому еще продолжает играть большую роль простое представление о функциональных отношениях без более точного указания на их *сущность*. Однако, таким путем психофизический материализм в конце концов приходит к «asylum ignorantiae», к которому некогда пришел и механический.

Литература. Гоббс. О теле. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Толанд. Пантеистикон. Ламетри. Естественная история души. Человек-машина. Дидро. Мысли к истолкованию природы. Разговор Д'Аламбера и Дидро. Сон Д'Аламбера. Гольбах. Система

природы, или о законах мира физического и мира духовного. Френологический материализм: G a l l. Sur les fonctions du cerveau etc. 1822—1825. К критике новейших форм френологического материализма и психофизического в психологии см. W u n d t. Zur Frage der Localisation der Grosshirnfunctionen, Philos. Stud. Bd. 6. О психической причинности, там же Bd. 10. Об определении психологии, там же Bd. 12.

Б. Идеализм

§ 41. Объективный идеализм. 1. Под идеализмом обычно понимается всякое миросозерцание, которое считает духовное содержание жизни за главное или единственно ценное и признает, что субстанция вещей — духовное бытие. Поэтому в основе предпосылок идеализма лежат преимущественно *практические* мотивы. В связи с этим руководящую роль в нем, разумеется, играет понятие *ценности*. В то время как материализм и большей частью также реализм прежде всего направляются на понимание мира, идеализм стремится, вместе с тем, оценивать отдельные явления сообразно этическим потребностям, почему обычно суждения оценки здесь принимают уже участие при решении проблем познания. Принимая во внимание основания, определяющие первоначальное возникновение различных метафизических направлений, можно их взаимное отношение охарактеризовать следующим образом: в материализме господствует стремление к познанию, в идеализме — этические интересы, реализм же пытается обоим уделить одинаковое внимание. Сюда присоединяется еще различие в самих теоретических интересах. Если материализм на первый план выдвигает познание *внешнего мира*, то для идеализма исходные пункты — *человек*, его жизнь, происхождение, судьбы и надежды; реализм и здесь пытается равномерно исследовать оба ряда вопросов. Такое отношение между материализмом, идеализмом и реализмом обнаруживается в последовательной смене систем античной философии: в древнейшей наивно материалистической космологии преобладает стремление к общему объяснению природы, потом первая идеалистическая система, платоновская, главное внимание уделяет антропологическим и этическим проблемам; наконец, в реалистической системе Аристотеля, естественнонаучные и антропологические проблемы подвергаются обстоятельному исследованию.

2. Идеализм зарождается уже на ступени преднаучного и в особенности мифологического мышления. Всякая первичная мифология — частью при-

митивное объяснение мира, частью этико-религиозное миросозерцание. Если объяснение природы находит свое выражение, главным образом, в мифах о природе, то этико-религиозное миросозерцание выступает преимущественно в представлениях о богах, как вершителях судьбы человека и его защитниках, богах, которые для него являются воплощением его радостей и страданий, его надежд и опасений. Так как миропонимание здесь очень тесно связано с этико-религиозным миросозерцанием, то на этой мифологической ступени направления, лежащие в основании различных миросозерцаний, могут быть обособлены лишь по известным преобладающим стремлениям. Однако, в Греции уже на мифологической ступени указанные выше два направления рано противополагаются друг другу: рядом с мифом о природе народной религии, как он проявляется в гомеровском сказании о мире богов, находит место культ мистерий, как существенно иная религиозная форма. Если в гомеровских богах находит выражение жизнерадостность, которая свидетельствует, что главный интерес человека сосредоточен на чувственном мире во всех его проявлениях, то дионисовские и орфические мистерии направляют внимание на мир, лежащий по ту сторону земного; в форме этих культов, в которой чередуются страстный подъем духа и глубокий упадок его, находят характерное выражение надежды и опасения души человека, стремящейся за пределы земного мира. Оба направления мифологического мышления еще сохраняются в начатках философии. Уже древние видели в космологических усмотрениях ионийских физиков дальнейшее развитие космологических мифов, где миф о природе в его различных формах поставлен в связь с проблемами возникновения мира. С другой стороны, пифагорейская школа образовала союз, религиозные стремления которого тесно переплетались со стремлениями орфического культа, и который с самого начала сосредоточил внимание на вопросах о будущей жизни и о судьбах души после смерти. Оба направления начинают сближаться друг с другом в этической тенденции, так как и космологическое усмотрение становится в противоречие с мифом о природе, с его антропоморфическими представлениями о богах, что впервые выступило в элеатской школе. С этой борьбой против народной мифологии у элеатов, как и у Гераклита, связывается стремление противопоставить течению явлений единое понятие, выражающее сущность вещей. Чем больше эти понятия покоящегося бытия и непрерывного те-

чения вещей в своей недоступной замкнутости исключали всякую попытку поставить их в отношение к миру явлений, тем больше должна была выступить на вид противоположность между действительностью и понятием, родственная противоположности между чувственным миром и плодом человеческих желаний и надежд, миром сверхчувственным, в том виде, как он положен в основу учения пифагорейцев о бессмертии. Следовательно, как в учении пифагорейцев, так и в учении элеатов и Гераклита, уже в космологический период греческой философии зарождаются стремления выйти за пределы примитивного материализма, свойственного древнейшему умозрению. К таким стремлениям в качестве последнего решительного фактора присоединился переворот в области философской мысли, подготовленный софистикой и окончательно произведенный Сократом, переворот, вследствие которого философский интерес сосредоточился на *человеке* и главным образом, так как с этого времени самопознание стало считаться за важнейшую задачу философии, на его *духовном* бытии. Из этих трех факторов, из пифагорейского учения о сверхчувственном мире, из убеждения в возможности познать в понятиях сущность вещей, освобожденную от чувственной призрачности и, наконец, из сократовского учения об абсолютной ценности духовной стороны человека, — развился идеализм в своей наиболее влиятельной форме, *платоновский идеализм*.

3. Развитие этого идеализма в деталях сверх того определялось его положением относительно предшествующих направлений: его отрицательным отношением к *скептицизму* и *сенсуализму* софистов, с одной стороны, и к *материализму* предшествующей натурфилософии, с другой. В противоположность скептицизму и сенсуализму, Платон провозглашает *общезначимость* всякого истинного познания, по природе своей представляющего *познание в понятиях*. В противоположность материализму, он учит, что *духовное бытие*, в чувственном мире выступающее лишь в несовершенных формах явления, представляет собой существенное содержание знания. Доводы, которыми пользуется платоновский идеализм при опровержении указанных направлений, в различных отношениях отклоняющихся от него, могут быть сведены к *трем*.

1) Существование *мнений* субъективно требует существования *знания*, как своего необходимого коррелята, знание, в свою очередь, предполагает объективную *истину* в качестве своего содержания. Объектом

мнений является изменчивый чувственный мир, следовательно, объектом знания должен быть неизменный сверхчувственный мир, *мир идей.*

2) *Понятия*, существующие в нашем духе, указывают на существование предметов, адекватных им, подобно тому, как чувственные восприятия указывают на чувственные предметы вне нас. Чувственное восприятие изменчиво, так как его объекты изменчивы; понятия же, заключая в себе общее из ряда изменчивых восприятий, постоянны, поэтому их объекты, идеи, неизменны; и так как в понятии мы познаем *сущность* предмета, идея должна объективно быть сущностью вещи. Поэтому понятие и чувственное восприятие относятся друг к другу так же, как *бытие* и *призрак.*

3) Всякое человеческое действие предполагает и требует существования *высшего блага.* Это высшее благо в чувственном мире достижимо лишь приблизительно. Действительно, оно может быть достигнуто только в сверхчувственном мире; будучи мыслимо по отношению к изменчивым благам чувственного мира в качестве единого и неизменного блага, оно, равным образом, представляет собой постоянное понятие, указывающее на неизменную, вечную идею, как свой объект. Как понятие блага является совершеннейшим из всех понятий, так и идея блага должна быть высшей из идей, и поэтому, будучи высшим объектом сверхчувственного мира, она тождественна с идеей божества.

Первый из приведенных трех доводов, направляется против учения софистов, что существуют только мнения, истинное же знание ни в коем случае не существует; второй — против материалистов-натурфилософов, признававших чувственные качества вещей за их истинную сущность: они, согласно диалогу «Софист», верили «в возможность все познать при помощи внешних чувств»; третий довод направляется совместно против скептиков и материалистов, против их общего утверждения, что существование сверхчувственного мира недоказуемо и что все человеческие блага лежат в пределах чувственного мира.

4. Результатом этого исследования, направленного против указанных течений, явился *объективный идеализм.* Идеи Платона — духовные объекты и, вместе с тем, первообразы действительных вещей. По аналогии с отношением истинного знания к мнениям, понятия к чувственному восприятию, мыслится также и отношение сверхчувственного мира идей к чувственному; понятия так же относятся к своим объектам, иде-

ям, как чувственные восприятия к чувственным объектам. Идеи, воплощаясь в чувственных вещах, затемняются, вследствие чего чувственные вещи в той же мере являются несовершенными образами идей, в какой чувственные восприятия — несовершенными, изменчивыми отпечатками понятий. Идеи, как объекты, так же действуют на рассудок, как чувственные объекты — на чувственность. Различие здесь заключается лишь в том, что чувственные объекты непосредственно действуют на чувственность, рассудок же к действию побуждается мышлением. Поэтому у Платона процесс образования понятий, имеющий первоначальную основу в интеллектуальном созерцании объектов понятий, совершается при посредстве мышления, и чувственное восприятие при этом имеет значение первой причины, побуждающей мышление постепенно припомнить первое интеллектуальное созерцание. Таким образом, процесс познания заключен в пределах между чувственным и интеллектуальным созерцаниями, посредствующим членом между которыми является диалектическое мышление. В этой посредствующей роли мышления раскрывается положение человека между чувственным и сверхчувственным мирами; из этого положения, в свою очередь, выясняется природа человеческой души: душа, будучи принципом жизни, заключает в себе ту духовную деятельность, при помощи которой совершается переход от чувственного созерцания к интеллектуальному, и которая, поэтому, первоначально сама должна принадлежать к сверхчувственному миру, источнику интеллектуального созерцания идей. Согласно этому, душа должна быть, подобно идеям, вечна. Ее предсуществование — теоретический постулат, потому что возникиовение понятий предполагает воспоминание душой идей; ее существование после уничтожения чувственного бытия — практический, потому что высшее благо, к которому неусыпно стремится душа вследствие заложенного в ней понятия блага, должно быть достижимо для нее. Так как, однако, оно не достижимо в чувственном мире, то необходимо допустить существование души после смерти, когда она непосредственно обладает высшим благом.

5. Из этого положения души между чувственным миром и миром идей, вместе с тем, заранее обрисовывается то направление, в котором Платон разрешил *три* главные проблемы философии, космологическую, психологическую и этическую. Из них *космологическая* проблема у него позже всех нашла разрешение, так как, согласно своей идеалисти-

ческой точке зрения, он выдвигал на первый план психологические и этические вопросы. Сверх того, разрешения космологических проблем даются у Платона в таких поэтико-мифологических формах, что связь их с принципами учения об идеях может быть указана разве лишь в общих чертах. Такая связь, прежде всего, обнаруживается в учении Платона, что душа, являясь в человеке связующим звеном его с миром идей, в мире вообще в форме мировой души осуществляет воплощение идей в чувственных вещах, учении, которое Платон, облекая в мифологическую форму, выражает следующим образом: творец мира, демиург, представляющий собой нечто среднее между богом и миром, формирует чувственные вещи по прообразу идей. Для наглядного изображения этой творческой деятельности, Платон пользуется представлением, заимствованным из области математических конструкций, представлением, которое и склонило его вернуться в этой области к пифагорейской космологии. Если древние пифагорейцы мыслили числа, из которых, по их мнению, состоят все вещи, пространственно в форме правильных геометрических фигур, то платоновская философия, вследствие движения ее мысли в сфере понятий, из которого возникло учение об идеях, — образовала из этих наглядных представлений о числах абстрактные понятия чисел, которые по отношению к идеям получают название «идеальных чисел». Уже в качестве таковых они играют роль в позднейшей пифагорейской школе, находившейся под влиянием платоновской. Поэтому, мы можем космологический миф Платона, приведенный им в «Тимее», по его философскому содержанию понимать следующим образом: образование мира рассматривается здесь как процесс, в котором по образцу чистых, абстрактных, т. е. чувственно несозерцаемых понятий, образуются пространственные формы, чувственно созерцаемые, но в то же время представляющие отражение понятий. Это отношение идеальных чисел, или абстрактных числовых понятий, к реальным числам, правильным пространственным формам, Платон и мог рассматривать, как пример, вполне пригодный для понимания отношения между идеями и чувственными вещами вообще.

В существенных чертах иная задача стояла перед философом при разрешении им *психологической* и в связи с ней *этической* проблемы. Здесь он должен был раскрыть в постепенной последовательности душевные силы, в которых постепенно осуществляется деятельность идей в

человеческом сознании. Стремясь удовлетворить этому общему требованию в связи с проведением непосредственного психологического исследования, Платон и приходит к своему учению о *частях души*. Из рассмотрения же душевных сил с точки зрения требуемого для них идеального совершенства возникли его *понятия добродетелей*. Наконец, перенесение всех этих понятий, почерпнутых из индивидуальной человеческой жизни, на государство, привело его к учению об *идеальном государственном строе*.

6. Так как в учении об идеях центральное место занимают *практические* требования, для которых теоретическое умозрение должно было дать только необходимое обоснование, то в платоновском идеализме, этой первой форме идеализма, прямо бьет в глаза, что в деле его возникновения большую роль играли *оценка* благ и стремление к реформированию жизни сообразно этическим идеалам. С теоретической стороны этот объективный идеализм допускает *дуализм в двояком отношении*: во-первых, дуализм идей и чувственных вещей, причем здесь познание сохраняет все еще наивный характер и в учении о воспоминании идеи мыслятся аналогично чувственным вещам; и во-вторых, дуализм тела и души, причем последняя рассматривается как промежуточное звено между миром идей и чувственным миром, которому должно принадлежать бытие, независимое от последнего, и которое, поэтому, строго говоря, лишается значения промежуточного звена; благодаря же этому оказывается под сомнением и идея бессмертия, имеющая свое основание в идеях предсуществования души и ее существовании после смерти тела.

Эти недостатки платоновского идеализма уже отчасти были отмечены Аристотелем. Стремясь устранить их и полнее удовлетворить требованиям эмпирической действительности, он первый приходит в своей системе к *реализму*, удерживая все же из миросозерцания Платона *два* идеалистические элемента: трансцендентную *идею Бога* и понятие *активного разума*. Оба эти элемента идеалистичны потому, что они покоятся на понятии чистой, нематериальной формы, с метафизической стороны в существенных чертах совпадающим с понятием платоновской идеи. Однако, гносеологическое обоснование, данное Аристотелем обеим этим идеям, сообщает им реалистический характер: оба чистые формальные понятия не познаются у него ни при помощи акта воспомина-

ния, ни непосредственным диалектическим процессом мышления; они представляют собой последние члены ряда развития, происходящего в области чувственного и эмпирического. Как космические движения предполагают перводвигатель, который уже со своей стороны не возникает ни из какого нового движения, так душевные процессы, поднимаясь от чувственного восприятия до чистого мышления, предполагают духовную деятельность, которая не объединяет в себе, подобно другим, пассивного страдания с активной деятельностью, но представляет собой чистую деятельность, являющуюся, вместе с тем, чистой сущностью духа. В обоих случаях, в понятии Бога и в понятии чистого разума, таким образом реальное развитие требует введения идеалистических элементов, хотя, вследствие этого, направление в целом отнюдь не становится идеалистическим. При указанном введении идеалистических элементов, однако, опять-таки руководящую роль играют практические мотивы, выражающиеся с одной стороны в требовании чистого монистического понятия Бога, с другой стороны в желании дать философскую основу идее бессмертия. Подобно тому, как идеализм вообще имеет, главным образом, этический, а не теоретический источник, так точно эти идеалистические добавления к реалистической системе проистекают из стремления удовлетворить этическим потребностям; то же можно наблюдать и в последующих философских системах стоиков и неоплатоников, возвращающихся отчасти в своих космологических умозрениях к примитивному материализму древней натурфилософии.

7. Подобно последним системам греческой философии, *христианское миросозерцание* с этической стороны первоначально соприкасается с платоновским идеализмом. Так как, однако, оно ни в коем случае не представляло собой метафизики в философском смысле, а лишь *систему веры*, то в нем вообще внутреннее согласие понятий не имеет важного значения: и объединение идеалистических и материалистических воззрений для веры тем более характерное явление, чем в бóльшем противоречии стоит она с познанием в понятиях. Однако, вследствие духовных потребностей, то бессознательно, то намеренно выдвигаемое на первый план в противовес рассудочному познанию, внутри христианской системы выступает *самоуглубление*, оказавшее на развитие идеализма большое влияние. Христианская теория познания и космология также преимущественно стремятся удовлетворить религиозной потребности. Так,

теория познания в христианстве превращается в учение о вере, космология — в учение об искуплении: не мудрец, как это было в античной философии, но верующий обладает истиной; не вопрос о происхождении чувственного мира стоит на первом плане, но вопрос о достижении блаженства в сверхчувственном мире.

Это изменение миросозерцания яснее всего выступает на вид у того мыслителя патристического периода, который ближе всего примыкает к идеалистическому направлению, у *Августина*. Существенные отличия этого христианского идеализма от платоновского идеализма, родственного ему и оказывавшего на него большое влияние, соответственно изменению общей точки зрения, главным образом, сводятся к *трем* пунктам.

1) *Идеи* по христианскому учению не образуют уже иерархической системы самостоятельных сущностей, во главе которой стоит *идея Бога*; они превращаются в *мысли Бога*, в духе божьем предшествующие творению; в человеческом же духе являющиеся в качестве понятий под влиянием воздействия внешних вещей. Вместе с этим первоначальные идеи сами превращаются в понятия. Они возникают в человеческом духе путем размышления о мыслях Бога, путем процесса, не имеющего никакого подобия с процессом чувственного созерцания. Творение, по этому учению, также возникает не путем смешения идей с чувственным веществом: оно во всех своих частях, как по форме, так и веществу, проистекает из *слова*, из мысли Бога. Однако, при этом оно все же не представляет собой, как у Платона, простого формирования хаотической материи; оно — *творение из ничего*. В Боге мысль предшествует чувственной вещи, в нашем же познании, наоборот, вещь предшествует мысли.

2) *Стоящие между Богом и миром существа*, которым неоплатонизм отводит срединное положение между чистым бытием идей и чувственным миром, также находят себе место в христианском миросозерцании: потребность искупления верующей души требовала допущения их. Однако они из космических потенций превращаются здесь в духовные и нравственные силы, все они и преимущественно то из них, в котором концентрируется мысль искупления, logos, становятся личными, подобными человеку существами; искупление, совершенное Логосом, — его личное свободное дело так же, как греховность человека, грехопадение, — продукт его собственного свободного действия. Вместе с этим устраняется платоновский взгляд, что зло возникает из смешения самих

по себе чистых идей с материей, и, таким образом, появляется с самого начала творения: по христианскому учению, творение выходит из рук Бога совершенно чистым; зло не есть космический, а потому необходимый процесс, появление его — историческое событие, имеющее источник в отклонении свободной человеческой воли от божеской, и поэтому в конце истории возможно возвращение опять к чистоте первоначального творения.

3) Раз всякая творческая сила, в том числе и сила, формирующая вещество, переносится в божество, душа перестает играть роль промежуточного звена между идеями и чувственным миром. Она сама превращается в мысль Бога и, таким образом, становится в ряд с прочими сотворенными вещами. Вместе с тем, она становится *субстанцией* и, вследствие этого, нетленной, как и всякая сотворенная Богом субстанция. Благодаря этому, учение о предсуществовании души, имеющее свой источник в платонизме, сходит со сцены; напротив, бессмертие души, находящее основание у Платона лишь в этических требованиях и в аналогии с предсуществованием души, приобретает самостоятельное метафизическое обоснование во вновь образованном понятии *духовной субстанции*.

8. В период схоластики христианский идеализм, выросший из взаимодействия христианских религиозных убеждений и античной, преимущественно платоновской, философии и достигший своего кульминационного пункта в августиновской системе, не испытал серьезных изменений. Однако, в самую позднюю эпоху схоластики, под влиянием расширения интереса к светским наукам и под влиянием аристотелевской философии, идущей навстречу этим новым запросам, он приобретает реалистический оттенок; благодаря чему классическая схоластика XIII века представляет собой противоречивую метафизическую систему. Идеалистический венец старой христианской системы еще удерживается; но он является венцом реалистического здания, уже неспособного носить его. Во влиятельнейшей из схоластических систем, в системе *Фомы Аквинского*, это реалистическое преобразование христианских идей можно наблюдать с трех сторон: в склонности ко вполне эмпирической теории познания, в возврате к аристотелевскому понятию души, как принципа жизни, и в дополнении религиозно-этических требований, так называемых теологических добродетелей, эмпирической моралью, удовлетворя-

ющей житейским потребностям. Резче всего сказывается это разложение христианского идеализма под влиянием проникающего в него реализма и эмпиризма в теории познания, где эти направления не соединяются друг с другом, как это находит место в психологии и этике, но где опытная точка зрения необходимо ведет к признанию догматов веры, как то творения, троичности, искупления, за чисто мистические и недоступные познанию и к допущению соотношения между знанием и верой лишь в том, что в опыте можно найти, по крайней мере, указание на трансцендентные идеи, например, при космологическом доказательстве бытия Бога в природе указание на творца. Здесь уже подготовляется тот полный разрыв между знанием и верой, который, в конце концов, в *номинализме* привел к соединению философского сенсуализма и даже материализма с религиозным мистицизмом.

9. В полной противоположности к реализму и эмпиризму позднейшей эпохи схоластики, в первоначальный период философии возрождения развился идеализм, в существенных чертах возвратившийся к платоновскому, идеализм, который, благодаря объединению в себе также и неоплатоновских представлений и вследствие своего поэтико-фантастического характера, остановился на границе между мифологической поэзией и действительной философией и поэтому не был в состоянии создать новую форму идеалистической системы. Так, миросозерцание *Парацельса* и *Джордано Бруно* колеблются между идеализмом и материализмом, между индивидуализмом и универсализмом, между теизмом и пантеизмом. В это время еще не сознавали ясно противоположности указанных воззрений и руководились при принятии или отклонении тех или иных взглядов больше мгновенными настроениями, чем логическими соображениями (сравни выше стр. 149-150). Однако, эти новые направления, склоняясь преимущественно к идеализму, в *одном* пункте различаются от более раннего христианского и первоначального платоновского идеализма: они отличаются господствующим в них *натурфилософским интересом*. В этом пункте вместе с тем идеализм эпохи Возрождения соприкасается с зарождающейся естественной наукой.

10. В философии XVII века с ростом влияния естественной науки, преимущественно служащего ареной для развития новых направлений, начинают преобладать реалистические течения. Среди них *картезианская* философия представляет собой самое значительное явление в смыс-

ле влияния ее на последующее развитие как идеализма, так и материализма. Если материалистические системы XVIII века и не без основания указывали на то, что картезианская натурфилософия своим последовательным проведением механического миросозерцания уже подготовила их появление, то, во всяком случае, дуалистическая философия Декарта, благодаря своим метафизическим принципам и психологическим воззрениям, сделалась исходным пунктом и нового идеализма. Особенно важное значение в этом отношении, главным образом, имели *два* элемента декартовской системы. Во-первых, *понятие души*, заимствованное Декартом из древней христианской философии и развитое им. Понимая душу, как субстанцию в более определенном смысле, чем христианская философия, и пытаясь точнее определить ее путем противопоставления ее материальным субстанциям, Декарт является творцом современного понятия души, согласно которому она представляет собой единую, неделимую сущность, основное свойство которой — деятельность мышления, деятельность, по существу совпадающая с волей, вследствие чего активность мышления образует вместе с тем полную противоположность чисто пассивной материи; последняя, сверх того, отличается от непротяженной души непрерывным, простирающимся в бесконечность протяжением. Вторая, важная для зарождающегося идеализма идея состоит в *учении об идеях*; посредствующее звено между декартовым и платоновым образует учение Августина. Если у последнего идеи — мысли Бога, которые осуществляются в творении и которые затем мыслятся человеческим интеллектом в связи с воздействием опыта, то Декарт, находясь под очевидным влиянием онтологического умозрения ранней схоластики, из всех идей отдает преимущество тем, которые не суть просто мысли Бога и потому осуществляются в творении, но которые прирождены с самого начала *человеческому духу* и поэтому понимаются им как необходимые. К таким идеям относятся интуитивно познаваемые идеи, идеи нашего собственного «я», математических свойств тел и идея Бога. Все эти идеи находят доказательство своей реальности в третьей из них, в идее Бога, потому что идея о бесконечном существе не может быть произведена самим человеческих духом, но должна быть сообщена ему Богом, абсолютная достоверность существования которого, вместе с тем, служит ручательством в достоверности других указанных идей, познаваемых нами также вполне ясно и отчетливо. Поэтому, такие

идеи присущи человеческому духу так же, как и божескому, прежде всякого опыта. Следовательно, только они и обладают несомненной истиной, между тем как чувственные представления, возникшие из опыта, затемняются призрачностью, имеющей свой источник в чувственности. Таким образом, у Декарта опять возрождается господствующая у Платона противоположность между миром бытия и миром явлений. Однако, под совместным влиянием новой естественной науки, механически объясняющей явления, нового понимания души, уже, впрочем, подготовленного древней христианской философией и онтологического доказательства бытия Бога, эта противоположность приобретает другое содержание: она уже более не противоположность считающегося объективным идеального мира и чувственного мира, но противоположность различных субъективных способов представления, находящих место внутри человеческого познания о действительном мире. Этот же действительный мир *един*. В своем истинном бытии и в своей зависимости от Бога он является нам в ясных идеях; чувственный же призрак — результат лишь несовершенного познания того же самого мира. Если, поэтому, несовершенство платоновского чувственного мира проистекало из соединения идей с материей, то обманчивый призрак, мир явлений, у Декарта имеет свой источник в связи души с телом. Таким образом, указанные противоположности бытия и явления, априорного и эмпирического познания, игравшие важную роль с этого времени в развитии нового идеализма, свидетельствуют об изменениях, которые постепенно претерпели в христианском умозрении понятия материи и души и которые, в конце концов, у Декарта привели к преобразованию обоих понятий в *субстанции*, обладающие противоположными свойствами.

11. Отсюда в последующем развитии философии возникли *два* течения идеалистической метафизики, которые отчасти сохраняют свое влияние и поныне и которые впервые в начале XVIII столетия вылились в форму резко определенных миросозерцаний. Первое из этих течений на основе нового понятия души и учения о двух способах познания выдвинуло на сцену в лейбницевской монадологии *объективный* идеализм в новой форме, существенно отклоняющейся от идеализма Платона. Второе течение выразилось в *субъективном* идеализме, в явлении, специально свойственном новой философии и впервые нашедшем свое выражение в философии *Беркли*.

Система объективного идеализма Лейбница является необходимым последовательным развитием нового субстанциального понятия души благодаря применению к нему основного принципа идеализма, видящего действительное бытие вещей в их духовном содержании. При таком понимании индивидуальная душа, данная нам в непосредственном субъективном опыте, требует допущения множества подобных ей духовных существ. Так как сверх того естественные явления представляют собой в основе многообразия, возникающие из соединения множества отдельных проявлений сил, то и с этой стороны необходимо также допустить множество субстанциальных единств. Определив внутреннюю природу этих единств, монад, как *психическую*, по единственному случаю, когда она дается нам в непосредственном внутреннем переживании, вместе с тем, легко вывести все дальнейшие предпосылки монадологии, применяя к отдельной монаде понятие *субстанциальности*, добытое предшествующей философией, и устраняя возникающие противоречия между метафизическим пониманием и опытом путем сведения их к противоположности между бытием и явлением. Понятие субстанции требует постоянства и вечности монад. Из постоянства же монады следует, что ее состояния, которые, будучи психическими, сводятся к стремлениям и представлениям, не произведены в ней чем-нибудь внешним, но возникают в процессе саморазвития монад из их собственного внутреннего бытия; из этого саморазвития, в свою очередь, следует, что все отношения монад должны покоиться на их первоначальной внутренней гармонии, вытекающей из принципа непрерывности, находящего применения ко всему сущему; частный случай этой гармонии представляет гармония между душой и телом. Из вечности монад следует не только их бессмертие, но и их предсуществование: здесь возродившийся объективный идеализм с внутренней необходимостью возвращается к идеализму в его первоначальной форме, к платонизму. С последним он также солидарен в том, что в своей наиболее последовательной форме понимает Бога не как внемировое существо, которое предшествовало бы миру, но как монаду. Как в мире идей у Платона идея блага является господствующей идеей, так у Лейбница Бог — высшая из монад, венец бесконечного непрерывного ряда монад. Пониманию природы затем в системе Лейбница оказывает большую услугу принцип противоположности между

миром бытия, состоящим из простых субстанций, и миром явлений, данным в наших представлениях.

В явлениях природы перед нами раскрывается бытие, не таким, каково оно в действительности, но каким оно является в чувственных смутных представлениях. Все-таки этот мир явлений, познаваемый нами по принципу достаточного основания, заключает в себе указание на мир бытия: механические законы, господствующие во всей природе, например, закон равенства действия и противодействия, особенно закон сохранения силы, имеют *целесообразный* характер, всякая же постановка целей предполагает духовные причины.

12. Среди всех форм нового идеализма, идеализм Лейбница, будучи объективным, ближе всего стоит к платоновскому. Различие его от последнего состоит только в том, что, соответственно изменению, которое претерпели понятие души и духовного вообще под действием сначала христианской, а потом картезианской философии, гипостазированные понятия, идеи Платона, превращаются у него в индивидуальные мыслящие существа, в монады. Таким образом, система идеализма Лейбница представляет собой чистый синтез христианских и платоновских воззрений. Поэтому, где они не могут быть примирены друг с другом, там в системе Лейбница выступают противоречия. Таковые, прежде всего, обнаруживаются в его понимании отношения Бога к миру: то у него, по большей части в философских сочинениях, высшая из монад является заключительным звеном в бесконечном ряду монад, как идея блага — в ряду идей, то, по большей части в теологических сочинениях, монады мира у него являются истечениями из единой божеской монады, первоначальными мыслями о творении в смысле системы Августина. Ко всему этому в идеализме Лейбница присоединяется, в качестве характерного признака, возникшего под влиянием математических исследований, перенесение границ, приписываемых Платоном чувственности, из объективного мира в область *субъективного познания*, перенесение, в котором и заключался источник замены противоположности между *бытием* и *призраком*, прежде всего выдвинутой элеатами и господствующей во всей древней философии, противоположностью между *бытием* и *явлением*, играющей громадную роль в новой философии. В установлении этой новой противоположности лейбницева система объективного идеализма идет рука об руку с противоположной системой объективного

материализма Томаса Гоббса. Обе они дополняют друг друга: у Гоббса трансцендентная материя, у Лейбница трансцендентные духовные монады признаются истинным бытием, по отношению к которому у первого непосредственное содержание духовной жизни, у второго все содержание нашего опытного знания о телесном мире считается «явлением», покоящимся на смутном представлении.

Литература. Платон. Федр. Протагор. Софист. Государство, VI, VII, X. Федон. Филеб. Тимей. Августин. Исповедь. О граде Божием. Монологи. О бессмертии души. Джордано Бруно. О причине, начале и едином. О бесконечности, вселенной и мирах. Декарт. Размышления о первой философии. Лейбниц. Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции. Новая система природы и общения между субстанциями. Монадология. Начала природы и благодати. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. (Последним сочинением следует пользоваться с осторожностью, вследствие его тенденции к популяризации).

§ 42. Субъективный идеализм. 1. Если на систему Лейбница наряду с понятием души, господствующим в новой философии, сильное влияние оказали математика и естественные науки, сообщившие ей объективный характер, то *субъективный идеализм* Беркли стоит вполне под влиянием *психологии*. Душа, будучи единственной действительной субстанцией, дана нам непосредственно в нашем сознании. Психические переживания действительны в том виде, в каком они являются нам в самонаблюдении; то же, что мы при образовании понятий прибавляем к ним или что получаем из них путем отвлечения, — обманчивый призрак, простая фикция рассудка, которую мы никогда не можем представить в нашем сознании и которая, поэтому, не обладает объективной действительностью. Таким образом, для Беркли непосредственные переживания сознания являются действительностью, вследствие чего отношение между бытием и явлением совершенно изменяется по сравнению с тем, какое мы находим в объективном материализме и объективном идеализме. Если для последних действительное бытие — бытие в понятиях, изменяющееся в наших субъективных представлениях в простые явления, то для Беркли действительное бытие состоит единственно только в этих представлениях, понятия же для него — пустые фикции рассудка: в сознании существуют только отдельные представления. Это отрицание

реальности понятий прежде всего направляется против материализма и его понятия материи, так как содержание последнего не дается в представлении; оно направляется также против объективного идеализма, поскольку последний признает познание бытия познанием в понятиях. В этом своем отрицании познавательного значения понятий субъективный идеализм представляет полную противоположность платонизму. Такая противоположность, при сохранении идеалистического принципа, была возможна только потому, что понятие души претерпело в развитии философской мысли то изменение, на которое мы уже натолкнулись в системе Лейбница. Теперь уже мерилом действительности признается не мышление, движущееся в понятиях, как это было в античной философии: теперь считается за действительное непосредственное содержание психической жизни вообще. Поэтому-то Лейбниц и считал представление и стремление за свойства реального, монад. С точки зрения этого требования, чтобы содержание мира, как духовное, мыслилось по аналогии с непосредственным содержанием нашей собственной духовной жизни, субъективный идеализм является самым последовательным проведением идеалистического направления, система же Лейбница в этом отношении занимает среднее положение между идеализмом в его древней форме, вполне покоящимся на дедукции в понятиях, и указанным новым идеализмом, считающимся с действительным непосредственным содержанием психической жизни.

2. Субъективный идеализм признает непосредственное содержание психического опыта за единственно действительное, и этим вполне объясняется то, что он, в противоположность объективному идеализму, придерживается эмпирической теории познания. Конечно, он, для достижения метафизического понятия мира, не может вполне провести эмпирической точки зрения и совершенно отказаться от познания в понятиях. Наряду с фикциями философии и естественных наук, имеющими свой источник в понятиях, Беркли должен допустить и вторую форму призрачного познания: сны и иллюзии, возбуждающие в нас представления, которым, на осиовании ближайшего исследования и, главным образом, на основании показаний других людей, нельзя приписать никакой действительности. Так как рядом с призрачными понятиями существуют призрачные представления и так как последние, по своему содержанию, могут быть вполне подобны иным психическим переживаниям, то для

определения, обладают ли представления истинной действительностью, уже в качестве масштаба нельзя пользоваться нашим непосредственным субъективным опытом, как это возможно при исследовании понятий, но необходимо прибегнуть для этого к сравнению их с представлениями других людей. Согласие же наших субъективных переживаний с переживаниями других людей вынуждает нас допустить общее нам с ними духовное бытие. Таким образом, для Беркли действительность вещей дается в *представлениях*; критерий же действительности этих представлений он видит в *согласии представлений различных существ*. Эта общность представлений доказывает вместе с тем, по мнению Беркли, существование общего духовного бытия, которое, соединяя все мыслящие существа, само может мыслиться, только как духовное существо. Таким образом, *Бог* в качестве Intellectus infinitus* представляет собой истинную действительность вещей. Следовательно, подобно тому, как объективный идеализм необходимо привел к индивидуалистической философской системе, так субъективный идеализм приводит к *универсальной* и *пантеистической*.

3. Этот результат неизбежен. Как из объективирования понятия души необходимо вытекает допущение множества душ, так *субъективирование* бытия, при условии сохранения различия между просто субъективным и общезначимым познанием, необходимо приводит к проектированию субъективного в бесконечное сознание, или, выражаясь иначе, к пониманию индивидуального сознания, как истечения из бесконечного интеллекта. Конечно, эти последние выводы ясно свидетельствуют о том, что такая теория познания, опирающаяся на чисто субъективный опыт, должна опять-таки прибегнуть к отвергнутым ею операциям с понятиями, если она вообще пожелает стать метафизическим миросозерцанием. Если Intellectus infinitus мыслим лишь на основании фактического согласия идей многих индивидов, то он допускается, во всяком случае, в качестве общей *причины* согласия представлений у различных людей. Такая причина уже сама не может быть представлением, непосредственным переживанием, она — *понятие*, которое, конечно, вводится из умозрительных соображений. Так как у Беркли индивидуальные духи и их представления превращаются в истечения из божеского духа, то его

* Бесконечный интеллект (*лат.*).

идеализм опять-таки представляет собой метаморфозу христианского идеализма: из новых форм идеализма в нем сильнее всего отражается влияние идеи Августина о сотворении душ и неоплатоновских представлений об эманации; он более всего приближается к той форме христианского идеализма, которую выдвинул Лейбниц в теологическом изображении своей системы, в описании отношения между Богом и миром.

4. В XVIII столетии обе формы нового идеализма, как объективная, так и субъективная, отступают на задний план: *объективная* переходит в системе Вольфа в дуалистический реализм, который в своих общих метафизических предпосылках в существенных чертах представляет собой обновленный картезианский дуализм; *субъективная* форма в учении Давида Юма изменяется в критический эмпиризм, который в основе отрицает всякую метафизику. Из обоих течений и под их совместным влиянием, наконец, как заключение этого периода и начало нового, возник *кантовский трансцендентальный идеализм*. Он, с одной стороны, образует метафизическое добавление к критической теории познания Канта; с другой стороны, основные положения трансцендентального идеализма оказали существенное влияние на критическую теорию познания.

Литература. Беркли. Трактат о принципах человеческого знания. Три разговора между Гиласом и Филонусом.

§ 43. Трансцендентальный идеализм. 1. Отношение трансцендентального идеализма ко всем другим идеалистическим направлениям, в частности к обеим предшествующим формам, к объективному и субъективному идеализму, в существенных чертах определяется *тремя* моментами:

1) Трансцендентальный идеализм заимствует из объективного допущение существования *объективно действительного бытия*, по отношению к которому все опытное содержание есть «явление». Однако, стоя на основах критики познания, он, вместе с тем, к этому допущению присоединяет предпосылку, что мир бытия или вещей в себе непознаваем, и что явление лишь просто указывает на такое бытие.

2) С субъективным идеализмом трансцендентальный согласен в том, что всякое познание не может выйти за пределы *субъективного* опыта. Однако, при этом он еще признает, что содержание этого опыта можно

разложить на данный *материал*, материю ощущений, и на *формы распределения этого материала*, пространство, время и категории. Материал дан нам *эмпирически*, так как он изменяется в зависимости от случайных условий; формы же, будучи необходимыми условиями всякого опыта, напротив, познающему субъекту даны a priori. Из необходимости соединения категорий с созерцанием, в частности с формой созерцания времени, вытекает, что все эти формы a priori, а также и категории, могут применяться лишь в пределах чувственного опыта.

Поэтому трансцендентальный идеализм *теоретически* занимает среднее положение между субъективным и объективным идеализмом: вместе с первым он ограничивает познание нашими представлениями, вместе со вторым он признает эти представления не за бытие вещей, но просто за мир явлений, который, при посредстве ощущения, содержащегося в каждом явлении, указывает на независимое от нас бытие, «вещь в себе». Поэтому-то Кант свой трансцендентальный идеализм в то же время считает «эмпирическим реализмом», неправильно признавая вместе с тем учение Беркли за «эмпирический идеализм»: в действительности учение Беркли, как и кантово, представляет собой «эмпирический реализм». Различие его от кантовского заключается лишь в том, что оно при этом не трансцендентальный, а *трансцендентный* идеализм, так как оно устанавливает по аналогии с содержанием субъективного духовного бытия идею сверхчувственного единства всего бытия.

3) В отличие от субъективного и объективного идеализма трансцендентальный признает *бытие*, соответствующее миру явлений, теоретически непознаваемым, но необходимо требуемым ради *практических* интересов и поэтому по своему содержанию определяемым ими. Между тем как в обеих прежних формах идеализма трансцендентные идеи считались познаваемыми и доказуемыми, трансцендентальный идеализм признает теоретически доказуемой только *возможность* этих идей: с одной стороны, материя ощущения, с другой, стремление нашего разума подниматься от обусловленного к его условиям и, в конце концов, к безусловному приводят к этим идеям. Истинное содержание этих идей, однако, дается нам в области не познания, а *воли*, которая в качестве первоначальной свободной волевой деятельности не подчинена формам созерцания и категориям, и которая, вместе с тем, в нравственном законе, открывающемся в человеческой совести, требует дополнения чувствен-

ного мира явлений *интеллектуальным* миром бытия. Ибо, по Канту, нравственный закон заключает в себе *три* постулата: для своего существования он требует *свободы воли*, для своего осуществления — безграничного совершенствования человека, следовательно, *бессмертия*, для своего возникновения — верховного законодателя, *Бога*.

Таким образом, для трансцендентального идеализма мир истинного бытия — не мир познаваемой действительности, но мир *религиозной веры*. Область же нравственности занимает среднее положение между миром чувственным и сверхчувственным: нравственность постоянно побуждает от чувственного подниматься к сверхчувственному и таким образом религиозное содержание веры превращает в религиозные убеждения. В этом представлении о соотношении сверхчувственного мира и чувственного идеализм Канта несравненно более, чем идеализм в его предшествующих формах, приближается опять к первоначальной форме идеализма, к платонизму. Только то, что у Платона было внешним космическим процессом, у Канта превращается во внутренний нравственный процесс, соответственно чему у него связь между обоими мирами образует не эстетическое начало, а *этическое*. Эстетическое же у него, будучи рассматриваемо в качестве продукта одной из духовных сил, а именно занимающей среднее положение между практическим и теоретическим разумом, представляет собой в известном смысле связующее звено второго порядка между чувственным и сверхчувственным мирами.

2. Удерживая различие между явлением и бытием, установленное объективным идеализмом, вместе с тем, однако, допуская эту противоположность не внутри самого теоретического познания, но в соотношении между познанием и волей, теоретическим и практическим, трансцендентальный идеализм ограничивает познание миром *явлений*. Вследствие этого у него прежняя противоположность в области познания между явлением и бытием, установленная объективным идеализмом, не пропадает вполне, но получает только иное содержание. Эта противоположность естественно становится противоположностью между априорным и эмпирическим познанием, причем объекты обоих лежат в мире явлений. Априорное познание заключает в себе *формальные* законы явлений, являющиеся результатом соединения категорий с чистыми формами созерцаний. Это априорное познание находит место в чистой ма-

тематике, в математическом учении о природе или в той части физики, которая устанавливает законы природы, вытекающие из понятий субстанциальности и причинности. Эмпирическое же познание охватывает совокупность прочих, в узком значении слова, опытных наук. Таким образом, отношение априорного и эмпирического, будучи различно от отождествляемого с ним объективным идеализмом отношения бытия и явления, подобно отношению формы и материи, или, так как математика может рассматриваться, как типичная формальная наука, отношению математических и эмпирических наук.

3. К этому пункту, главным образом, и примыкают попытки дальнейшего фундаментального развития и нового обоснования идеализма, которые выступили в философии, следующей за Кантом, в конце XVIII и начале XIX столетий. Идя навстречу притязаниям эмпирических наук, которым Кант не придавал большого значения, и пытаясь, с другой стороны, вывести множество тех принципов, которые положил Кант в основание своего исследования, единым методом, послекантовская философия вместо математических форм познания выдвигает на первый план *логические*, отличительный признак которых составляет их однообразная применимость, даже необходимость их применения к содержанию знания во всей его совокупности. Таким образом, основные логические законы *тождества, противоречия* и *основания* в форме тезиса, антиза и синтеза, данной им *панлогическим методом*, образуют основу новых философских систем. Каждая из систем претендует быть в себе замкнутой системой понятий, последовательно проведенной путем саморазвития мышления, обнимающей в себе в качестве разветвлений единого основного понятия принципы, выступавшие у Канта как совершенно различные друг от друга корни познания. Поэтому, в панлогических системах теряют свое значение установленные трансцендентальным идеализмом различия между понятием и созерцанием, между формой и материей, наконец, между познанием и волей: та же самая имманентная мышлению закономерность, которая создает такие понятия, как понятия отношения, причинности и т. д., должна развить из себя в качестве своих необходимых продуктов пространства, времени и общую способность ощущения, даже особенные модификации ее, как то: световые ощущения, звуковые, обонятельные и т. д.; наконец, правила воли и продукты, имеющие свой источник в духовном общении, религию, искусство и фи-

лософию. Хотя это всеобъемлющее применение панлогический метод и получил в последней из указанных систем, в системе *Гегеля*, однако, эта тенденция уже с самого начала заключалась в нем. Уже *Фихте* в своем наукоучении сознательно отбросил кантовские различия между понятием, созерцанием, ощущением, познанием и волей, хотя его наукоучение стремилось первоначально лишь к более последовательному проведению трансцендентального идеализма.

Так как послекантовская философия стремилась понять весь реальный мир как строго логическое, необходимое развитие мысли, то все системы этого направления в совокупности можно назвать *идеально-реалистическими*, следуя примеру Фихте, который этим термином характеризовал свою систему, Это выражение указывает, прежде всего, на ту особенность, которая составляет характерный отличительный признак новой формы идеализма по отношению ко всем предшествующим формам его — от Платона до Канта: полное отречение от противоположения бытия и явления. В отрицательной форме такое отречение выступает в том, что отвергается установленное Кантом понятие «вещи в себе»; в положительной же форме — в принципе, лежащем в основе всех этих систем и ясно провозглашенном преимущественно в последней из них, в гегелевской, принципе, что мир явлений во всей своей совокупности представляет не что иное, как раскрытие самого бытия. Будучи согласными между собой в этом, а также в существенных чертах и в методе, системы идеал-реализма сообразно своим исходным пунктам распадаются на *три* главные направления, на *субъективный*, *объективный* и *абсолютный* идеал-реализм. В субъективном идеал-реализме, который был проведен *Фихте* в первых формах его «наукоучения», и который ближе всего стоял к трансцендентальному идеализму Канта, чистое самосознание, тождество «я=я», образует первый сам по себе необходимый и безусловный принцип. В объективном идеал-реализме, который в различных формах провел *Шеллинг* в течение первого периода своей деятельности, руководящей является мысль, что объективный мир подчиняется тем же законам положения, отрицания и сохранения обоих в высшем единстве, которые господствуют над нашим мышлением. Эта система представляет собой, главным образом, натурфилософию построенную по панлогическому методу. Наконец, абсолютный идеал-реализм *Гегеля* исходит из понятия бытия и пытается из него вывести мир во всей

его совокупности, как мир понятий, так и мир явлений, следовательно, конструировать абстрактно-логическое движение понятий, реальное движение, раскрывающееся постепенно в природе, и, наконец, реальное и идеальное совместно, имеющее место в духовном развитии субъективного сознания и объективного духовного мира. Вместе с этим идеал-реализм приобретает характер эволюционного пантеизма. Покоящееся бытие Спинозы в нем заменяется постепенным раскрытием моментов развития. Однако, это развитие представляет собой только *идеальное*, но отнюдь не реальное развитие. Только в идее, в саморазвитии понятия, эти моменты вытекают друг из друга; в действительности же все они существуют разом. Гегель предостерегает против стремления считать этот идеальный порядок понятий за реальное развитие, как против наивного способа представления, который он ставит на одну доску с мнением Фалеса, будто все вещи возникли из воды.

4. В переходе объективного и субъективного идеализма в трансцендентальный, а этого последнего в идеал-реализм ясно обнаруживается постепенное приближение идеалистического направления к *реалистическому*. В идеал-реализме только метод распределения понятий и зависящее от него саморазвитие «идей» сообщают системам идеалистический характер. Так как, однако, сам этот метод, как мы уже раньше сказали, представляет собой вполне искусственный формальный схематический метод, то фактически в этих системах остается единственно ценным содержание, к которому применяется этот метод, содержание, которое должно охватывать всю конкретную действительность и которое должно быть тождественно в этой своей непосредственной действительности с истинным бытием вещей. Таким образом, в устранении специфически свойственного идеализму в его ранних формах противоположения сверхчувственного и чувственного мира или бытия и явления непосредственно уже заключается переход к *реализму*. Идеал-реализм, поэтому, в действительности есть не что иное, как реализм в идеалистической форме, который, коль скоро доказана непригодность для него этой формы, становится реалистическим миросозерцанием.

С тех пор, как идеал-реализм, который не может на деле считаться истинным идеализмом, сошел со сцены или продолжает жить в таких системах, которые или вполне родственны реалистическим, или сводятся к безрезультатным попыткам вновь восстановить системы Фихте или Геге-

ля, с тех пор идеализм уже более не выступал ни в какой новой оригинальной форме. Все попытки восстановления идеализма, подобно только что указанным, возвращаются к его старым формам: так, *неокантианство* возвращается к трансцендентальному идеализму, *Лотце* — к объективному идеализму Лейбница, и, наконец, так называемая «имманентная философия» стремится восстановить субъективный идеализм Беркли. Однако, и эти попытки реставрации идеалистических систем обыкновенно в своих преобразованиях все более и более приближаются к реализму, который, как последнее возникшее направление, кажется, еще способно к дальнейшему развитию.

5. Системы идеал-реализма, пытающиеся соединить идеалистические принципы с их реалистическим проведением, вследствие негодности их метода, в общем потерпели крушение, но это отнюдь не исключает факта, что они, выдвигая известные идеи, могли оказать большое влияние на развитие философской мысли. В этом отношении, помимо других частных плодотворных идей, преимущественно *два* принципа, установленные *Фихте* и *Гегелем*, сыграли громадную роль. Первый из них сводится к полному устранению противоположности бытия и явления, еще у Канта игравшего сомнительную и частью противоречивую роль, противоположности, в которой еще нашла отголосок платоновская мысль об отпадении чувственного мира от чистоты идей. Второй — к понятию *актуальности духа*, правда, уже указанному Юмом и Кантом, но, однако, затронутому у них только с эмпирико-психологической точки зрения, понятию, применение которого Фихте и Гегель распространили на все области духовной жизни и которое они противопоставили прежнему понятию *субстанциальности* духовного, нашедшему место как в идеалистических, так и реалистических системах. Напротив того, «идея развития», очень тесно связанная с указанным только что принципом актуальности и обычно в новое время приписываемая указанным системам, на деле лишь в очень условном смысле может быть признана за их действительное открытие: Гегель и Фихте, вследствие их идеалистического принципа, могли иметь перед глазами только *идеальное развитие*, то есть развитие, состоящее в известном соотношении явлений в понятиях, но отнюдь *не реальное*, т. е. развитие в собственном смысле слова.

Литература. Кант. Кроме упомянутых в конце § 37 и § 48 сочинений см. особенно: Критика способности суждения и Метафизические начала естествознания. Гегель. Кроме указанных в конце § 35 главных сочинений см. Философия права; Лекции по философии религии; Лекции по философии истории; Лекции по истории философии. Философия права, предисловие: «Философия, именно потому что она есть проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного, а не выставление потустороннего начала» ... «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно». Неокантианство: H. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 1885. Kants Begründung der Ethik. 1877. Монадологическое миросозерцание, модифицированное через допущение непосредственного взаимодействия монад: Lotze. Metaphysik. 1879. Имманентная философия: Schuppe. Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1881. Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. 1894.

B. Реализм

§ 44. Дуалистический реализм. 1. Под реализмом обыкновенно понимают всякое миросозерцание, которое пытается удовлетворить притязаниям различных элементов действительного мира, обособляемых в нем уже преднаучным мышлением, как материальных, так и духовных, и сохранить за ними значение, соответствующее их действительному влиянию. Сообразно этому реализм пытается свести такие элементы к особенным, но тесно связанным друг с другом принципам, или понять их, как различные стороны или как формы явления одного и того же бытия. Однако, в обоих случаях появление реалистических миросозерцаний зависит от предшествующего развития других систем, материалистических и идеалистических, которые только односторонне выдвигали принципы, объединяемые реализмом или подчиняемые им более общему понятию. Поэтому реализм, как по своему естественному положению, так и по историческому, является более поздним миросозерцанием по сравнению с материализмом и идеализмом. Он относится к последним до некоторой степени так же, как внутри гносеологических направлений критицизм относится к эмпиризму и рационализму. Однако, помимо этого под влиянием условий, способствующих развитию реализма из двух крайних направлений материалистического и идеалистического, часто появляются противоположные реализму направления, ко-

торые с этой стороны могут считаться реакционными, хотя они, вместе с тем, и могут возникать из стремления к строгому единству и последовательности, стремления, постоянно присущего метафизическому мышлению. Эти обстоятельства и обусловливают тот факт, что развитие реализма гораздо менее замкнуто в себе, чем развитие материализма и идеализма. Он большей частью появляется — этот случай мы уже наблюдали при аналогичном ему критицизме, особенно ясно при отрицательной форме последнего, скептицизме, — по крайней мере, в истории при конечных или поворотных пунктах в развитии материалистических и идеалистических систем, и редко представляет собой цельное непрерывное развитие.

2. Первую вполне развитую форму реалистической системы представляет собой *аристотелевская метафизика*. В ней так и бьет в глаза двойная зависимость реализма от систем противоположного направления и его примиряющая тенденция. Миросозерцание, выдвинутое аристотелевской метафизикой, опирается на материализм старой натурфилософии, с одной стороны, и на платоновский идеализм, с другой. Оно примиряет притязания обоих, признавая принципы *материи* и *формы* равно необходимыми и в этом смысле одинаково правильными; таким образом, аристотелевская система не считает вместе с древними космологическими системами исключительно материю за основной принцип; она также не принимает ее вместе с Платоном, за «не сущее», согласно с чем познание чистого бытия, идей, и их объективная деятельность затемняются в чувственных вещах. Основной закон Аристотеля гласит: «без материи нет формы, а без формы нет материи». Поэтому понятия формы и материи он заменяет эквивалентными понятиями «возможности» и «осуществления», δύναμις и ἐνέργεια. Формы осуществляются по целям, таким образом они представляют собой духовные силы (энтелехии) и постольку родственны платоновским идеям. Однако, они не являются, подобно идеям, трансцендентными сущностями, они имманентны материи: сущность, субстанция представляют собой *действительность*, образованную из материи и формы, и преимущественно нечто *индивидуальное*, так как последнее в действительном мире обладает более непосредственной реальностью, чем *род*, образованный из многих отдельных вещей. Последовательно развивая взгляд на связь формы и материи в действительном бытии, Аристотель придает также иное значе-

ние понятию души: душа не является больше промежуточным звеном между миром идей и чувственным миром, она сама — одна из деятельных форм, энтелехия живого тела, жизненная сила во всех ее функциях, от функции питания вплоть до мышления. Таким образом, исходя из своей общей метафизики, Аристотель строит реалистическую физику, психологию, этику и политику. Только в теологии и в абстрактнейшей части психологии, в учении о мыслящем духе, система удерживает идеальную окраску, которая, однако, через введение в ряд развития всех существ также приобретает в основе реалистический характер.

3. В последующие столетия выступили на сцену частью материалистические системы, представляющие собой дальнейшее проведение аристотелевского принципа имманентности, частью идеалистические, возвратившиеся к платоновской философии; после того как те и другие системы совместно породили особенно в неоплатонизме и гностицизме, а также в начатках схоластики, примыкающей к Платону, эклектические миросозерцания, снова, наконец, возник реализм в непосредственной связи с господством аристотелевской философии в *схоластике XIII столетия* и в других системах последующей церковной философии. Реалистическое направление, господствующее в этот период, и зависящие от него реалистические течения последующих времен имели ту форму, которую придал реализму Аристотель, с сохранением идеалистических элементов из теологии, потому что сам Аристотель не провел строго реализма, допустив дуализм между идеей Бога и чувственным миром. Этот дуализм, еще усиленный схоластической теологией вследствие допущения откровения и принятия христианских религиозных представлений, более жизненных и богатых по содержанию по сравнению с аристотелевским понятием Бога, дал церковной философии средство по мере возможности равномерно удовлетворить притязаниям веры и светской жизни.

4. Реализм в этой дуалистической форме, оттесненный опять на задний план в начале новой философии преимущественно материалистическими и идеалистическими течениями, снова возродился в науке XVII столетия. Рядом с традициями церковной философии на него оказали громадное влияние в такой же степени, как и на материализм и идеализм того времени, новые *математические* и *естественнонаучные воззрения*. Картезианская философия образует центральный пункт, в котором,

с одной стороны, объединяются все влияния как прежнего церковного реализма, так и современного направления, господствующего в точных науках, и от которого, с другой стороны, исходят лучи, освещающие путь грядущей материалистической натурфилософии и идеалистическим системам последующего столетия. Но сама картезианская философия, дуалистически объединяя противоположные принципы, носит реалистический характер, благодаря чему она и становится непосредственной основой последующих реалистических миросозерцаний. По сравнению с аристотелевским реализмом, реализм Декарта более внешний: он объединяет в себе материалистические и идеалистические элементы наподобие древней церковной философии. Его натурфилософия тяготеет к материализму, психология — к идеализму. Этот характер декартова дуализма зависит от того, что принципы материи и формы, соединенные у Аристотеля в *единой* действительной субстанции, у Декарта сведены к *двум* субстанциям, к телу и душе. Это же изменение, в свою очередь, — результат установления нового понятия души. Раз последняя делается самостоятельной субстанцией, реализм должен облечься в дуалистическую форму, он должен стремиться не столько примирить противоположности материализма и идеализма, сколько просто объединить их в себе. Однако, в системе Декарта лежит уже зародыш к ее дальнейшему развитию в монистическую систему. Сам Декарт с неизбежной необходимостью ставит различные предположенные им субстанции, Бога, душу и протяженную природу, в отношение друг к другу, подчиняя две последние первой: Бог — вечная несотворенная субстанция; душа же и природа созданы Богом. Выведение дальнейших следствий из этой мысли о зависимости и вполне строгое применение понятия субстанции, как *самостоятельно* существующей сущности, дает переход к *монистическому реализму*.

Литература. Аристотель. Метафизика. Физика. О душе. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Декарт. Размышления о первой философии. Первоначала философии.

§ 45. Монистический реализм. 1. *Система Спинозы* представляет собой непосредственное преобразование картезианского дуализма в монистическое и, вместе с тем, реалистическое миросозерцание. Отвлекая от ее упомянутых уже (стр. 169) отношений к древним мистичес-

ким течениям и к схоластике, в системе Спинозы легко можно найти следы ее происхождения от картезианского дуализма: исходный пункт системы Спинозы — соединение субстанций, различаемых Декартом, в *одно* понятие; таковым могло быть лишь понятие Бога, бесконечной субстанции, и Спиноза по необходимости должен был свести душу и материю, две другие декартовские субстанции, противоположные, хотя и внешне связанные друг с другом, к атрибутам *единой* субстанции. В этом смысле система Спинозы опять восстанавливает реалистический монизм Аристотеля. Однако, место материи и формы заступили *протяжение* и *мышление*. Поэтому отдельный предмет, состоящий из формы и материи, уже не является здесь более субстанцией; вследствие безграничной природы только что указанных общих атрибутов он представляет собой только ограничение, условный способ бытия внутри обоих атрибутов: поскольку предмет — протяженная вещь, он является ограничением пространства; поскольку он — представление, он является ограничением мышления. Таким образом, отдельная вещь превращается в простой «модус» субстанции; само же понятие субстанции применяется только к тому высшему единству, которое обнимает в себе атрибуты в их полном объеме, следовательно, также все их отдельные модусы. Итак, важное основание для преобразования реальной аристотелевской субстанции в трансцендентное понятие лежит в переходе обоих коррелятивных понятий материи и формы в два другие, понятия тела и души, и в замене последних, вызванной устранением дуалистического способа представления, протяжением и мышлением. Тело и душа, протяжение и мышление не являются более действительно коррелятивными понятиями. О них нельзя утверждать того, что утверждал Аристотель относительно формы и материи, которые, по его учению, существуют только друг через друга; душа и тело, мыслимые как самостоятельные субстанции, являются, например, у Декарта, независимыми друг от друга субстанциями, между которыми поэтому, как учит *окказионализм*, примыкающий к философии Декарта, можно установить взаимоотношение только посредством вмешательства высшей субстанции путем «assistentia supranaturalis»*. Однако, этим уже высказывается, что душа и тело, так

* Сверхестественное вспоможение (*лат.*).

как между ними устанавливается взаимоотношение, не являются больше субстанциями в собственном смысле слова; на такое название может претендовать только высшая субстанция, дающая им единство.

2. Таким образом, переход к субстанции Спинозы дан сам собой. К этому новому понятию субстанции можно применить все соображения, выдвинутые онтологизмом относительно понятия Бога, и даже с большей свободой, ибо несовершенные представления конечных созданных субстанций более не служат препятствием: у Спинозы реальное бытие вещей неизбежно сливается с понятием субстанции и Бога. Отсюда уже нетрудно к понятию субстанции применить понятие абсолютной бесконечности, через что первое превращается в абсолютно трансцендентное понятие, в бесконечное бытие, которое в мире явлений может проявляться только отчасти и то в форме, затемненной неадекватным познанием. Таким образом, дуалистический реализм, превратившись в монистический, с внутренней необходимостью выливается в трансцендентную систему, которая уже не в силах удовлетворить первоначальной задаче реализма — придать в одинаковой степени значение обеим сторонам действительности, телесному и духовному миру; оба элемента действительного мира в ней расширяются в бесконечность, так что в их бесконечности пропадает сама действительность. Поэтому реализм, примененный к бесконечному, возвращается к трансцендентной метафизике подобно платоновскому идеализму, признающему чувственный мир только за отражение сверхчувственного. Понятие эмпирической действительности, удержанное трансцендентным реализмом, также существенно не отличается от платоновского чувственного мира, если отвлечься от того, что спинозизм превращает *объективное* отношение, господствующее в платонизме, в *субъективное*: Платон считает чувственные вещи за смутные образы трансцендентных идей; Спинозы видит в них *несовершенное* познание действительности. Такая субъективизация — исключительно результат происшедшего изменения в понятии души; поэтому она точно таким же образом выступила и в тех идеалистических системах, которые, как, например, система Лейбница, приняли это новое понятие души.

Так как обе субстанции, материя и душа, через их преобразование в атрибуты единой трансцендентной субстанции не могли более служить для объяснения явлений, то, естественно, в последующей философии

усиливается стремление вновь заменить трансцендентный реализм *эмпирическим* или, по крайней мере, таким направлением, при котором бы метафизические понятия субстанций не лишались своего первоначального и существенного назначения служить вспомогательными понятиями для опыта. Под влиянием этого стремления и произошел вновь поворот к картезианскому дуализму; это новое течение нашло себе выражение вообще в системах XVIII века, не захваченных материалистическим потоком, и особенно ярко в метафизике *Вольфа*. Однако, все эти системы не прибавили к дуалистическому реализму, обоснованному Декартом, ничего существенно нового. Идея «предустановленной гармонии», заимствованная ими у Лейбница, и их склонность к антропоморфической телеологии представляют собой более религиозные, чем собственно философские элементы. Предустановленная гармония в вольфовской школе мыслится как изначальное чудо творения; исследование мира с точки зрения человеческих целей, в конце концов, здесь покоится на религиозной основе, т. е. на вере в мировой порядок, установленный ради человеческих целей.

Дуалистический реализм вольфовской школы и в *настоящее время* сохранил свое значение, главным образом, в форме практической философии так называемого «здравого человеческого рассудка». Его положения «душа и тело — две независимые друг от друга сущности»; «Бог вложил душу в тело, а поэтому она опять может быть взята из него и продолжать независимое существование»; «мир в общем создан для пользы человека» — все эти убеждения, несмотря на разнообразные теоретические недочеты, считаются вообще большинством современных людей за практические аксиомы, даже почти за самоочевидные истины, при этом, по-видимому, предается забвению тот факт, что эти положения в их современной форме вряд ли существуют более двух столетий.

3. Вслед за кантовым критицизмом в философии опять выступили новые формы реалистического направления. Ставя в зависимость познание мира явлений от идеальных форм познания, форм созерцания и понятий, трансцендентальный идеализм по своему основному характеру был идеалистичен, хотя он уже заключал в себе реалистическую тенденцию, о чем свидетельствует восстановление им аристотелевских понятий материи и формы. Эта тенденция в трансцендентальном идеализме не могла выступить на первый план, с одной стороны, потому, что главное

внимание было обращено на априорные формы познания, и, с другой, потому, что здесь все еще сохранялась вера в мир идей, понимаемый в духе Платона и имеющий свое основание в моральных постулатах. Однако, пользуясь трансцендентным понятием «вещи в себе» и утверждая в противоположность субъективному идеализму необходимость допущения реальности, существующей независимо от субъекта и предполагаемой в каждом акте познания вследствие присутствия в каждом ощущении материи, кантова философия открывала, вместе с тем, возможность для возникновения новых реалистических систем. Последние могли, конечно, выступить, провозглашая, в противоречие с Кантом, *возможность познания «вещей в себе»*. Переход к этой точке зрения внутри философии XIX века совершился *двумя* путями: во-первых, путем восстановления *индивидуалистического* понятия субстанции, но при строгом сохранении простоты ее, и в связи с этим общего определения этого понятия, позволяющего пользоваться им как основанием для объяснения природы и процессов сознания, следовательно, путем реалистического преобразования монадологического идеализма Лейбница; во-вторых, путем восстановления *универсалистической* метафизики, которая от прежних интеллектуалистических систем подобного рода, именно от метафизики Спинозы, отличалась тем, что она понятие воли сделала основным метафизическим принципом. Первым из этих путей идет монадологический реализм *Гербарта*, вторым — волюнтаристическая метафизика *Шопенгауэра*. Обе эти системы в двойном смысле образуют противоположности друг другу: первая из них — индивидуалистична и интеллектуалистична, вторая — универсалистична и волюнтаристична. Если первая из этих противоположностей, противоположность индивидуализма и универсализма, и имеет свой источник в прежней метафизике, где она в аналогичном смысле находила место по отношению к системам Спинозы и Лейбница, то вторая — результат новейшего развития: прежняя метафизика во всех ее направлениях была преимущественно интеллектуалистична; только Шопенгауэром волюнтаризм был введен в реалистическую метафизику. Наконец, обе системы, системы Гербарта и Шопенгауэра, признают кантово различение явления и вещи в себе; они только приписывают этому разграничению различное значение. Гербарт соединяет с этим различением допущение, что явление, хотя оно и не представляет собой само бытие, однако, указывает на последнее и поэто-

му требует образования свободного от противоречия метафизического понятия бытия. Шопенгауэр, напротив того, выставляет на вид то положение, которое в кантовой философии уже занимала воля, поскольку она понималась как интеллектуальная сущность человека, сама по себе не подчиненная причинности природы. Это трансцендентное понятие воли Шопенгауэр расширяет до метафизического понятия мира, которому он затем противополагает в качестве мира явлений содержание, данное в наших представлениях и добытых из них понятиях. Таким образом, обеим системам вместе со всей послекантовой философией обще понимание принятых ими метафизических принципов *не как трансцендентных, но как имманентных* самому *миру явлений.* Этим они и отличаются от подобного им монистического, но вполне трансцендентного реализма Спинозы. В них обеих поэтому уже больше не имеет никакого значения противоположность адекватного и неадекватного познания, игравшая большую роль в прежнем реализме: мир явлений с необходимой, по крайней мере, по виду, закономерностью вытекает из метафизического бытия, и, таким образом, задача метафизики состоит в объяснении *мира явлений.*

4. Этими общими предпосылками обеих систем уже более или менее определяется проведение их. Видя цель метафизики в установлении абсолютно свободного от противоречий понятия бытия, *Гербарт*, само собой понятно, мог найти его, лишь признав бытие за абсолютно простую субстанцию, т. е. за субстанцию, сущность которой составляет простое качество. Благодаря этому им было внесено необходимое исправление в понятие монады Лейбница: монада Лейбница, хотя и должна быть простой сущностью, в действительности, как микрокосм, сложна, даже бесконечно сложна. «Реальное» Гербарта — поистине простая сущность и, конечно, поэтому абсолютно не представимая, и, следовательно, не в меньшей степени трансцендентная, чем монада Лейбница. Для объяснения же мира явления из этого открытого метафизическим путем простого бытия вместо лейбницева внутреннего саморазвития монад Гербарт должен был допустить внешнее взаимоотношение «реальных». Вследствие этого двойного исправления, внесенного Гербартом в понятие монады, «реальное» не является уже психическим существом: оно в равной степени может считаться как чисто физическими атомами, так и основами внутренних психических процессов. Тем или другим «реаль-

ное» может быть в зависимости от отношений, которые имеют место между отдельными «реальными» в их совместном существовании. Таким образом, Гербарт мог разработать и метафизическую натурфилософию, и метафизическую психологию, не предполагая при этом, что сущность процессов природы составляют психические процессы, как это делал объективный идеализм Лейбница, или что сущность психических явлений составляют материальные движения, как это делал материализм. В этом смысле гербартовская метафизика представляет собой чистый реализм: она признает одинаковое значение как за физическим, так и за психическим; и, вместе с тем, она монистична: она выводит и психическое, и физическое из одних и тех же общих основ. При этом она своим объектом имеет действительный мир. Понятие Бога в метафизике Гербарта не находит себе места: оно допускается лишь ради космологического объяснения в качестве понятия, стоящего на границе познания, и ради моральных требований в качестве постулата веры; в первом случае потому, что метафизический мир бытия необходимо предполагает последнее основание своего существования, во втором — потому, что нравственное стремление человека требует дополнения чувственного мира сверхчувственным. Однако, таким путем добытые трансцендентные идеи находятся совершенно за пределами метафизики, задача которой ограничивается лишь объяснением призрака; мира явлений из бытия.

5. Универсалистичный реализм *Шопенгауэра* так же, как реализм Гербарта, монистичен. Однако, его метафизический принцип, *мировая воля*, не представляет собой простого бытия: это — бесконечное бытие. Поэтому он так же близок к субстанции Спинозы, как «реальное» Гербарта к монадам Лейбница. Но, подобно тому как «реальное» представляет собой не существо, наделенное способностью представления, но простое трансцендентное качество, так у Шопенгауэра воля не мыслящее, не протяженное существо; она не имеет ничего общего с эмпирическим волевым процессом, она просто не интеллект. непредставимое существо: она мыслится как трансцендентная сила, которая своим действием производит протяженный мир, а в мире — человека, с его представляющим мозгом, этот, в свою очередь, создает мир явлений, предполагающий субъекта, представляющего мир. Если метафизика Гербарта занимает нейтральное положение между физическим и психическим мирообъяснением, то в философии Шопенгауэра трансцендентная во-

люнтаристическая метафизика стоит в тесной связи с психофизическим материализмом. От обычной формы последнего она различается только тем, что в ней мировая воля мыслится как творческая сила материи. Это первоначальное отношение воли к материи, вместе с тем, сохраняет значение и в мире явлений. Поэтому и у Шопенгауэра явление содержит многообразные указания на бытие. Однако, философ не пытался вывести указанные отношения из какого-нибудь определенного закона, но он следовал при этом своей фантазии и своим симпатиям и антипатиям. Поэтому философия Шопенгауэра представляет собой полную противоположность строгому проведению метафизики, предпринятому Гербартом: Шопенгауэр из различных миросозерцаний произвольно выбирает то, что ему нравится. Следуя в психологии психофизическому материализму и в основном принципе своей метафизики учению Канта о воле, Шопенгауэр разрабатывает свою эстетику под влиянием учения Платона об идеях, а всей своей системе придает пессимистический характер под влиянием индийских мыслителей. Таким образом, его система по своему основному метафизическому понятию, среди реалистических направлений, развившихся после Канта, занимает в общем движении мысли определенное положение, в частностях во многих случаях строится под влиянием индивидуальных прихотей и произвола. Но и в этом случае имеет значение положение, что случайное только по-видимому стоит вне закона. Именно эти произвольные элементы, вредящие стройности системы, явились продуктами общего настроения времени, и в них вообще обнаружился тот переворот философских интересов, который выступил не с момента первоначального возникновения этой системы, но в то время, когда она начала приобретать влияние (сравни выше, стр. 205).

Напротив, в *одном* пункте, свойственном всей послекантовой философии, именно в стремлении познать мир явлений, стремлении, сильно выступающем на вид, несмотря на всю склонность к трансцендентным понятиям, система Шопенгауэра не представляет исключения. У него не находят места трансцендентные идеи Канта и докантовской философии, в которых находили выражение желания и стремления человека, направленные к сверхчувственному миру. Если Гербарт считает понятие Бога за понятие, стоящее на границе нашего познания и поэтому вне философии, то Шопенгауэр вполне отказывается от этого понятия. Как в идеал-реализме, примыкающем к Канту, так же в этих реалистических системах

весь интерес философии сосредоточивается на эмпирической действительности. Это яснее всего выступает у Шопенгауэра, потому что он, в противоположность другим системам и особенно системе Гегеля, для которого действительный мир представляет собой совокупность всех благ человека, отрицает всякое значение за человеческой жизнью. Освобождение же от страданий этой не имеющей ценности жизни Шопенгауэр видит не в переходе в сверхчувственный мир, имеющий абсолютную ценность, как учит платоновский и христианский идеализм, но в уничтожении бытия вообще, в абсолютном забытьи, в нирване индийской философии. Таким образом, пессимизм системы Шопенгауэра стоит в тесной связи с отрицанием ценности действительного мира, которую признавал непосредственно предшествующий ей идеал-реализм, и с утратой идеи трансцендентного мира, которая только могла возместить утрату ценности земного мира.

6. Конечно, указанными формами реализма его история еще не закончилась. Он более, чем какое-либо другое направление, подает надежды к дальнейшему развитию, так как он более отзывчив, чем другие направления, к изменениям состояния всего научного знания. Однако, зарождение этих новых форм реализма относится к настоящему, а потому они не могут найти места в историческом обзоре метафизических систем.

Возможно только установить *две* точки зрения, как это определяет будущее развитие этого направления. Общая закономерность, которую мы открыли в смене миросозерцаний, дает нам возможность утверждать, что дуалистический реализм во всех своих формах уже сошел со сцены, и что, следовательно, будущее принадлежит *монистическому реализму*. Он опять-таки возможен в двух формах: он, в конце концов, в своей последней основе будет представлять собой материализм или идеализм. Так как по всем признакам, выступившим в ходе новейшего развития, материализм отжил свой век (см. выше, стр. 285), то остается лишь вторая возможность. *Идеал-реализму*,таким образом, принадлежит будущее философии. На это уже правильно указали Фихте и Гегель. Однако, находясь в глубоком ослеплении относительно методов научного мышления и отношения философии к специальным наукам, они не могли поставить в живую связь принцип нового миросозерцания с общим развитием научного мышления.

Здесь, в качестве дополнительной, поэтому должно присоединить *вторую* точку зрения. Философия должна быть *реалистичной* также в том смысле, что она не должна строить независимо от положительного знания с виду логичную, на деле же фантастическую систему понятий: она, для того чтобы удовлетворить требованиям *истинно научной* философии, должна взять в качестве основы для себя реальные науки и надежные ими испытанные методы. Это требование — быть истинно научной философией в настоящее время выступает настойчивее, чем когда-либо, ввиду того, что уже долгое время господствовали фантастические понятия, философия настроения и эклектические течения.

Литература. Спиноза Этика, части I и II. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье Wolff Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt etc 1719 Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. Herbart Hauptpunkte der Metaphysik. 1808. Allgemeine Metaphysik 1828—29 Kurze Encyklopädie der Philosophie, 1831 Шопенгауэр Мир как воля и представление

III. Этические направления

§ 46. Общий обзор этических направлений и их развития. 1. В теории познания господствуют чисто теоретические интересы, а в метафизике — теоретические и практические вместе, этика же является, наоборот, *практической* философской дисциплиной в истинном смысле этого слова. Вследствие своей практической тенденции она, с одной стороны, дополняет теорию познания, с другой стороны, стоит к ней в противоположности. Эту противоположность по возможности пытается примирить метафизика. Поэтому учение о познании обычно влияет на этические направления только косвенным путем через метафизику, метафизические же и этические направления непосредственно соотносятся друг с другом. Несмотря на это, по сравнению с метафизикой, этические системы приобретают относительно более самостоятельное положение, чем другие специальные философские дисциплины, потому что те моменты, которые в метафизике играют только побочную роль, могут представлять высокий этический интерес и таким образом слу-

жить для разграничения известных этических направлений. Это явление зависит от того, что всякая метафизика, как бы ни сильны в ней были практические тенденции, стремится быть общим миросозерцанием, следовательно, на первый план выдвигает *теоретическое* объяснение общих мировых проблем. Поэтому характер метафизической системы всегда определяется преимущественно теоретическими воззрениями, характер же этического направления зависит от мотивов или целей, из которых пытаются объяснить факты нравственной жизни.

2. Относительно свободных волевых актов человека, образующих предмет всех этических исследований, можно поставить *два* вопроса, от разрешения которых зависит, в конце концов, решение всех этических проблем: первый касается *причин* поступка, лежащих в самом человеке, второй — *внешних* результатов, на осуществление которых направляется поступок. Внутренние причины, которые, входя в состав этического обсуждения поступка, предшествуют волевому акту, как его *психические* условия, мы называем *мотивами* нравственного поступка; внешние же результаты мы называем *целями* нравственного поступка, так как здесь мы говорим только о таких результатах, которые являются предметом желания действующего, т. е. таких, к которым он стремится сознательно, Мотивы и цели поступка определяют *нравственную оценку* его, которая, следовательно, до тех пор остается односторонней и неправильной, пока не будут приняты во внимание оба фактора. В действительности нравственные мотивы сами по себе не имеют никакого значения, если к ним не присоединяются объективные цели и соответствующие им поступки; с другой стороны, объективно целесообразные результаты поступков только тогда можно считать нравственными, если они возникают из мотивов, которые мы считаем нравственными.

Как бы тесно оба фактора, мотивы и цели, в действительности ни переплетались друг с другом, однако, в *развитии этических направлений* только постепенно достигается признание за обоими одинакового значения; оно даже часто отсутствует в новейших системах, которые односторонне отдают преимущество то оценке внутренних мотивов, то оценке внешних намеченных целей. В общем развитие этических направлений начинается с размышления о мотивах и потом позднее подымается до рассмотрения целей. Так *античная этика* всецело занята исследованием мотивов индивидуального поведения. Поэтому она, поскольку посто-

янное господство нравственных мотивов в человеческой личности называется добродетелью (ἀρετή), есть *учение о добродетели* в истинном смысле слова. Вопрос «что такое добродетель?» — т. е. «каково должно быть соединение мотивов в человеке, для того, чтобы его можно было считать нравственным?» — в античной этике стоит на первом плане. При этом античная этика предполагает очевидность предпосылки, что добродетель *делает счастливым* человека и что из поступков добродетельной личности возникают объективные блага; однако, природа этих благ не является в античной этике предметом особенных специальных исследований. Последнее легко объясняется тем, что жизненные блага и внешние нормы поведения, регулирующие их производство, считаются данными в религии, нравах и праве; наоборот, вопрос, каков должен быть человек, чтобы, насколько возможно, плодотворно участвовать в производстве этих общепризнанных благ, очень рано уже выступает в истории и задолго до развития научной этики находит выражение в изречениях и правилах, в Греции, например, в изречениях семи мудрецов. Много позднее — вследствие изменения нравственных воззрений начинает выдвигаться вопрос об *объективном* значении самих нравственных норм. Цели, на осуществление которых или против уничтожения которых направляются такие норма, исследуются на основании их ценности. Благо не считается более самоочевидной целью нравственных поступков; возникает вопрос об его сущности и об источнике его ценности. Такова, в общем, точка зрения *новейшей этики* в ее главных направлениях. Вопрос «что такое добродетель?» или совершенно исчезает, или, во всяком случае, отодвигается на задний план. Наоборот, главный этический интерес концентрируется на вопросе «что такое нравственное благо?». Поэтому современная этика преимущественно — «*учение о благах*». Большей сложности основного вопроса современной этики соответствует большее разнообразие новейших этических направлений, которое, сверх этого, еще значительно увеличивается благодаря влиянию древней этики, так как понятие добродетели и этические проблемы, начертанные преимущественно греческой философией в связи с этим понятием, перешли также и в новейшую науку.

3. Античная этика в своих размышлениях о сущности добродетели непосредственно примыкает к преднаучному сознанию. Для последнего нравственное является в виде внешней силы, выступающей для людей в

определенных, навязанных нравственных заповедях. Последние преимущественно в двух формах приобретают обязательность: в форме *религиозных предписаний* и *государственных норм*. К ним присоединяется область *обычаев* в качестве неопределенно очерченной и вообще неясно обособленной области. Такое положение вещей сохраняется также и в то время, когда зародилась наука, которая в своих начатках исключительно занимается космологическими вопросами, этические же проблемы оставляет без внимания: нравственные силы, как они выступают перед человеком в религии, праве и обычаях, признаются данными, причем вопрос о их происхождении совершенно не возникает. Добродетелен тот, кто повинуется этим силам; но еще более высокой ступени добродетели достигает тот, кто жертвует для этих сил своей собственной личностью, как, например, благочестивый, который больше, чем требуется, почитает богов; мужественный, который жертвует собой для государства или оказывает ему вечные услуги. Отсюда ясно, что размышление о нравственном прежде всего направляется на *различное* исполнение *людьми* установленных нравственных норм. Вопрос же «что такое добродетель?» разрешается сам собой из понятия *поведения, сообразного с нормой*, в его различных оттенках от простого следования внешним заповедям до исполнения добровольно принятых на себя обязанностей. Поэтому всякая этика начинается с *гетерономной морали*; нравственные нормы считаются данными извне, и поведение человека, его добродетель, оценивается чисто внешне по отношению к нормам, рассматриваемым, как объективные силы. Эта гетерономиая мораль господствует также и в первых попытках философии. Она сказывается в том, что нравственность вообще еще не является предметом философского размышления, а рассматриваются только отдельные правила практической житейской мудрости или осуществляются религиозные убеждения, которые не имеют ничего общего с теоретическим размышлением о вещах.

Этим объясняется тот факт, что момент возникновения научной этики совпадает с внезапно появившимся сознанием гетерокомности моральных предписаний и с зародившимся, вместе с тем, сознанием, что только сам человек может быть виновником таких предписаний. Этот важный шаг в Греции сделала *софистика*. Она в основании расшатала наивное представление, на которое опиралась древняя нравственность, представление, что религия, право и государство — объективные силы,

которым человек обязан повиноваться. Таким образом, она окончательно удалила со сцены до сих пор господствующую гетерономную мораль. Признавая *людей* творцами религии, обычаев и права, софистика прежде всего подорвала в основе мораль вообще: она рассматривала нравственность как произвольный продукт, который поэтому может быть изменен по свободному желанию индивида. Это уничтожение морали, до тех пор основывающейся на наивной вере, исторически было необходимо, чтобы очистить путь к свободному этическому самопознанию: для последнего прежде всего необходимым условием являлось знание, что нравственные нормы возникают из природы человека. Это знание дало возможность перейти от гетерономной морали к *автономной*, а от нее уже к научной этике. Такой переход сделал *Сократ*. Это его деяние имело громаднейшее значение и представляет собой в области философии, может быть, наиболее крупное событие всех времен: вместе с этим Сократ ввел в философию дисциплину, отсутствие которой лишает всякое миросозерцание его важнейшей основы. Но, конечно, указанный шаг Сократ сделал, надеясь оградить традиционные нормы добрых старых нравов от разрушительных тенденций софистов, вследствие чего элементы первоначальной гетерономной морали не могли исчезнуть совершенно из его воззрений. Указывая на писанные государственные законы и на неписанные божеские, он непосредственно, вместе с тем, ссылается на две объективные силы, которые представляют собой главные источники гетерономной морали: право и религию. Однако, новизна этических воззрений Сократа состоит не в суждениях, в которых повторяются традиционные мнения, но в том, что он сводит добродетель к знанию, а знание к самопознанию и, следовательно, делает *человека* творцом добродетели, понимая, однако, под последним не индивида, как поступает софистика, но человека, как *род*, как существо, познающее по общезначимым законам. Фундамент морали, по его учению, образует не внешнее соблюдение нравственных предписаний, но познание их *необходимости*. Хотя точка зрения наивной рефлексии, еще свойственная первому обоснованию автономной этики, понимает человека, главным образом, как чисто познающее существо, однако — и это существенно — источник нравственного поведения она видит в человеческом сознании. При всем том в сократовой постановке вопроса и его разрешении уже обнаруживаются границы, которых не могла перешагнуть ан-

тичная этика. Вопрос о сущности добродетели — единственная проблема сократовой этики. Что такое благо в *объективном* смысле, почему определенный поступок по своему внешнему результату нравственен, а другой нет, это остается вполне нерешенным. Понятие нравственного блага предполагается осуществленным: нравственное заключается в общепризнанных нормах; этот-то смысл и имеет ссылка Сократа на государственные и божеские законы. Этика Сократа в действительности автономна только с *субъективной* стороны, в понимании добродетели, как способности, возникающей из собственной природы человека. По отношению же к благам, которые в ней играют роль объектов добродетели, она остается гетерономной.

4. Устанавливая положительный критерий добродетели не в *субъективном* влиянии поступка, а в непосредственном *объективном* действии лица, совершающего его, этические системы двух величайших последователей Сократа, *Платона* и *Аристотеля*, уже приближаются к этическому учению о благах, которое обязано своим окончательным установлением преимущественно новейшему времени. Вместе с тем, указанные системы образуют друг по отношению к другу новую противоположность, имевшую решающее значение для дальнейшего развития этики. Эта противоположность основывается на различном понимании сущности добродетели, что влечет за собой неодинаковое отношение к понятию блага. У *Платона* добродетель основывается на *первоначальных* свойствах души, последние же возникают из отношения души к миру идей, особенно к высшей, основной по отношению к понятию добродетели идее, к идее блага. Таким образом, платонова добродетель покоится на непосредственном отношении души к сверхчувственному мнру; его этика хотя и *автономна*, поскольку она возникает из собственной природы человеческой души, однако, она, вместе с тем, *трансцендентна* и образует переход от гетерономной к автономной морали, так как трансцендентный идеал добродетели мыслится у Платона в виде нормы, лежащей вне чувственного человека. Наоборот, *Аристотель* согласно со своим метафизическим пониманием соединения формы и материи рассматривает добродетель вполне как свойство, присущее самой человеческой душе, и притом он первый не просто предполагает ее в качестве первоначальной способности души, но пытается вывести ее из природы общезначимых человеческих аффектов. Таким образом, он

приходит к *имманентной* морали, которая вполне автономна, вполне сбросила с себя гетерономный характер.

5. Таким образом, античная этика, достигнув высшего пункта своего развития, уже выдвинула три главные этические направления, в кругу которых вращаются все моральные системы: *гетерономное, трансцендентное* и *имманентное*. Последние два направления, выступив впервые в великих системах античной философии, в *новейшей* философии дифференцировались на различные виды, главным образом, под влиянием вышеупомянутого перехода этики из учения о добродетели в учение о благах, перехода, который и сообщил новейшей этике ее своеобразный характер. Этот переход зависит от тех же обстоятельств, которые в древности вызвали к жизни размышление об этических вопросах. Философия *эпохи Возрождения*, все более и более перерастая религиозные и нравственные нормы, до сих пор считавшиеся неприкосновенными, пытается дать отчет о происхождении всего того, что до тех пор считалось наследием, освященным традициями. Она выдвигает вопрос о возникновении *нравственных норм* в точно таком же смысле, как вопрос о происхождении государства и правового порядка, религии и культуры. Поэтому на первый план ставится уже не прежний вопрос, что такое добродетель, но другой, *что такое сама нравственность* и каким целям служит она. Возможность различных ответов на этот вопрос порождает большое число разнообразных этических учений, иногда сильно расходящихся между собой по своей тенденции. Таким образом, философия возрождения в истории новейшей этики занимает такое же положение, как софистика — в античной этике. Если софистика, по своему субъективизму, сообщила античной этике преимущественно характер *субъективного учения о добродетели*, то философия эпохи Возрождения согласно своим более универсальным интересам, направленным преимущественно на объективный мир, с самого начала придает новой этике, главным образом, характер *объективного учения о благах*, в котором прежде господствующее понятие добродетели занимает второстепенное и зависимое положение, имеющее большее значение для практической морали, чем для самой этической теории.

§ 47. Гетерономные моральные системы. 1. Хотя, как выше было замечено, научная этика началась, собственно говоря, с развития автономных систем, однако, гетерономная мораль не исчезла совершенно из науки. Повсюду, где происходят великие переломы в миросозерцаниях, где господствующие до сих пор воззрения отжили свой век, а основы новых еще не выработаны, там выступает гетерономная мораль большей частью в качестве такого же критического симптома, каким является в теории познания скептицизм, который родственен с гетерономной моралью в том, что он нередко сопряжен с усиленным указанием на необходимость дополнения знания верой. Сюда присоединяется еще другой момент, который сообщает появлению гетерономных воззрений особенное значение в истории этики. Он состоит в том, что признание автономного происхождения нравственных норм в его крайних формах само собой переходит в признание их гетерономности, следовательно, здесь обнаруживается своеобразное, обоснованное природой воли «coincidentia oppositorum»*. Если нравственная автономия понимается как субъективный произвол индивида или определенного культурного общества, действующего в общих интересах, то такая автономия для всякого другого индивида или для другого общества, стоящего вне общества, установившего для себя автономный закон, является гетерономией. Если бы человек действительно был творцом норм, которым он следует в своих поступках, то закон, автономный для него, был бы гетерономен для всякого другого человека; даже в последней инстанции этот закон и для него самого был бы гетерономен, так как он в любой момент может заменить его другим. Абсолютный произвол приводит к господству случайности, прихоти, висящей над индивидом в качестве внешней силы, которая в любой момент может ему навязать новый, для него самого неожиданный закон. Таким образом, в действительности софистика дала решительный толчок этической рефлексии благодаря тому, что она на место первоначальной гетерономии объективного обычая поставила субъективную автономию воли, не подчиненной никаким нормам, автономию, которая, в сущности, представляет собой гетерономию произвола. Поэтому действительно автономная мораль должна обосновать

* Совпадение противоположностей (*лат.*).

свои нормы на истинной природе человека, а не на случайной воле отдельного субъекта. Этот шаг от субъективного произвола к требованию общезначимости сделал Сократ, который благодаря этому становится основателем автономной этики.

2. И в последующем развитии этики появление гетерономной морали характеризует вообще критическое переходное состояние, — состояние, когда существовавшие до тех пор основы автономной морали и находящиеся с ними в связи общие миросозерцания переставали удовлетворять людей, а новые еще не были установлены. При этом позднейшие гетерономные системы обыкновенно отличаются от гетерономной этики в ее первоначальной преднаучной форме тем, что они не опираются подобно последней на различные источники, религию, закон, нравы и обычаи, но признают какой-нибудь *один определенный род* внешних норм за основной. Выведение всех норм из единого источника, свойственное теории, а не действительности, делает гетерономные системы позднейшего времени продуктами этической рефлексии. Из всех обязательных норм, навязываемых человеку извне, только *два* рода особенно привлекают внимание: *религиозные предписания* и *государственные законы*; поэтому они преимущественно и рассматриваются как источники нравственности, причем, конечно, в таком происхождении ее могут видеть или подтверждение ее значимости, или, наоборот, повод к ее устранению. Поэтому гетерономные моральные системы бывают двоякого рода: такие, где мораль черпает свое значение от *религиозных предписаний*, и такие, где она опирается на *государственные законы*; те и другие, смотря по обстоятельствам, могут заключать в себе консервативную или революционную этическую тенденцию. Исключительно религиозная этика сама по себе гетерономна. Можно вполне сомневаться, будет ли религия достаточно определена, если ее считать вместе с Кантом «пониманием нравственных законов как божеских заповедей»; но нельзя сомневаться, что всякая религия понимает нравственные законы как божеские заповеди. Поэтому моральные системы с резко выраженной религиозной тенденцией постоянно имеют гетерономный характер и выступают в такие времена и в таких направлениях, которые, вместе с тем, выдвигают мистический скептицизм, вырастающий на подобном же основании. Так, при начале христианской философии господствует преимущественно гетерономная религиозная мораль. Потом она или отсту-

пает на задний план, или, вследствие принятия аристотелевского учения о добродетели, связывается с элементами автономной морали в схоластике; при закате же последней, в схоластическом номинализме, она опять односторонне выступила против учений, проникнутых светскими интересами. Наконец, еще раз теологическое ортодоксальное направление XVIII века в своей борьбе против свободомыслия решительно выдвинуло гетерономную точку зрения: так называемый теологический английский утилитаризм утверждает, что нравственные нормы по своему содержанию случайны; ценность и значение их опирается только на тот факт, что они — Божеские заповеди.

3. *Политическая* гетерономная мораль в истории выступала реже, чем религиозная. Однако, она дважды играла важную роль в качестве спутницы политических революций: один раз, как реакция английской революции XVII века в этике *Томаса Гоббса*, в связи с политико-консервативным направлением; другой раз в философии, предшествовавшей французской революции XVIII века, в связи с революционной тенденцией и, следовательно, с требованием существенной «переоценки» господствующих понятий о нравственной ценности. Родственное же течение представляет собой период «Sturm und Drang»* немецкой литературы, а также романтика в ее первой стадии. Оно частью повторяется в нашей новейшей литературе. Все эти случаи появления гетерономной этики вызвали решительную реакцию со стороны самосознания «я» против всяких вообще, извне навязанных норм. При этом реакция может или иметь цинически-эгоистический характер, как, например, у *Макса Штирнера*, или направляться на создание идеала безгранично свободной личности, как в «морали господ» у *Фр. Ницше*. Однако, этот идеал покоится на предпосылке, что нравственные законы не имманентны, в противоположность законам интеллекта, природе человека, но произвольно установлены последним и поэтому в каждое мгновение опять произвольно могут быть им изменены. Это направление, возникшее частью из стремления к новым идеалам и ценностям, в высокой степени свойственного новейшему развитию искусства и науки, частью из присущего всем индивидам влечения выдвинуть на первый план автоном-

* Бури и натиска (*нем.*).

ность своей воли, очевидно, объединяет в себе моменты религиозной и политической гетерономии: оно стремится к «персоценке *всех* ценностей». Так как при этом источниками норм, господствующих в течение определенного периода, здесь являются, главным образом, то религиозные мотивы, то политические и социальные, то, очевидно, центр тяжести в этих системах переносится то больше в сторону религиозной гетерономии, то — политической.

4. В обособлении нравственности из совокупности всех духовных продуктов человека, свойственных ему от природы, заключается недостаток всякой гетерономной морали. Она по отношению к нравственным проблемам занимает ту же самую полунаивную точку зрения зарождающейся рефлексии, с которой софистика, согласно со своим строго проведенным субъективизмом, последовательно рассматривала все общие продукты человеческого духа, общество и язык, мораль и религию. Естественным, первоначальным софисты считали только то, чем индивид единственно сам по себе владеет, что принадлежит ему независимо от его отношений к другим людям. Само общество и его продукты они считали чем-то искусственным, созданным. В сущности на все общие продукты человеческой совместной жизни они смотрели так же, как на самый примитивный из них, язык. Однако, было бы абсурдом признать, что язык возник путем соглашения, ибо последнее уже предполагает существование языка; поэтому невозможно допустить, что само общество, семья, нравы, нравственность возникли произвольно и в каждое мгновение могут быть произвольно устранены или изменены; скорее они — продукты развития или постепенного преобразования, которое в своих самых общих чертах свободно от посягательства индивидуальной человеческой воли в такой же мере, как нормы нашего логического мышления или законы ощущений, чувств и аффектов. Во всех этих областях воля в ей отведенных границах поступает так же свободно, как в области унаследованного языка. Но ни одну из этих областей совместной жизни она не может создать из ничего или произвольно превратить в ничто, с целью пересоздать их в новой форме. Такие взгляды, опирающиеся на ложное признание абсолютной автономии индивида по отношению к обществу, вытекают из незнания истины, высказанной первым основателем автономной и, вместе с тем, имманентной мо-

рали, Аристотелем, истины, что человек «zoon politikon»*, и естественно примыкающей к ней другой, что общественная жизнь в своем развитии подчиняется определенным законам наравне с индивидуальной. Естественно, что эти истины подвергались ложному толкованию во времена ожесточенных политических, религиозных или социальных переворотов. В периоды, когда традиционные формы общественной жизни подвергаются сильнейшей ломке, у индивида легко укрепляется мнение, что он вполне предоставлен самому себе; он видит в наследственных культурных формах чуждые ему внешние нормы, которым он может противопоставить свои собственные; при этом он не замечает новых форм, в которые общественная жизнь без его участия выливается. Таким образом, все эти взгляды покоятся на заблуждении, которое возникло из тесного отношения нравственности к воле, будто наука совершенно иначе относится к законам деятельности, чем познания, и поэтому этика не может развивать и объяснять законы нравственного поведения, как это делает логика по отношению к законам мышления, но должна сама их создавать.

Литература. Платон. Эвтидем. Протагор. Горгий (критическое исследование этики софистов). Т. Гоббс. The elements of law, chap. 6. О гражданине, гл. 12. Макс Штирнер. Единственный и его собственность. Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали.

§ 48. Трансцендентные моральные системы. 1. Трансцендентная мораль рассматривает нравственные нормы как законы, имманентные человеческой воле. Вместе с тем, она считает их определяющими основами воли, которые присущи ей не вследствие ее естественного свойства и ее связи с прочими эмпирическими процессами сознания, но которые возникают из отношения к сверхчувственному миру, свойственного познавательной или волевой способности. Через это трансцендентная мораль образует переход от гетерономных систем к автономным. К последним она примыкает в том, что пытается понять нравственное поведение из сущности человека; к первым — в том, что она в сущности человека различает двоякое бытие, чувственное и свер-

* Животное общественное (*греч.*).

хчувственное, с исключительной целью вывести нравственные нормы из сверхчувственного мира, вследствие чего они являются опять-таки гетерономными для чувственной природы человека.

Согласно с господствующими взглядами на волю гетерономия нравственных норм может быть *двоякая*. Если сама воля выводится из познания, как, например, в древней философии, правильное хотение из ясного и правильного познания, то нравственные нормы в последней инстанции понимаются как познавательные нормы и притом как такие истины, которые человек черпает из сверхчувственных источников. Отсюда нетрудно сделать дальнейший шаг и обосновать противоположность нравственности и безнравственности на допущении двух способов познания, сверхчувственного и чувственного. Если, наоборот, воля считается специфической душевной силой, существенно отличающейся от познавательной способности, то вместе с этим, происхождение нравственности переносится в специфическую область, недоступную для познания, вследствие чего и возникает склонность обосновывать противоположность нравственности и безнравственности на разладе познания и воли: провозглашая связь познания с чувственностью, видят в чувственности и чувственных стремлениях препятствие к проявлению нравственной воли в ее эмпирической деятельности.

Из этих двух форм трансцендентной морали, *интеллектуалистической* и *волюнтаристической*, первая не только является более древней, но даже исключительно господствовавшей вплоть до новейшей философии. Впервые *Кант* выдвинул в противовес ей трансцендентную мораль в волюнтаристической форме.

2. Платоновская философия является первой более или менее значительной формой *трансцендентного интеллектуализма*. Исходя из положения Сократа, что добродетель и знание тождественны, Платон считает нравственное поведение необходимым продуктом познания при помощи понятий, т. е. познания идей, так как понятия суть отпечатки сверхчувственных идей, и преимущественно познания высшей из них, идеи блага. Как в понятии блага находит свое выражение совершеннейшая из идей, так высшая из добродетелей, мудрость, представляет собой познание этой идеи и способность, насколько возможно, воплотить ее в жизнь. Поэтому прочие добродетели, мужество и благоразумие, подчинены ей; в связи с четвертой гармонирующей с ними добродетелью, со справед-

ливостью, они все являются результатом господства мудрости над низшими частями души. Это яснее выступает в политике Платона, чем в его этике, так как в первой добродетели приурочиваются к особенным общественным классам, через что внутреннее господство мудрости над прочими добродетелями изменяется во внешнее господство *мудрецов* над прочими классами.

3. Так как трансцендентно-интеллектуалистическая моральная система Платона выводит нравственные нормы, как и вообще понятия, из непосредственного интеллектуального созерцания объективной идеи блага, то она может быть названа системой *объективной* морали. Она есть необходимое дополнение его объективного идеализма. Сверх того, и объективная мораль, и объективный идеализм, будучи довольно наивным априористическим образом мысли, стоят в тесной связи с понятием души у Платона. Если бы душа в качестве посредствующей сущности между миром идей и чувственным миром не была способна к созерцанию идей, с одной стороны, и к воздействию на чувственный мир, с другой, то непосредственное отношение блага в объективной форме к его субъективному проявлению было бы немыслимо. Поэтому изменение понятия души в *христианском миросозерцании* вызвало соответствующее изменение этических основных взглядов. По мере того как субъективировались идеи, превратившись сначала в мысли Бога, потом в человеческие идеи, которые представляют собой мысли Бога, вызванные в человеке воздействием чувственных вещей, и, наконец, в прирожденные и особенно в сверхчувственные истины, в идеи, *прямо* насажденные Богом в человеческом духе, нравственный закон превратился в прирожденную истину, которая возникает не из созерцания сверхчувственного объекта, а путем сообщения ее божеским духом человеческому, которая, следовательно, в последней инстанции вытекает из сообщества духов. Вместе с этим, совесть приобретает религиозное и философское значение. «Голос совести» есть единственный акт, посредством которого человеку в особенных случаях сообщается нравственная истина. Наряду с ним выступает в качестве аналогичного всемирно-исторического акта откровение, т. е. сообщение нравственного закона человечеству, полученное согласно древнехристианскому представлению через Моисея, пророков и Христа.

Таким образом, с начала новой философии объективный трансцендентный интеллектуализм Платона и в этом пункте превратился в *субъективный*. Эту новую точку зрения можно характеризовать как *ин-*

туиционизм: в ней центр тяжести сосредоточивается на том, что нравственный долг — непосредственно интуитивно познанная истина, противоположная эмпирическим истинам, познанным при помощи различных внешних средств. В этой форме моральный интуиционизм входит в состав всех рационалистических докантовых систем, как реалистических, так и идеалистических. В обеих он тесно связан с понятием интуитивного познания установленным рационализмом по аналогии с непосредственной достоверностью, свойственной математическим объектам. Нередко поэтому содержание нравственных законов в этих системах признается непосредственно очевидным, для подтверждения чего частью ссылаются на общее эмпирическое значение этих законов, частью на их необходимость для человеческой жизни; благодаря последнему, указанные системы соприкасаются с эмпирическими этическими направлениями. Свое полное развитие моральный интуиционизм получил в системе *Спинозы*, умышленно отказывающейся от всякого отношения к опыту. Конечно, здесь само понятие блага вынесено за пределы моральной области, так как нравственность превратилась в интеллектуальную любовь к Богу, непосредственно связанную с познанием последнего, в чисто религиозную идею, которая исключает понятие эмпирической деятельности морали. Так, Спиноза называет сострадание «аффектом страдания», который, основываясь на смутном познании, представляет собой несовершенное состояние души. Если прочие интуиционистские направления в общем и пытались сообразоваться с эмпирической нравственностью, однако, всем им в большей или меньшей степени свойственно насильственное обращение с нравственными фактами, — черта, свойственная вообще интеллектуализму и сказывающаяся в том, что они сводят нравственные противоположности добра и зла, права и бесправия к *интеллектуальным* противоположностям адекватного и неадекватного, ясного и смутного мышления, противоположностям, которые в соответствующих теориях познания сыграли столь важную роль. Но этим специфически моральный характер понятий затемняется, и понятие нравственности для этих систем совершенно исчезает.

4. *Волюнтаристическую* форму трансцендентной морали, установленную *Кантом*, в отличие от «интуиционизма», можно назвать «императивизмом», потому что последней основой нравственного здесь считается не созерцание, но первоначальное предписание — *моральный*

императив, который, однако, подобно созерцанию блага, по происхождению должен быть совершенно трансцендентным. Императивизм отличается от интуиционизма в *двух* отношениях. Во-первых, в императивизме не только признаются специфические особенности воли, но даже она ставится в противоположность к познавательной способности: как трансцендентная способность, воля противополагается деятельности познания, ограничивающейся чувственным миром. Во-вторых, вместо интеллектуальных различий ясного и смутного познания, которые в интуиционизме заменяют противоположность нравственного и безнравственного, в императивизме выступает противоположность воли и чувственных стремлений. Путем таких изменений императивизм существенно приблизился к эмпирический морали и имманентным моральным система: он не считает волю за простое проявление разума, а человеческий поступок за результат извне принятых идей, он понимает волю, как имманентную способность, фактические отношения которой к чувственным стремлениям суть первоначальные мотивы поведения. С другой стороны, императивизм впал в двойное противоречие с опытом, преимущественно с фактами *нравственного* опыта. Во-первых, хотя воля действительно не может быть сведена к простой интеллектуальной деятельности, однако, она не должна быть обособлена в качестве способности, стоящей вне всякого отношения к интеллектуальным функциям и возникшей из независимого от них трансцендентного источника. Во-вторых, отношение, в которое императивизм ставит волю к чувственным стремлениям, предполагает, строго говоря, волю двоякого рода, сверхчувственную, которая должна принадлежать сверхэмпирической природе человека, по происхождению предшествовавшей всякому чувственному бытию, и эмпирическую, которая проявляется в потребностях человека и сама возникает из его эмпирической чувственной природы. Такое понимание в последней инстанции мистично и даже более мистично, чем интуиционистское учение: последнее хотя и видит источник нравственного в сверхчувственном созерцании, однако, мыслит это сверхчувственное созерцание аналогично действительному чувственному созерцанию, благодаря чему и сам процесс моральной интуиции все же мыслим. Императивизм же не допускает и этого: чистая воля, свободная от всех элементов, данных в форме представлений и чувств, совершенно немыслима, так как она является понятием, чуждым всяким

действительно переживаемым состояниям. Дальнейшее, отсюда необходимо вытекающее следствие, что сверхчувственная воля, поскольку она определяет поступок индивида, становится чувственным явлением, подчиненным естественной причинности, от которой она прежде была свободна, также является мистическим представлением, до известной степени частным применением мистического учения Августина об утрате первоначальной свободы через грехопадение (см. выше, стр. 128-129). Этот взгляд, конечно, необходимо вытекает из первоначально мистического характера трансцендентного понятия воли, которое может быть поставлено в связь с фактами опыта только посредством дальнейших вспомогательных мистических представлений.

Литература. Платон. Помимо названных в конце § 47: Филеб. Государство, особенно, I—IV, VI, X. Декарт. Размышления о первой философии, IV. Спиноза. Этика, части III—V. Трактат об усовершенствовании интеллекта. Кант. Основоположение к метафизике нравов, особенно I и III. Критика практического разума. Религия в пределах только разума.

§ 49. Имманентные моральные системы. 1. Имманентные моральные системы несравненно разнообразнее, чем гетерономные и трансцендентные. Однако, принцип имманентности не во всех них проведен в чистом виде. Нередко они удерживают элементы трансцендентной или даже гетерономной морали подобно тому, как гетерономные и трансцендентные системы большей частью поддерживают связь с эмпирическими фактами нравственной жизни и, следовательно, с понятиями имманентной морали. Пытаясь понять сущность нравственности из эмпирической природы человека, имманентные системы для достижения цели могут выбрать *два* пути. Во-первых, исходным пунктом исследования могут служить *внутренние свойства*, образующие понятие нравственности; в этом случае задача этики состоит в исследовании и в классификации понятий о добродетелях, поэтому и она сама носит преимущественно характер *учения о добродетелях*. Во-вторых, исходным пунктом имманентной этики могут служить *внешние цели*, стремление к осуществлению которых и делает человеческий поступок нравственным; в этом случае основное понятие этики — понятие нравственного блага, почему и она сама носит, главным образом, характер *учения о благах*. Первый из указанных путей — более доступный; второй же открывает-

ся, как уже показал сделанный нами обзор, лишь на дальнейшей ступени этической рефлексии. Поэтому античная этика почти исключительно является учением о добродетелях, новейшая же в большем или меньшем объеме представляет собой этическое учение о благах. При этом ясное разграничение точек зрения учения о добродетелях и учения о благах выступило только в *имманентных* системах. С одной стороны, когда делается попытка вывести добродетели из природы самого человека, тогда они приобретают свое специфическое значения, которое ясно обособляет область нравственности как от внешних физических способностей, так и от религиозных стремлений. С другой стороны, понятия благ и ценностей, будучи поставлены в связь с эмпирически достижимыми человеческими целями, получают специфически этический характер. В гетерономных и трансцендентных системах учение о добродетелях и учение о благах очень часто переплетаются друг с другим, Так и в платоновой, и в кантовой этике благо — одновременно этическое и религиозное понятие; познание и воля, направленные на благо, одновременно являются этической добродетелью и религиозной обязанностью. Так как в этих системах высшее благо является трансцендентным объектом, то в них блага и прежде всего высшее благо, и вследствие этого добродетель, направленная на последнее, не стоят в прямом отношении к эмпирической жизни человека. Впервые при второстепенных благах и низших добродетелях эти системы пытаются принять в расчет эмпирическую действительность, вследствие чего к ним всегда примешиваются элементы имманентной морали.

Таким образом, имманентные моральные системы по своим преобладающим направлениям распадаются на *системы добродетелей* и *системы благ* или, выражаясь более обще, на *субъективные* и *объективные* системы. Все субъективные пытаются определить, в чем состоит величайшее счастью для индивида. Они все, как ясно указывал Аристотель, солидарны в том, что считают «эвдемонию», т. е., по точному смыслу этого слова, *субъективное* личное счастье за основу человеческого поведения. В этом самом общем смысле все античные этические учения о добродетелях от Сократа до стоицизма и эпикуреизма эвдемонистичны. Однако, они различаются друг от друга по отношению, в которое они ставят субъективное счастье к внешним событиям и условиям жизни, особенно к так называемым внешним благам, по каковому признаку

они и разбиваются на два противоположные направления и на третье, занимающее между ними нейтральное положение. К первым принадлежит, с одной стороны, *ригоризм* стоиков и циников и, с другой стороны, *гедонизм* киренаиков и эпикурейцев. Ригоризм относится отрицательно, гедонизм положительно к внешним жизненным благам. Первый видит сущность добродетели в самоудовлетворении личности и в независимости ее от внешних жизненных условий; второй — в пользовании внешними благами и в таком отношении к ним, которое гарантировало бы возможность самого продолжительного наслаждения ими. Нейтральное направление, которое, получив свой исходный пункт от Сократа, достигло полного развития у *Аристотеля*, пытается определить понятие добродетели из внутреннего соотношения душевных стремлений друг к другу, изолированного, насколько возможно, от отношения к внешним благам. Установление чисто имманентного понятия добродетели приводит к формулированному Аристотелем принципу *золотой середины*, по которому добродетель занимает нейтральное положение между противоположными аффектами: мужество — между малодушием и безрассудной смелостью; щедрость — между алчностью и расточительностью и т. д. Присоединяя к этическим добродетелям дианоэтические, Аристотель расширяет этот принцип в духе ригоризма: он придает особенное значение таким добродетелям, которыми личность исключительно обязана самой себе.

2. В *новой этике* удерживаются понятия добродетелей, установленные в старых системах: в той или другой форме она дополняет исследования, посвященные вопросам о происхождении и сущности нравственных благ. Однако, главная черта этой этики состоит в том, что она стремится определить *объективные ценности*, которые и должны считаться нравственными целями. Такой объективный вопрос выступает впервые на сцену тогда, когда теологическая этика, представляющая собой соединение трансцендентных, христианско-платоновских воззрений со светскими аристотелевскими, отступает на задний план и освобождает место для самостоятельного философского размышления. В это время пробуждается потребность в *чисто светском* обосновании морали в связи с тем, что философия вообще становится светской наукой и подпадает под влияние новых естественнонаучных взглядов. Подобно тому как природу признают за целое, возникшее из себя по имманентным законам,

так точно пытаются и нравственное поведение человека понять из его общего стремления к господству над природой и пользованию ею для человеческих целей. Таким образом и возник вопрос, чьи интересы должна преследовать полезная деятельиость, направленная на внешний мир, интересы *индивида* или интересы *общества*, и если первого, то *самого ли действующего* или его *ближнего*. Таким путем и определились главным образом, *два* основные направления объективной имманентной этики: *индивидуалистическое* и *универсалистическое*, из которых первое, в свою очередь, разветвляется на два направления: *эгоистическое* и *альтруистическое*. В *универсалистическом* же направлении с самого начала господствует мысль о постепенном совершенствовании нравственных благ: всякая общественная деятельность рассматривает общество не только как коллективное целое, но также как *развивающееся целое*, которое по своим общим целям выходит за границы настоящего времени и индивидуальной жизни. Поэтому универсалистическая этика очень рано приобрела, вместе с тем, *эволюционный* характер. Мораль, имеющая своим объектом общество, может видеть его ценность или в самих субъектах, его составляющих, или в объективных духовных благах, его продуктах. В зависимости от этого эволюционный универсализм, в конце концов, может принять *субъективную* или *объективную* форму.

Указанные различия направлений в истории новой философии выступают частью последовательно, одно за другим, частью одновременно. В общем ход развития направляется от индивидуалистических систем к универсалистическим, от субъективных к объективным.

Однако, нередко возникают разнообразные движения в обратном направлении; нередко между противоположными рядом существующими течениями возгорается борьба, вследствие чего и в современной этике еще сохраняются одновременно все указанные различия направлений частью даже в соединении с остатками гетерономной и трансцендентной морали.

3. В начале новая моральная философия пытается обосновать мораль на *эгоизме*; эта попытка очень близко примыкает к этическим теориям, которые совершенно разрывают со всякой традицией. Она выдвинута *Томасом Гоббсом* в связи с его учением о политической гетерономии. Эта связь вполне естественна и понятна: раз данный правовой порядок призиается за основу существующих нравов, то дальнейший во-

прос, как возник сам правовой порядок, разрешается проще всего в том случае, если предположить, что эгоистические мотивы были причиной его возникновения. В первый раз такое соединение автономии и абсолютной гетерономии встречается уже в софистике; и позднее всякая попытка поставить во главе автономию воли приводит к чистой гетерономии. После Гоббса французская философия эпохи Просвещения XVIII века защищала под руководством Гельвеция эгоистическую мораль с подобными же результатами. Вместе с тем, у Гельвеция и его единомышленников еще в большей степени, чем у Гоббса, выступает необходимость допущения рядом с эгоистической моралью политической или религиозной гетерономии, так как они вообще только этим путем и могут до некоторой степени объяснить факты нравственной жизни. Поэтому возникновение моральных альтруистических взглядов в этих системах объясняется тем, что мудрые государственные правители признают полезным и даже необходимым в интересах индивида ограничить его первоначальный безграничный эгоизм, и для этого выдвигают паллиативное средство в виде гетерономных норм. Таким образом, эгоистическая мораль вследствие того, что она выдвигает на первый план рассудочные мотивы воли, является *рассудочной моралью*. Человек, по ее мнению, представляет собой существо, действующее исключительно на основании рассудочных соображений; воля с способность, исключительно руководящаяся логическими доводами.

4. Та же точка зрения, в общем, господствует вначале и в *альтруизме*, второй форме индивидуалистической этики: альтруистическая этика возникает из эгоистической, если допустить, что установление общественного порядка, устраняющего безграничный произвол, установление, гетерономное по эгоистической теории, должно быть *автономно* для каждого отдельного человека, как продукт разумного понимания индивидом своей истинной выгоды. Таким образом, эта примитивная форма альтруизма, *рассудочная*, покоится на эгоистическом базисе или, вернее, представляет собой промежуточную форму между эгоизмом и собственно альтруизмом. В полном соответствии с этим стоит тот факт, что альтруистическая рассудочная мораль не может обойтись без помощи гетерономных элементов, без религиозной морали и социально-политических норм, из соединения которых она обыкновенно и выводит житейскую нравственность. Рассудочный альтруизм нашел выражение в

этической системе *Джона Локка*; ее существенные основы удержаны в «утилитаризме» *Бентама*, который пытался дать рассудочному альтруизму точную формулировку специально по отношению к вопросу, какова должна быть норма альтруистического поведения; однако, признав благо возможно большего числа людей за цель альтруистической деятельности, он уже, конечно, вышел за границы индивидуалистической морали.

Чистый, не основанный на эгоизме альтруизм естественно мог развиться только при переходе от рассудочной морали к *морали чувства*, при допущении, что непосредственные чувства симпатии и любви являются основами альтруистического поступка. С успехом этот переход совершил *Шефтсбери*, который, признав право за эгоистическими мотивами наравне с альтруистическими, создал моральную систему, применяющую основную мысль аристотелевского учения о добродетелях, принцип золотой середины, к этическому учению о благах. Поэтому сущность нравственного он видит в гармоническом соотношении эгоистических и альтруистических мотивов, стремлений к собственному благу и благу других. Эту систему развили *Давид Юм* и *Адам Смит*, которые при этом удачно воспользовались психологическим принципом ассоциации. Однако, это применение в сущности представляет собой только строгое психологическое развитие мысли, уже высказанной в альтруистической рассудочной морали, что всякий поступок, направленный на благо других, возникает под влиянием мысленного перенесения собственного «я» на них. Этот процесс перенесения, трудно допустимый в области рассудка, приобретает кажущуюся внутреннюю вероятность при применении его к чувствам.

5. *Универсалистические* системы, рассматривающие общество как сумму индивидов, очень близко примыкают к системам индивидуалистического альтруизма, почему нередко те и другие незаметно переходят друг в друга. Обыкновенно они солидарны в психологической мотивировке морали, их различие впервые выступает при более общей формулировке морального принципа. Так, принцип «симпатии» *Юма* вследствие субъективного характера чувства симпатии считается индивидуалистическим; принцип Бентама «возможно большего блага возможно большего числа людей» — субъективно универсалистическим. К этому же субъективно универсалистическому направлению принадлежит этика

Лейбница, стоящая в тесной связи с «гармонией монад»; однако, при этом в ней усиленно выдвигается мысль об эволюции, в нее также входят элементы трансцендентной морали в зависимости от ее метафизической основы; из новейших же систем, одновременно защищающих, с одной стороны, эволюционизм, с другой стороны, субъективную автономию воли, сюда примыкают системы *Герберта Спенсера* и других современных утилитаристов. Считая «пользу» или «благо всех» за основной моральный принцип, утилитаризм в известном смысле и индивидуалистичен, и универсалистичен: субъективное счастье индивида здесь признается за последнюю цель человеческой жизни, однако, допускается, что все люди имеют одинаковое право на такое счастье. К условиям последнего обыкновенно причисляется все то, что считается *благом* как с точки зрения чувственных потребностей, так и высших духовных; таким образом, определение последней цели нравственности, утилитаризм обыкновенно обосновывает на общем практическом согласии людей.

Полную противоположность этому субъективному или утилитарному универсализму образует *объективный* универсализм. Он измеряет ценность нравственных благ не субъективным счастьем, которое они могут доставить тому или другому индивиду, но их объективным значением для общей духовной жизни человечества. Поэтому здесь все блага духовной жизни, религия, искусство, наука и прочие национальные и общечеловеческие продукты, признаются за *объективные блага*, цель которых не зависит от их субъективного момента — способности доставить счастье тому или другому индивиду. В *чистом* стремлении к этим благам *ради них самих*, к их совершенствованию и к внешним средствам, необходимым для их осуществления, объективный универсализм и видит сущность нравственности. Такое направление, носящее, сверх того, в существенных чертах эволюционный характер, выступило преимущественно в *немецкой* философии XIX века в связи со склонностью к историко-философским исследованиям. Философия *Гегеля* полнее всего выражает это направление, хотя она его сильно затемнила под влиянием временных условий и недостаточных логических и метафизических предпосылок, внесенных Гегелем в свою систему.

6. Как показывает сделанный обзор, развитие моральных теорий с самых ранних времен вращается в *сфере противоположностей*. Едва ли вероятно, что эти противоположности когда-нибудь совершенно ис-

чезнут: трудно ожидать, чтобы автономные и имманентные взгляды вполне вытеснили гетерономные и трансцендентные. Однако, оставляя это в стороне, в развитии взглядов на природу и происхождение нравственности следует признать историческую последовательность, в которой, вместе с тем, отражается имманентная закономерность самого научного мышления. *Гетерономные* взгляды образуют исходный пункт. От них через религиозную гетерономную мораль переходят к тем *трансцендентным* системам, которые наиболее родственны гетерономным. Среди трансцендентных систем объективные предшествуют субъективным, интуиционистские или *интеллектуалистические* — императивным или *волюнтаристическим*. Полного господства принцип автономии достигает впервые в *имманентных системах*, которые сначала выступают в форме *учения о добродетелях*, признающего *субъективную* имманентность нравственности, а затем в форме *объективной* имманентности в нравственных ценностях или в *учении о благах*, возникших из субъективной деятельности. Учение о благах, в свою очередь, развивается от *индивидуалистической* формы к *универсалистической*, причем в первой наблюдается прогресс от *рассудочной морали* к *морали чувства*. При этом мораль чувства, в конце концов, образует переходную ступень от индивидуалистических систем к универсалистическим. Рассудочные мотивы по своей природе ограничены областью субъективных соображений, так что рассудочная мораль никогда не может выйти за пределы попыток выведения индивидуального альтруизма из эгоизма. Наоборот, чувства легко могут перейти в такие стремления, которые непосредственно предполагают связь индивида с обществом. Возникшее, таким образом, понятие *социальных чувств* является ближайшим поводом к образованию субъективного эволюционизма, который переходит в *объективный*, коль скоро субъективные продукты нравственного развития ставятся в подчиненное отношение к его объективным продуктам, как к постоянным элементам нравственного развития.

Литература. Аристотель. Политика. Никомахова этика, III—V. Т. Гоббс. Человеческая природа, гл. 7. Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении, кн. II, 20, кн. IV, 10. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении, кн. II. Шефтсбери. An inquiry conc. virtue and merit. Гельвеций. Об уме. Д. Юм. Трактат о человеческой природе, II и III. Исследование о принципах морали. Адам Смит. Теория нравственных чувств. Бентам. Traité de la Législation, Oeuvres trad. par Dumont, t. I. 1829. Огюст Конт. Курс положи-

тельной философии, т. IV. Положительная политика. Дж. Ст. Милль. Утилитаризм. Г. Спенсер. Основы этики. Фихте. System der Sittenlehre. Гегель. Философия права. Энциклопедия философских наук, III, 2 отдел. Вундт. Этика. Система философии, 6 отдел.

Указатель имен

(главные места выделены курсивом)

Абеляр 135
Августин *128*, 136, 241, 294
Альберт Великий 135
Альтузий 164
Ампер *52*
Анаксагор *85*, 111, 121
Анаксимандр *81*
Анаксимен *81*
Ансельм Кентерберийский 132, *135*, *242*
Арий 126
Аристотель 17, 24, 25, 30, 40, *45*, *96*, 114, 120, 124, 131, 133, 134, 135, 136, 140, 153, 155, 219, *239*, 278, 292, *312*, *328*, 334, *341*
Афанасий 128
Бейль 167, 210, 262
Беме 145
Бенеке 18
Бентам *52*, 344
Беркли *188*, 193, 197, *224*, 232, 299, *301*, 305
Бойль 280
Бруно 145, 146, *149*, 169, 185, 296
Бэкон Роджер 144
Бэкон Фрэнсис *48*, *153*, 162
Бюхнер 207, *282*
Вильгельм из Шампо 135
Вольтер 191
Вольф *194*, 251, 304, 317
Галилей 142, 151, 152, 162, 221, 230, 234, 277
Галль *283*
Гаманн 195, 262
Гарве 195
Гарвей 183, 280

Гартман *209*
Гассенди 162, *165*, 277
Гегель 17, 27, 35, *54*, 201, *202*, 211, *255*, *308*, 322, 345
Гейлинкс *166*
Гельвеций *191*, 282, 343
Гераклит *83*, 111, 114, 121, 218, *236*, 274
Гербарт 17, *204*, 258, 318, *319*
Гердер 195
Гоббс 153, *162*, 277, 278, 279, 301, *332*, *342*
Гольбах 191, 282
Горгий 237, 261
д'Аламбер *51*, 192, 230
Дарвин 208
Декандоль 52
Декарт 131, 153, *156*, 162, 165, 169, 170, 181, 182, 183, 194, *244*, 256, 263, 278, *297*, *314*
Демокрит *85*, 219, *274*
Дидро *191*, 282
Дунс Скот *137*
Жюссье 52
Зенон *84*, 261
Зенон (стоик) 106, 109
Ириней 127
Кант 19, 33, 35, 60, 168, *195*, 230, 252, *264*, *304*, 318, 321, 331, 335, *337*
Кедворт 167
Кеплер 142, 151, 152
Клеанф 109
Климент Александрийский 127
Коллинз 188
Кондильяк 191, *226*
Конт 17, *54*, *206*
Коперник 142, 145, 149, 152
Кратил *84*, 261
Лагранж 192
Ламетри 191, 282
Ланге 27

Лаплас 192
Левенгук 182
Левкипп *85*
Лейбниц 17, 144, 160, *178*, 194, *249*, 280, *299*, 318, 345
Лессинг 195
Линней 52
Липпс 18
Локк 18, *173*, 186, 187, 187, 188, 190, 194, *222*, 230, 344
Лотце 19, *208*, 310
Мальбранш *166*
Марк Аврелий 109
Маркс 207, *282*
Мейстер Экхарт 145
Мендельсон 195
Милль *58*, 207
Молешотт 207, *282*
Мопертюи 282
Мор 167
Мюллер 231
Николаи 195
Николай Кузанский 144, *146*, 169
Ницше 19, *209*, 332
Ньютон 182, 190, 222, 230, 280
Оккам *138*
Ориген 127, 277
Парацельс 145, 146, *148*, 185, 296
Парменид *83*, 237
Паскаль 167, 210, 262
Пелагий 129
Пиррон *118*, 262
Пифагор *82*
Платон 17, 24, *44*, 86, *89*, 111, 114, 120, 124, 127, 130, 131, 133, 135, 140, 219, *237*, 241, *288*, 296, *328*, *335*
Плотин *120*
Протагор *87*, 237, 261
Реймар 195

Росцеллин 135
Руссо *191*
Секст Эмпирик *118*, 262
Сенека 109
Смит *193*, 344
Сократ 19, *87*, 106, *327*, 331
Спенсер *56*, *208*, 345
Спиноза 144, 168, *169*, 181, 184, 186, *247*, 256, 280, *314*, 320, *337*
Тертуллиан *126*, 132, 277
Тиндаль 188
Толанд 188, *281*, 284
Тюрго 192
Фалес 81
Фейербах *207*, 282
Фехнер *209*
Филон *120*
Фихте 17, 19, *200*, *253*, *308*, 322
Фома Аквинский 25, *135*, 139, 295
Шеллинг 144, 201, *202*, *255*, 308
Шефтсбери *344*
Шлейермахер 34
Шопенгауэр 19, *205*, *259*, 318, 319, *320*
Штирнер 332
Эмпедокл *85*, 219
Энгельс 207, *282*
Эпиктет 109
Эпикур 106, *115*, 276
Юм 18, *192*, *228*, 232, *263*, 304, 344
Якоби 195

Послесловие

В настоящее время имеется настоятельная потребность в книгах, могущих служить пособиями для студентов, аспирантов и всех тех, кто хотел бы ознакомиться с основами этой отвлеченной и достаточно широкой сферы знания — философией. В силу известных обстоятельств многие учебники по философии, изданные в нашей стране за последние десятилетия, уже не пользуются спросом, а среди переведенной современной иностранной литературы достойного «Введения в философию», к сожалению, нет. Между тем студенты и все интересовавшиеся философией в России в начале нашего столетия имели в этом отношении достаточно богатый выбор. Тогда был издан целый ряд «Введений в философию» как иностранных, так и отечественных авторов: Паульсена, Вундта, Кюльпе, Ерузалема, Корнелиуса, Струве, Челпанова, Лосского. И у нас возникло желание просмотреть эти «Введения» на предмет определения их пригодности для нашего времени. Задача, как вы понимаете, не простая. Однако выбор оказался не очень трудным. Без особых колебаний мы остановились на книге Вундта.

Вильгельм Вундт (1832—1920) был одним из самых видных немецких ученых второй половины XIX — начала XX века. Известный физиолог, основатель экспериментальной психологии и пионер исследований в области психологии народов, он был и автором оригинальной философской системы. Философия Вундта сложилась на базе критической философии и позитивистских воззрений — двух главных веяний в европейской интеллектуальной атмосфере второй половины XIX века. Отказываясь от абстрактиой диалектики понятий и твердо находясь на позициях опытной науки, Вундт в отличие от позитивистов и в философии видел самостоятельное и значимое знание. Знание, которое не является основанием отдельных наук, но имеет их своим основанием. Знание, которое усматривает свою цель в объединении результатов отдельных наук в свободную от противоречий систему и выступает по отношению к ним в качестве регулирующего и направляющего метода.

«Введение в философию» вышло в 1901 г., когда Вундту было шестьдесят девять лет и уже были опубликованы его фундаментальные рабо-

ты: «Лекции о душе человека и животных», «Основания физиологической психологии», «Логика», «Этика», «Очерки психологии». За двенадцать лет до этого, в 1889 г. Вундт издал свое главное философское произведение «Систему философии», где изложил свое понимание философии и ее проблем. «Введение в философию» явилось итогом многолетнего интеллектуального опыта человека, искушенного как в естественнонаучных исследованиях, так и в философских умозрениях, выработавшего свое целостное понимание философии, хода ее исторического развития и ее места в системе знания и культуры. Поэтому книгу Вундта отличает такая методологическая продуманность, систематичность и органичность в подаче материала.

Вообще говоря, можно по-разному составлять «Введение в философию». Можно введение в философию связывать с изложением главным образом какой-либо одной философской системы и на ее примере показывать типичные компоненты философского знания и таким образом давать представление о специфике философии. Однако такой способ не гарантирует от упрека в тенденциозности, ибо он вводит в некоторую определенную систему философии и фактически не столько знакомит читателя с философией в ее существе, значении и истории, сколько приобщает к одному из философских мировоззрений.

Иным образом строит свое «Введение в философию» Вундт. Его метод, как он и сам об этом говорит, — исторический. Именно исторически подходит Вундт к рассмотрению как определений и задач философии, так и отношений философии к конкретному научному знанию и религии. Исторический подход, предваряемый сжатым, концептуальным очерком развития европейской философии от древних греков до нового времени, принят им и при систематическом рассмотрении главных философских направлений, где излагаются основные типы решений философских вопросов в трех областях философского знания: теории познания, метафизике и этике. В этой классификации типов решений философских проблем проявилось и умение Вундта объединить общими точками зрения видимое многообразие философских представлений и таким образом прояснить структуру всего историко-философского процесса в целом.

Конечно, в книге Вундта нет подробного анализа упоминаемых им философских систем, однако в ней содержатся их главные, существен-

ные характеристики и, что очень важно, характеристики их взаимоотношений в ходе эволюции философской мысли. Образно говоря, книга Вундта если и не детальная, то, несомненно, концептуально рельефная карта исторического континента европейской философии. Для современного читателя, пожалуй, самый большой ее недостаток, в котором, разумеется, не может быть повинен автор, — отсутствие сведений о философии нашего XX столетия. «Введение» заканчивается изложением философии XIX века. И хотя XX век порой вульгаризировал и искажал идеи предшествующей философии, он, несомненно, имеет свое философское лицо. Он дал и крупных мыслителей, и новые философские школы и направления. Сведения о философии нашего столетия читатель может почерпнуть, например, из книги А. Хюбшера «Мыслители нашего времени» или из какой-либо ей подобной.

Для настоящего издания старый перевод «Введения в философию», сделанный с немецкого под редакцией Э. Л. Радлова и опубликованный в «Библиотеке самообразования» Брокгауза-Ефрона в 1903 г., подвергся дополнительному редактированию: весь текст приведен в соответствие с современной орфографией; исправлены некоторые даты и написания имен; устранены отдельные неточности и слишком уж архаичные обороты; добавлен ряд сносок, в основном касающихся перевода встречающихся в тексте латинских выражений; в разделах «Литература» приведены русские названия переведенных к настоящему времени, указанных Вундтом, произведений.

Москва, 1997 г. *А. Л. Субботин*

Вильгельм Вундт

Введение в философию

под ред. А.Л. Субботина

Обложка Ю. Винецкого

ИД № 01165 от 13 марта 2000 г.
Подписано в печать 15.01.2001.
Формат 60x90/16. Печать офсетная.
Объем 22,5 п. л. Тираж 3000 экз.
Заказ № 395. Цена договорная.

ООО «ЧеРо»

Редакционно-издательский отдел:
117296, Москва, Ломоносовский пр., 18,
тел./факс: 930-43-59
Отдел реализации:
118899, Москва, ул. Академика Хохлова, д. 11
тел./факс (095) 939-34-93,
тел.: (095) 939-41-70, 939-41-90

ООО «Добросвет»
121002, Москва, Б. Власьевский пер., д.11,
тел: 241-72-85

Великолукская городская типография
Комитета по средствам массовой информации и связям с
общественностью администрации Псковской области,
182100, г. Великие Луки, ул. Полиграфистов, 78/12
Тел./факс: (811-53) 3-62-95
E-mail: VTL@MART. RU