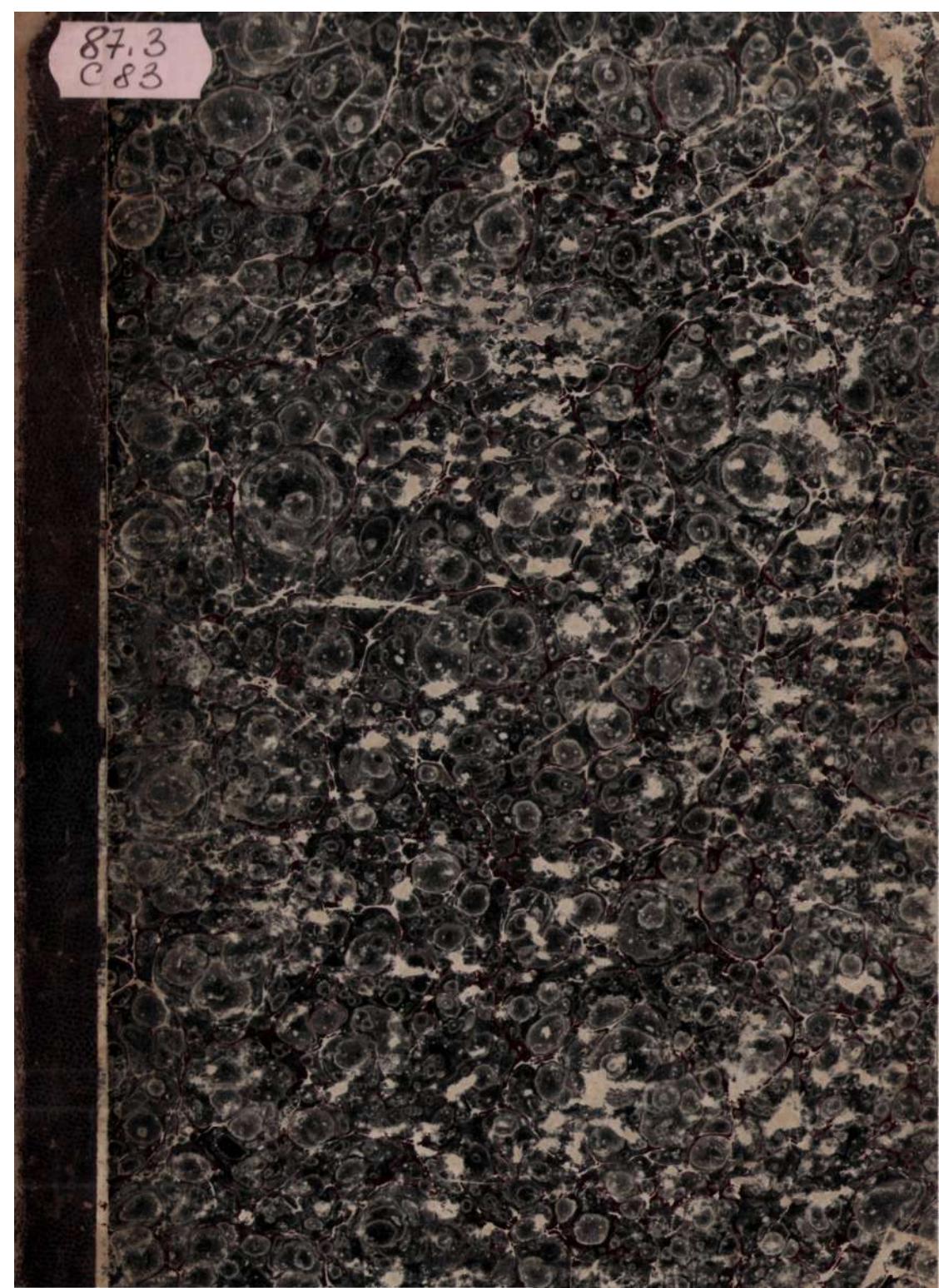


87.3  
C83



8703

3098

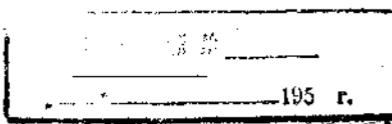
С 83

1957

# ОЧЕРКЪ

## ИСТОРИИ ФИЛОСОФІИ

СЪ ДРЕВНІЙШИХЪ ВРЕМЕНЪ ФИЛОСОФІИ ДО НАСТОЯЩАГО  
ВРЕМЕНИ.



И. Страхова.

Издание второе, исправленное.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернського Правління, Петровський пер., № 17.  
1894.

Отъ Московскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.  
Москва, Октября 4 дня, 1893 года.

Цензоръ священникъ Александръ Гимаревскій.

Attende ubi albescit veritas <sup>1)</sup>.

*Augustinus.*

## В В Е Д Е Н И Е.

Предметъ исторії философії.—Предметомъ исторії философії служать философскія ученія, преемственно появлявшіся въ разные времена, какъ естественные попытки ума человѣческаго разрѣшить существенные задачи и вопросы философії. Различные философскія ученія въ ихъ непрерывной преемственности представляютъ собою строго послѣдовательные моменты развитія философскаго мышленія, движимаго стремлениемъ къ одной цѣли—къ философской истинѣ; поэтому для исторії философії отдѣльные философскія ученія и являются тѣми историческими фактами, которые она должна собрать и представить въ возможно точномъ и подлинномъ видѣ, съ тѣмъ, чтобы съ возможно большою истинностю восстановить весь послѣдовательный процессъ развитія философской мысли отъ самаго начала философії до настоящихъ временъ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что, по взаимной связи всѣхъ течений исторической жизни, философскія ученія созидались и развивались подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ духа того времени, въ которое жили философы, историческихъ условій той среды, къ которой они принадлежали, и въ большей или меньшей степени были отраженіемъ ихъ личныхъ индивидуальныхъ свойствъ. Поэтому, для вѣрнаго пониманія направленія, характера и вообще особенностей различныхъ философскихъ ученій въ исторії философії должно быть обращено вниманіе не только на генетическую преемственность этихъ ученій, но и на важнѣйшія историческая данная, относящіяся къ жизни тѣхъ философовъ, которымъ излагаемыя ученія принадлежать.

<sup>1)</sup> Стремись туда, где истина мерцаеть.

**Раздѣленіе исторіи философії.** — Исторія философії наиболѣе естественнымъ образомъ дѣлится на исторію древней—языческой философії и исторію философії христіанскаго міра. Явленіе христіанства, которое было откровеніемъ самой высшей и чистой истины, не могло не произвестъ кореннаго переворота въ ходѣ развитія философскихъ воззрѣній, и философія въ христіанскомъ мірѣ естественно должна была получить иѣкоторыя существенные особенности, отличающія ее отъ всей древней языческой философіи. Вся философія до-христіанской древности даже по своимъ главнѣйшимъ основоположеніямъ съ необходимостью носить характеръ своего времени, надъ которымъ она только стремится возвыситься, но отъ которого никогда вполнѣ не отрѣшается. Первоначальнымъ предположеніемъ, составляющимъ основную точку міросозерцанія во всей до-христіанской древности, было непосредственное единство духа съ природой, единство и гармонія внутренняго и виѣшняго, чувственного и духовнаго. При такой основной точкѣ міросозерцанія, философія древняго міра наиболѣе расходится съ философіею христіанскаго міра во взглядахъ на два главнѣйшия предмета человѣческаго познанія: на абсолютное первоначало міра (божество) и на человѣка. 1) Какъ ни возвыщены иногда были понятія о Богѣ, до которыхъ доходила философія въ до-христіанской древности, но характеристическою чертой всей древней-языческой философії, въ отличие отъ христіанской, нельзя не признать того, что первая не могла отрѣшиться отъ взгляда на абсолютное существо только какъ на силу космическую, значеніе которой заключается только въ ея отношеніи къ міру, которая проявляется только въ процессѣ образованія вещей, въ созиданіи міра; причемъ самый этотъ процессъ представляется настолько же необходимымъ и вѣчнымъ, насколько необходимымъ и вѣчнымъ представлялось и бытіе производящаго начала. До идеи о Богѣ, какъ премірномъ, свободномъ, личномъ существѣ, и до идей о твореніи міра, какъ свободномъ дѣлѣ божества, древняя языческая философія никогда не возвышалась. Эти идеи стали достояніемъ философіи только въ христіанскомъ мірѣ. 2) При указанной основной точкѣ древне-языческаго міросозерцанія, въ до-христіанской философіи значеніе и назначеніе личности человѣческой понималось и опредѣлялось только изъ ея отношенія къ

цѣлому універсу,—значеніе субъекта опредѣлялось изъ его отношенія къ объективному міру (природѣ, государству и т. п.); до понятія о высокомъ нравственномъ достоинствѣ и назначеніи человѣческой личности—самой по себѣ до-христіанская философія не возвышалась. Достоинство и высокое нравственное назначение человѣческой личности вполнѣ признаны только христіанствомъ. И тогда какъ въ до-христіанскомъ мірѣ нравственная жизнь человѣческая представлялась только продолженіемъ и дополненіемъ натурального процесса міровой жизни, въ христіанскомъ мірѣ, напротивъ, средоточіе и цѣль всей міровой жизни стали полагаться въ нравственной жизни человѣчества.

## I.

**Философія древняго міра.**

**Общія замѣткія о философії восточныхъ народовъ.**—Исторія научнаго развитія философской мысли у европейскихъ народовъ начинается съ греческой философіи. Но это не значитъ, что кромѣ грековъ и раньше ихъ, никакой другой народъ древности не проявлялъ философскаго мышленія и не дѣлалъ попытокъ философствованія. Раньше грековъ, первые значительные успѣхи въ цивилизації сдѣлали восточные народы—индійцы, китайцы, персы, египтяне,—и у этихъ народовъ мы встрѣчаемъ и первые опыты философствованія; преимущественно у индійцевъ и китайцевъ мы находимъ настолько стройно и логически развитыя ученія, представляющія попытки начертать картину происхожденія и устройства міра, что ихъ уже можно назвать философіей<sup>1)</sup>). Но философія у всѣхъ восточныхъ народовъ никогда не

<sup>1)</sup> У китайцевъ великими мыслителями-мудрецами почитаются: *Лао-цзы* и *Конфундий*, жившіе въ VI в. до Р. Х. Оба эти мыслителя стремились собственно къ возстановленію древнійшихъ религіозныхъ вѣрованій Китая, и старались достигнуть этого посредствомъ преобразованія ихъ на новомъ основаніи, согласно съ требованиями просто человѣческаго разума. По ученію *Лао-цзы*, высшее начало бытія есть всеобщая сила природы, ея всеобщій разумъ, *Дао*,—начало само по себѣ неразличимое, неизмѣнное, изъ которого все происходитъ и къ которому все возвращается. Высочайшее благо это ученіе полагаетъ въ отожествленіи съ *Дао*, или въ поглощеніи имъ; отсюда вытекаетъ проповѣдь о презрѣніи къ міру и строгомъ аскетизмѣ.—По ученію *Конфундія*, основными начальами всего сущаго признаются: небо (начало активное, представляющее собою

была плодомъ вполнѣ свободного и самостоятельного мышленія,— свобода философскаго мышленія у этихъ народовъ всегда была съѣсніемъ сильнымъ вліяніемъ религіи. На востокѣ вообще наука была полною монополіею жречества и, конечно, находилась въ зависимости отъ его традицій, отчего и самое философствованіе у народовъ востока могло вращаться только въ кругу условій, данныхъ религій. Поэтому, собственно-философскіе элементы у восточныхъ народовъ настолько смѣшаны съ религіозными преданіями и воззрѣніями, что совсѣмъ невозможно отдѣлить

обобщеніе всѣхъ силъ природы), земля (начало пассивное) и человѣкъ (въ которомъ активное и пассивное начала приходятъ въ равновѣсіе). Впрочемъ, небо, земля и человѣкъ не самостоятельныя начала,—это суть три божественные силы, являющіяся тремя великими членами одного обще-божественнаго, верховнаго Владыки (Шань-дти). Въ своемъ нравоученіи Конфуций удержалъ основное правило древнѣйшей религіи Китая—о „пребываніи въ золотой срединѣ“; вытекая изъ этого правила, нравоученіе его носить преимущественно отрицательный характеръ, оно требуетъ вообще, чтобы человѣкъ болѣе стремился къ охраненію существующаго, или восстановленію существовавшаго, чѣмъ къ созиданію новаго—не существующаго и не существовавшаго.

У индійцевъ философія появилась около того же времени, какъ появилась она и въ Китаѣ, и такъ же, какъ и въ Китаѣ, возникла на почвѣ религіи. Наиболѣе важными философскими учениками, развившимися на почвѣ древнѣйшей индійской религіи—браминской, являются ученія, приписываемыя: Капілѣ, Патанджали и Готамѣ. Ученія всѣхъ этихъ мыслителей исходятъ изъ религіознаго ученія о докременномъ паденіи человѣческихъ душъ и о странствованіи ихъ по различнымъ тѣламъ, и имѣютъ, какъ и религія, своей задачей указать средства къ тому, чтобы спасти человѣчество отъ страданій земного существованія и возвратить ему утраченное блаженство. Понимая божество какъ общемировое начало, какъ субстанцію міровыхъ явлений, индійскіе философи смотрятъ на міръ, какъ на раскрытие этой субстанціи, цѣль котораго—процессъ очищенія падшихъ душъ, и потому вся міровая явленія, въ сравненіи съ божественною единственіо-субстанціальною жизнью, признаются только какъ бы призракомъ, иллюзіей, отъ которой человѣкъ долженъ стремиться освободиться; отсюда нравственное ученіе индійскихъ философовъ проповѣдуетъ вообще отрицаніе міра.

Другая индійская религія—буддійская, явившаяся реформой брахманізма, въ сущности есть философская доктрина, исходный пунктъ которой составляетъ вопросъ о спасеніи человѣка отъ страданій міроваго бытія. Вся буддійская философія сосредоточена на четырехъ возвышенныхъ истинахъ о страданіи: 1) всякое бытіе есть страданіе; 2) корень страданія есть неразумное желаніе бытія, которое ведетъ къ иллюзорнымъ образамъ счастія; 3) чтобы уничтожить страданіе, нужно уничтожить самый корень его, т. е. нужно отречься отъ желанія бытія; 4) путь къ этому есть вообще святая жизнь, т. е. отречение отъ мірской жизни и—на высшей ступени совершенства—отрѣшеніе отъ всякихъ желаній, мыслей и наконецъ даже отъ сознанія, чрезъ что въ концѣ всего достигается полное успокоеніе въ нирванѣ (ничто).

одни отъ другихъ. Въ этомъ состоить общій характеръ философіи у всѣхъ восточныхъ народовъ и въ этомъ нужно видѣть и общій ея недостатокъ. Заключеннаа въ опредѣленномъ кругѣ условій, данныхъ религіей, восточная философія естественно должна была отразить на себѣ одну изъ существенныхъ чертъ религіи—неизмѣняемость, и потому не могла имѣть движенія впередь,—тѣмъ болѣе, что религіи востока по самому своему характеру не могли не оказывать и прямо стѣсняющаго и задерживающаго вліянія на развитіе свободнаго философскаго мышленія. По представленію восточныхъ религій, истинно субстанціальнымъ бытіемъ является только божество, какъ всеобщее міровое начало; человѣческія существа являются какъ бы только страдательнымъ органомъ всеобщей божественной жизни. Вслѣдствіе такого представленія, истинный идеаль нравственности, понятіе о самостоятельности и свободѣ индивидуальной человѣческой воли—были чужды религіознымъ ученіямъ востока; задачу жизни человѣческой эти ученія поставляли не въ свободномъ осуществленіи человѣческой волей какихъ либо положительныхъ идеальныхъ цѣлей, а болѣе въ пассивномъ подчиненіи человѣка вѣнѣ его существующему и противостоящему ему какъ простая необходимость всеобщему божественному закону. Такой идеаль, указываемый религіозными ученіями, конечно, не могъ возвышать человѣка ни до пониманія своего права на самостоятельное изслѣдованіе, ни до сознанія потребности свободнаго убѣжденія; такой идеаль не могъ направлять мысль человѣческую *впередь*. Этимъ, конечно, если не всецѣло, то главнымъ образомъ и нужно объяснить то, что философія восточная только что началась, и уже навсегда умерла для дальнѣйшаго развитія. — Заслуга самостоятельнаго, вполнѣ свободнаго отъ установившихся традицій, развитія философской мысли и поднятія ея до такой ступени совершенства, дальше которой она уже не могла идти въ языческомъ мірѣ, принадлежитъ грекамъ.

**Причины преимущественного развитія философіи въ Греції.** — Съ самыхъ первыхъ порь своего существованія греческій народъ проявилъ самые богатые и разносторонніе задатки духовнаго образования; никакой другой народъ древности не обнаружилъ такого глубокаго стремленія къ знанію, такой живой восприимчивости и возвышенности духа, какъ это видимъ въ

греческомъ народѣ. Эта природная талантливость грековъ, несомнѣнно, и была первою и главною причиною преимущественаго развитія философіи у этого народа. Съ другой стороны, высокому развитію философіи въ Греціи благопріятствовали: и самъ характеръ народной греческой религіи, не представлявшей въ себѣ препятствій къ свободному движению и развитию философскаго мышленія; и все устройство общественной жизни, съ ея свободными законами и учрежденіями, возбуждавшими мышленіе къ независимости и смѣлости; и процвѣтаніе свободныхъ искусствъ; и, наконецъ, богатая природа и самое географическое положеніе страны, дававшее грекамъ удобныя средства къ самому живому общенню какъ между собою, такъ и съ соображеніемъ соображеніями. Такимъ образомъ въ Греціи мы находимъ самое счастливое соединеніе всѣхъ условій, благопріятствовавшихъ развитію здѣсь философіи.

**Начало греческой философіи.**—Философія начинается собственно тогда, когда ощущается потребность найти чисто рациональное изъясненіе явлений—изъ ихъ естественныхъ причинъ и когда появляются попытки удовлетворить этой потребности. Попытки такого рода возникли въ Греціи приблизительно за шесть вѣковъ до Рождества Христова; следовательно къ этому времени нужно относить и начало греческой философіи. Но гораздо раньше того, какъ въ Греціи возникла и выступила на путь развитія философія—въ видѣ самостоятельной науки, проблески философской мысли и зачатки философствованія мы находимъ у древнихъ греческихъ поэтовъ и мудрецовъ. Въ древнѣйшихъ поэтическихъ произведеніяхъ,—эпическихъ, лирическихъ и дидактическихъ,—появившихся въ четыре вѣка, предшествовавшіе возникновенію греческой философіи, содержатся замѣтныя попытки—установить общіе взгляды на окружающія явленія и дать руководящія правила для практической дѣятельности; такие взгляды для современниковъ и потомства служили выраженіемъ общепризнанныхъ истинъ; съ этихъ истинъ,—съ ихъ признанія или опроверженія, греческая философія и должна была сдѣлать свой первый шагъ.—На ряду съ поэзіей у греческаго народа, предъ возникновеніемъ у него философіи, шло также и развитіе практическаго нравоученія. Представители его известны подъ именемъ мудрецовъ; имъ принадлежать разнообразныя нравственные сентенции, по-

словици и притчи, выражаютія правила житейской мудрости. Эта практическая мудрость, несомнѣнно, также находится въ связи съ началомъ греческой философіи, на что указываетъ уже то, что въ числѣ такъ называемыхъ *семи мудрецовъ*<sup>1)</sup> древности стоитъ Фалесъ, родоначальникъ греческой философіи.

**Раздѣление истории греческой философіи.**—Исторія греческой философіи вполнѣ соответствуетъ общему ходу и строю всей исторической жизни греческаго народа и представляетъ собою полный, законченный процессъ. Этотъ процессъ имѣть начало, продолженіе и конецъ; отсюда вся исторія греческой философія раздѣляется на три периода.—Первый периодъ представляетъ первое постепенное пробужденіе философскаго духа и соответствуетъ тому состоянію исторической жизни греческаго народа, когда онъ еще не имѣлъ политического единства и греческое образованіе не имѣло одного общаго центра, а сосредоточивалось въ разныхъ мѣстахъ Греціи и отличалось мѣстнымъ характеромъ; соответственно этому и философія греческая въ первомъ періодѣ не является выраженіемъ общаго духа націи, а возникаетъ въ разныхъ мѣстахъ Греціи и сохраняетъ характеръ мѣстнаго образования.—Второй періодъ греческой философіи представляетъ полное развитіе и процвѣтаніе ея. Аѳинь, ставшія средоточіемъ пунктомъ всей политической жизни греческаго народа, дѣлаются въ этомъ періодѣ и общимъ центромъ развитія философіи; послѣдняя становится всеобщею наукой греческаго народа и принимаетъ одно господствующее направление.—Третій періодъ греческой философіи представляетъ упадокъ ея и соответствуетъ общему упадку всей политической и общественной жизни греческаго народа; въ этомъ періодѣ философія теряетъ свою самостоятельность, и единство въ семи направленіяхъ.—Первый періодъ греческой философіи начинается съ возникновенія философіи у грековъ, т. е. съ Фалеса, и продолжается до Сократа (съ конца VII в. до Р. Х. до половины V в.); второй періодъ простирается съ Сократа до Аристотеля включительно (до 322 г. предъ Р. Х.); третій періодъ

<sup>1)</sup> Имена ихъ перечисляются различно; во всѣхъ перечняхъ одинаково встрѣчаются только четыре имени: Солонъ, Віасъ, Питтакъ, Фалесъ. Къ этимъ четыремъ именамъ чаще всего присоединяются слѣдующія три: Клеобулъ, Періандръ и Хилонъ.

простирается послѣ Аристотеля до закрытія языческихъ философскихъ школъ Юстиніаномъ I (въ 529 г. по Р. Х.).—Какъ увидимъ, эти три періода греческой философіи различаются между собою и по внутреннимъ признакамъ.

### Первый періодъ греческой философіи.

Характеристическою чертою философіи этого періода является преобладающее въ ней учение о мірѣ, рассматриваемомъ въ его цѣломъ, безраздѣльномъ единстве. Первые мыслители еще не отличали человѣческій духъ отъ виѣшней природы—какъ инородное бытіе и всѣ явленія, какъ виѣшняго, такъ и внутренняго міра, пытались изъяснить изъ одного начала. Обращенная на міръ, греческая философія первого періода по своему предмету есть философія природы, и ея существенный интересъ состоитъ въ рѣшеніи вопроса о первоначалѣ и происхожденіи вселенной. Въ рѣшеніи этого вопроса философія принимаетъ различные направленія. Главнѣйшими направленіями ея являются три, принадлежащія тремъ философскимъ школамъ, почти одновременно возникшимъ при самомъ же началѣ греческой философіи; эти школы суть: древне-іонійская, піоагорейская и элеатская.

**Древне-іонійская школа.**—Эта школа процвѣтала въ Малой Азии, гдѣ были греческія колоніи, населенные іонійскимъ племенемъ. Возникшая подъ вліяніемъ особенностей духа іонійского племени, издавна проявившаго преимущественную способность къ физическимъ наблюденіямъ и изслѣдованіямъ, древне-іонійская философія общею характеристическою своею чертою имѣть то, что сосредоточивается на одной виѣшней, видимой сторонѣ дѣйствительности и вопросъ о первоначалѣ и происхожденіи вещей сводить къ вопросу о веществѣ, изъ котораго всѣ вещи образовались, и о способѣ, какимъ онѣ изъ него возникли.—**Фалесъ**, основатель древне-іонійской школы и въ тоже время начинатель философіи вообще (происходилъ изъ Милета, жилъ между 640—550 гг. до Р. Х.), училъ, что первооснова всѣхъ вещей есть вода, подъ которой онъ однако разумѣлъ не ту стихію, какую мы чувственно воспринимаемъ, а такое общее мі-

ровое вещество, которое имѣеть свойство самопроизвольно и постоянно находиться въ движениі и чрезъ сгущеніе и разрѣженіе переходить какъ въ твердое, такъ и въ жидкое состояніе, производя такимъ образомъ все разнообразіе вещей.—*Анаксимандръ*, второй представитель іонійской философіи, соотечественникъ и ученикъ Фалеса, учили, что начало вещей есть не та или другая опредѣленная стихія, а нѣкоторое особое тонкое вещество, которое отлично отъ всѣхъ видимыхъ веществъ и недоступно чувственному восприятію, вещество неопределенное, но составляющее основу всего опредѣленного, которое онъ называетъ „безграничное“ (*ἀπεριφραγμένον*); это первоначальное вещество имѣеть въ себѣ отъ вѣчности начало движенія, чрезъ которое и образуются различныя опредѣленныя вещи.—Третій философъ іонійской школы, соотечественникъ и, какъ полагаютъ, ученикъ Анаксимандра, *Анаксименъ*, признавалъ первоначальнымъ веществомъ воздухъ, разумѣя подъ этимъ не то именно вещество, которымъ мы дышемъ, но стихію недоступную чувствамъ, беспредѣльную, вѣчно движущуюся и переходящую изъ одного состоянія въ другое; изъ измѣненія этой первоначальной стихіи,—и именно, изъ ея расширенія и скатія и соединяющагося съ этимъ согреванія и охлажденія, Анаксименъ и объяснялъ образованіе всѣхъ вещей.—Къ школѣ, основанной Фалесомъ, и позднѣе, именно въ V вѣкѣ примикиали нѣкоторые мыслители. Изъ нихъ болѣе выдающимся является *Діогенъ* изъ Аполлоніи (на о. Критѣ). Подобно Анаксимену, основою всѣхъ вещей и источникомъ жизни въ природѣ онъ признавалъ воздухъ, но представлялъ его не чисто материальнымъ началомъ, а усвоѧлъ ему, какъ существенный его атрибутъ, разумность.

*Пиѳагорейская школа*.—Эта школа называется по имени основателя ея, Пиѳагора, по происхожденію—іонійца, родившагося на о. Самосѣ и учившаго между 540 и 500 годами до Р. Х. Въ позднѣйшее время своей жизни Пиѳагоръ переселился въ городъ Кротонъ, въ нижней Италіи,—(такъ называемой Великой Греціи, которая населена была преимущественно дорійцами), и основалъ здѣсь школу, или, лучше сказать, тайный, замкнутый въ себѣ союзъ. Въ этомъ союзе и выработалось то ученіе, которое известно подъ именемъ пиѳагорейской философіи и въ которомъ очень трудно отдѣлить то, что принадлежитъ собственно

Пиегору. Все пиегорейское учение известно намъ въ томъ видѣ, въ какомъ знакомятъ съ нимъ позднѣйшіе пиегорейцы, преимущественно Филолай, старшій современникъ Сократа. Самъ Пиегоръ пользуется славой великаго математика, и вся его философская школа выступаетъ съ предвзятыми математическими интересами; это обстоятельство, съ одной стороны, и, кромѣ того, несомнѣнное влияніе на эту школу особенностей духа дорійскаго племени, отличавшагося преимущественно восприимчивостію и силой внутренняго чувства и издавна проявившаго наклонность наиболѣе обращать вниманіе на внутреннія основанія явлений,— сообщили всей пиегорейской философіи ту характеристическую особенность, что, обратившись къ изясненію происхожденія и законовъ видимаго міра, она имѣеть въ виду не чистовещественную сторону въ немъ, но тотъ порядокъ и гармонію, которые господствуютъ въ немъ, и тѣ правильныя соразмѣрныя отношенія, которыя лежать въ основаніи его явлений. Порядокъ и гармонія въ мірѣ, по учению пиегорейцевъ, основываются на томъ, что все въ мірѣ образовано по числовымъ законамъ, что число есть начало и сущность міра. Ближайшимъ основаніемъ для такой мысли у пиегорейцевъ служило то, что количественные свойства и отношенія вещей, какъ—величина, фигура, разстояніе и т. д., точно опредѣляются посредствомъ чиселъ; всякая вообще форма и мѣра сводится къ числамъ, а такъ какъ безъ формы и мѣры ничего не существуетъ, то значитъ число есть опредѣляющая сущность всѣхъ вещей и принципъ того порядка, въ какомъ они существуютъ. Поэтому, чтобы объяснить явленія, надо свести ихъ къ числу, которое и дѣлаетъ все понятнымъ. Рядъ чиселъ начинается съ единицы, поэтому единица есть сущность числа, какъ число есть сущность вещей. Числа бываютъ нечетные и четные; первыя полагаютъ границу дѣленія пополамъ, а вторыя ему не препятствуютъ,—первыя ограничены, вторыя неограничены; поэтому ограниченное и неограниченное суть основные составныя части чисель и, следовательно, всѣхъ вещей. Противоположность между ограниченнымъ и неограниченнымъ, по понятію пиегорейцевъ, есть основная и эту противоположность они примѣняли къ объясненію всѣхъ другихъ противоположностей и различій—въ области астрономіи, психологіи, этики и т. п.; но въ этомъ случаѣ они очень расходились между

собою, потому что прибегали къ совершенно произвольнымъ комбинаціямъ. Всѣ противоположности и различія бытія, по возрѣнію піеагорейцевъ, соединяются гармоніей, которая есть „едиство въ разнообразіи и согласіе въ несогласіи; каждая вещь есть примиреніе противоположностей—гармонія, это вообще есть высочайшій законъ вселенной, въ силу которого она является великимъ гармоническимъ единствомъ. Эта мысль, что во всей вселенной господствуетъ законосообразный порядокъ, гармонія, лежить въ основѣ всей числовой мистики піеагореизма и, при всей фантастической произвольности ея, сообщаетъ піеагорейской философіи высокій смыслъ. Идея мѣры и гармоніи была для піеагорейцевъ и основнымъ принципомъ практической жизни; всякое благо, по ихъ учению, имѣеть начало въ единствѣ и порядкѣ, тогда какъ всякое зло коренится въ раздѣленіи и диссонансахъ.

**Элейская школа.**—Философія этой школы возникла изъ борьбы противъ политеизма греческой народной религіи и развивилась въ полемикѣ то съ піеагорейскою, то съ іонійскою философіею. Возникшая и развивавшаяся преимущественно путемъ отрицанія, элейская философія усвоила себѣ діалектическое направленіе; отвергнувъ истинность всего того, о чёмъ свидѣтельствуетъ виѣшнее наблюденіе и что входитъ въ содержаніе обычныхъ представлений, она признаетъ истиннымъ только то, что открывается чисто логическимъ путемъ, и вся вращается около одного чисто логического понятія бытія. Это и составляетъ ея характеристическую особенность. Основателемъ элейской школы былъ *Ксенонфантъ*, іоніецъ, родомъ изъ Колофона (жилъ между 576 и 480 гг.). Изгнанный изъ своего отечества, онъ долго путешествовалъ по Нижней Италіи и, наконецъ, поселился въ городѣ Элеѣ (греческой колоніи, въ Сициліи), где и основалъ школу. Исходнымъ пунктомъ ученія Ксенофана была критика антропоморфическихъ и политеистическихъ представлений народной религіи. Не только человѣческія свойства, приписываемыя богамъ, но и самое множество ихъ онъ находилъ совсѣмъ несоединимымъ съ чистымъ понятіемъ о Богѣ. Богъ, какъ совершеннѣйшее бытіе, можетъ быть только одинъ; равнымъ образомъ нельзя допустить, чтобы боги произошли и подвергались какимъ-нибудь перемѣнамъ. Есть только одинъ Богъ, неизмѣняемый и неподвижный, который есть

„весь зрѣніе, весь слухъ, весь умъ“. Это единое Божество Ксенофанъ не отдѣлялъ отъ міра, но отожествлялъ съ нимъ, т. е. божествомъ называлъ все бытіе, которое есть единое, вѣчное и неизмѣнное.—Это ученіе о единствѣ и неизмѣнности бытія, которое у Ксенофана имѣть характеръ теологической, у *Парменида*, ученика Ксенофана (родившагося въ Элеѣ, около 515 года г.), получило онтологический характеръ, т. е. примѣнено было ко всему существующему. Основное положеніе ученія Парменида то, что „только существующее есть, че существующаго нѣтъ, и оно немыслимо“. Выходя изъ этого положенія, Парменидъ утверждаетъ, что существующее не могло произойти и не можетъ перестать существовать; потому что если признать, что существующее произошло, то нужно допустить, что оно произошло изъ „ничто“, но ничто не существуетъ; если признать, что существующее можетъ прекратиться, то нужно допустить, что существующее можетъ быть несуществующимъ, но это немыслимо. Существующее неизмѣнно, неподвижно и недѣлимо, потому что кроме существующаго нѣть ничего, и слѣдовательно нѣть ничего такого, во что бы оно могло измѣниться, въ чемъ бы оно могло двигаться и чѣмъ бы оно могло быть раздѣлено. Существующее всегда и всюду себѣ равно; и мышеніе не отлично отъ бытія, потому что оно есть только мышеніе существующаго и понятія мышленія необходимо совпадаютъ съ дѣйствительностью. Если же чувства говорять намъ о бытіи иное, — указываютъ на происхожденіе и уничтоженіе вещей, ихъ измѣненіе, движеніе и множественность, то въ этомъ случаѣ чувства насъ обманываютъ.—Третій наиболѣе видный представитель элейской школы, ученикъ Парменида, *Зенонъ* (также изъ Элеи), извѣстенъ своею острѣумною защитою ученія своего учителя, для которой онъ прибѣгалъ къ такъ называемымъ косвеннымъ доказательствамъ, состоявшимъ въ діалектическомъ опроверженіи обычныхъ представлений о множественности и движеніи вещей. Напримѣръ, противъ допущенія множественности Зенонъ доказываетъ: „Если вещей много, то число ихъ безконечно; ибо между вещами всегда должны быть другія вещи, между другими—еще вещи и такъ до безконечности“, т. е. понятіе множественности необходимо ведеть къ понятію безконечности; слѣдовательно, нельзя допустить множественности вещей. Подобного же рода доказательства Зенонъ

представляетъ и противъ допущенія движенія. Напримѣръ, если бы было движеніе, то движущееся тѣло, прежде чѣмъ дойти до цѣли, должно было сначала пройти половину своего пути, а прежде еще половину этой половины и т. д., т. е. движеніе, чтобы оно достигло цѣли, должно быть безконечнымъ, что невозможно; следовательно, нѣтъ движенія.

**Позднѣйшіе философы первого периода греческой философии.** — Всѣ три философскія направленія, принадлежащія указаннымъ тремъ древнѣйшимъ школамъ, имѣютъ то общее между собою, что принципомъ міра признаютъ простое единство и изъ этого принципа пытаются изъяснить, что такое міръ по своей сущности. Но міръ не есть просто только вещественность, онъ есть и непрерывно дѣйствующая сила; онъ не есть просто только такъ или иначе опредѣлившееся бытіе, но есть совокупность непрерывно текущихъ явлений, аrena происхожденія, уничтоженія и измѣненія. Древнѣйшіе философы еще не сознаютъ и не берутъ на себя задачи изъяснить міръ какъ именно совокупность дѣйствующихъ силъ, объяснить происхожденіе, уничтоженіе и измѣненіе по самому понятію о нихъ, найти для этихъ явлений общий принципъ. Элейскіе философы, выходя изъ понятія обѣ единствѣ міра, пришли даже къ тому, что совсѣмъ отвергли дѣйствительность этихъ явлений. Указанную задачу берутъ на себя позднѣйшіе греческіе философы-физики, во главѣ которыхъ долженъ быть поставленъ *Гераклитъ* (изъ Ефеса, жилъ между 535 и 475 г.). Ученіе Гераклита съ одной стороны сходно съ элейской философіею, но съ другой стороны совсѣмъ противоположно ей. Подобно элейцамъ Гераклитъ смотритъ на міръ какъ на все-единое цѣлое, въ которомъ господствуетъ одинъ неизмѣнныи законъ, но, совсѣмъ въ противоположность учению элейцевъ, этимъ неизмѣннымъ закономъ міра онъ признаетъ никогда непрестающее движение и измѣненіе всего единичнаго, непрерывную смѣну вещей. Основнымъ началомъ міра Гераклитъ признаетъ огонь, но этотъ огонь онъ представляетъ не какъ простое матеріальное вещество, а какъ вѣчное живое и вѣчно самодвижущееся начало; отсюда сущность всего существующаго состоять въ томъ, что все непрерывно течетъ и видоизмѣняется, постоянно колеблясь между бытіемъ и небытіемъ, такъ что весь міръ есть нечто иное, какъ одинъ никогда непрекращающійся самодѣятельный процессъ.

Гераклітъ указаў какъ на основной законъ бытія—на законъ непрерывнага движенія и измѣненія вещей. Послѣдующіе греческіе философы, а именно, Эмпедокль, Левкиппъ съ Демокритомъ и Анаксагоръ, взявши на себя задачу объяснить это движеніе и измѣненіе вещей, решаютъ эту задачу вообще въ томъ смыслѣ, что всякое происхожденіе и уничтоженіе сводятъ къ соединенію и раздѣленію первоначальныхъ, самихъ въ себѣ неизмѣнныхъ и неуничтожимыхъ веществъ, объясняя это соединеніе и раздѣленіе ихъ дѣйствіемъ какой-нибудь силы. **Эмпедокль** (родомъ изъ сицилійскаго города Агригента, жилъ между 495 и 430 гг.) первоначальными веществами міра признавалъ четыре качественно различные элементы: землю, воду, воздухъ и огонь, и все безконечное разнообразіе вещей объяснялъ различной комбинаціей этихъ элементовъ; самая комбинація ихъ производится дѣйствіемъ двухъ силъ, изъ которыхъ одна соединяетъ ихъ, а другая раздѣляетъ; одну онъ называетъ любовію, а другую ненавистію (раздоромъ). Въ настоящемъ своемъ видѣ міръ представляетъ собою борьбу этихъ двухъ силъ.—**Демокритъ** (род. въ Абдерѣ въ Фракіи, около 460 г.),—имя и ученіе котораго обыкновенно связывается съ именемъ его учителя **Левкіппа**,—признавалъ первоосновами всѣхъ вещей безчисленныя, безконечно малыя и недѣлимые частички—атомы, которые качественно однородны, но отличаются другъ отъ друга только величиной и формой. Атомамъ отъ вѣчности принадлежитъ сила самодвиженія; этой силой—роковымъ образомъ, по необходимости—они приводятся въ безконечно разнообразныя сочетанія, отчего и образуется все безконечное разнообразіе вещей. Необходимымъ условіемъ какъ самаго существованія атомовъ, такъ и ихъ движенія Демокритъ признавалъ существованіе пустого пространства; пустое пространство, или — точнѣе — разстояніе, находящееся между атомами, собственно и служитъ причиною ихъ обособленности, т. е. оно—то и дѣлаетъ ихъ недѣлимыми, а также даетъ имъ возможность находиться въ движенії.—**Анаксагоръ** (500—428 гг., родомъ изъ іонійскаго города Клазоменъ), такъ-же, какъ и Демокритъ, въ основѣ всего существующаго признавалъ безчисленное множество безконечно малыхъ первоначальныхъ элементовъ, но представляетъ ихъ съ специфическими качествами, подобными тѣмъ качествамъ, какія имѣютъ существующія въ мірѣ

вещи. Эти первовещества, которые Анаксагоръ называетъ съмнами вещей, а позднѣе названы оміомеріями, первоначально находились въ хаотическомъ смѣшениі. Гармоническое сочетаніе далъ имъ вѣчный разумъ, который Анаксагоръ опредѣляетъ какъ безконечную и самосущую силу, свободную и сознательную, которая сама недвижима, но повсюду дѣйствуетъ, всему сообщается и служитъ послѣдней причиной всякаго движенія въ мірѣ. Къ этой идеѣ вѣчнаго разума Анаксагоръ пришелъ потому, что—въ виду гармоніи и цѣлесообразности, наблюдавшихъ въ явленіяхъ міра,—созналъ необходимость признать такую первую движущую силу, которой бы принадлежала и цѣлесообразная дѣятельность.

Ученіе Анаксагора о мірообразующемъ разумѣ есть самое значительное явленіе въ исторіи греческой философіи первого периода и составляетъ какъ-бы завершеніе всего философскаго движенія этого времени. Положение Анаксагора, что разумъ есть наивысшее во всемъ, послужило для послѣдующихъ мыслителей прямымъ толчкомъ къ тому, чтобы вывести философію изъ того тѣснаго круга, въ какомъ она до сихъ порь вращалась,—изъ круга одной только космологіи, и направить ее къ изслѣдованию явленій разумнаго духа.

**Софистика, какъ переходная ступень ко второму периоду греческой философіи.**—Во второй половинѣ V вѣка въ Греціи возникло и скоро стало господствующимъ особенное умственное направление, известное подъ именемъ софистики, которое выражалось въ отрицаніи всякой возможности познанія какой-либо объективной истины, которая имѣла бы одинаковое для всѣхъ значеніе,—и въ признаніи исключительного значенія въ знаніи и жизни только за личнымъ мнѣніемъ и личнымъ убѣженіемъ каждого отдельнаго человѣка. Представителями этого направления были софисты; такъ назывались люди, которые, сами обладая и научнымъ образованіемъ, и знаніемъ разнаго рода практическихъ искусствъ, за определенную, сравнительно высокую плату, брали на себя дѣло обучения юношества и занимались главнымъ образомъ приготовленіемъ его къ практической жизни. Потребность въ такого рода учителяхъ вызвана была самыми измѣнившимися условіями греческой народной жизни, которая со временеми персидскихъ войнъ открывала всякому гражданину возмож-

ность принимать активное участие въ общественныхъ дѣлахъ, сдѣлаться политическимъ дѣятелемъ и стать вождемъ народа. Къ этому времени въ общемъ развитіи греческой народной жизни уже явно сталъ обнаруживаться упадокъ всего, что относилось къ завѣтамъ старины, что сохранялось въ народныхъ преданіяхъ и установившихся обычаяхъ,—все это все больше и больше стало вызывать недовѣріе, критику и отрицаніе. На эту точку критического и отрицательного отношенія ко всѣмъ народнымъ преданіямъ и стали софисты. Они выходили изъ того общаго убѣженія, что все въ жизни зависитъ отъ того, *какъ* человѣкъ думаетъ, мыслить. Въ этомъ заключается смыслъ извѣстнаго изреченія Протагора,—который первый называлъ себя софистомъ и первый выступилъ публично въ роли учителя,—что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“. Право на такое основоположеніе далъ софистамъ взглядъ на всю предшествовавшую философію. Во всемъ своемъ развитіи она приходила къ самымъ различнымъ результатамъ; очевидно, это происходило не отъ чего другого, какъ отъ различія точекъ зрѣнія на вещи,—различные точки зрѣнія давали и различные продукты мысли. Слѣдовательно, ключъ, открывающій царство познанія, есть мысль, разумъ. Въ этомъ пунктѣ софисты становятся на точку зрѣнія Анаксагора, который первый высказалъ положеніе, что разумъ есть наивысшее во всемъ. Поэтому софисты и направили свое изслѣдованіе на внутренний міръ мысли, и когда они поставили своей задачей образовывать юношество для практической жизни, для служенія отечеству, они обратились къ изученію духовной жизни человѣка. Основоположеніе, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, у софистовъ собственно было выраженіемъ стремленія—на мѣсто всякихъ общеобязательныхъ нормъ и законовъ жизни поставить личное сужденіе и личное рѣшеніе всякаго отдельнаго лица. Примыкая къ учению Гераклита о непрерывной текучести всѣхъ вещей и къ діалектическимъ доказательствамъ Зенона противъ дѣйствительности міра явлений, софисты учили, что объективной и одинаковой для всѣхъ истины нѣтъ и быть не можетъ, что для каждого истинно и дѣйствительно только то, что ему такимъ кажется. А если нѣтъ одинаковой для всѣхъ истины, то не можетъ быть и одинакового для всѣхъ закона,—для каждого должно быть закономъ только то, что каждый самъ по себѣ бу-

деть признавать за истину. Такимъ образомъ все въ жизни зависитъ отъ того, какъ кто умѣетъ судить, говорить и дѣйствовать. Въ своей учебной дѣятельности софисты и стремились къ тому, чтобы сдѣлать своихъ учениковъ искусными въ сужденіяхъ, рѣчахъ и поступкахъ.—Вотъ общій смыслъ софистики.

При всей своей односторонности, софистика имѣть важное значеніе въ исторіи философіи,—она подготовила тотъ переворотъ въ области философіи, который произвѣлъ Сократъ, начинающій собою второй періодъ греческой философіи. Къ Сократовской реформѣ софистика вела частію непосредственно: она направила изслѣдованіе на цѣлый особый міръ, досель почти совсѣмъ не изслѣдованный, на умственный и нравственный міръ человѣка, на которомъ и сосредоточивается философія второго періода; обративши изслѣдованіе на міръ мысли, софистика, такъ сказать, заставила мышленіе дать себѣ отчетъ въ своей дѣятельности, своихъ законахъ и методахъ и привела его къ сознанію своей силы, тогда какъ дотолѣ мышленіе проявлялось безотчетно. Къ Сократовской реформѣ софистика вела и посредственно: признавши человѣка мѣрою всѣхъ, она впала въ ту ошибку, что не обратила вниманія на тождество законовъ разума и мышленія во всѣхъ индивидуумахъ и, признавши мѣриломъ истины личное мнѣніе каждого отдельного лица, тѣмъ допустила, что есть столько же мѣриль истины, сколько отдельныхъ лицъ; эта ошибка естественно требовала исправленія, что и сдѣдано было Сократомъ.

### Второй періодъ греческой философіи.

Характеристическою чертою этого періода—со стороны содер-  
жанія философіи является преобладающее ученіе о человѣкѣ,  
какъ мыслящемъ и дѣйствующемъ субъектѣ, какъ интеллектуаль-  
номъ и нравственномъ существѣ; поэтому изъ частей философіи  
наибольшее развитіе получили въ этотъ періодъ гносеология и  
иѳника. Основнымъ принципомъ философствованія во второмъ пе-  
ріодѣ является принципъ самосознанія (самоизслѣдованія), по-  
чему философская мысль теперь уже не имѣть того характера  
безотчетности, какимъ она отличалась въ предыдущій періодъ;  
она уже сознаетъ и анализируетъ свои законы и, признавши,

что сущность всего открывается разумомъ въ *понятіи*, стремится къ образованію познанія изъ понятій. Всю философію второго періода можно вообще назвать философіею самосознанія или философіею понятія, которая тремя самыми великими мыслителями древности, Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, доведена была до высшаго научнаго совершенства, какое только возможно было для философіи въ языческомъ мірѣ.

**1. Сократъ.**—Философская дѣятельность Сократа была прямымъ отображеніемъ его личнаго характера и личнаго настроенія; учение и жизнь не раздѣльны у него.

Сократъ родился въ Аѳинахъ, въ 469 г. до Р. Х. Его отецъ, Софронисъ, былъ ваятелемъ, а мать, Фэнарета, повивальной бабкой. Неизвѣстно, какое образованіе и у кого получиль Сократъ въ юношескихъ годахъ; извѣстно только, что въ молодости онъ занимался искусствомъ свого отца. Что касается дальнѣйшаго—собственно философскаго образованія, то достовѣрно, что имъ онъ былъ обязанъ прежде всего самому себѣ, а по томъ тѣмъ образовательнымъ средствамъ, какія представляль ему его родной городъ, и также живому общенію съ знаменитыми мужами своего времени. Внутренній голосъ, казавшійся самому Сократу божественнымъ откровеніемъ и послѣ подтвержденій дельфійскимъ оракуломъ, указалъ ему его высшее призваніе въ воспитаніи и образованіи юношества. Этому дѣлу и посвятиль себя Сократъ. Во всей его дѣятельности главную руководящую цѣль составляетъ—преобразованіе нравственной жизни посредствомъ истиннаго знанія. Поэтому главнѣйшимъ предметомъ учения Сократа является самъ человѣкъ, какъ существо познающее и дѣйствующее. Стремясь къ преобразованію нравственной жизни посредствомъ истиннаго знанія, Сократъ естественно долженъ быть прежде всего опредѣлить, въ чёмъ заключается существо истиннаго знанія; оно, по Сократу, заключается въ правильныхъ понятіяхъ о вещахъ,—отъ правильныхъ понятій всегда зависитъ и правильность дѣйствій. Поэтому, установленіе понятій, по Сократу, должно быть исходнымъ началомъ всякаго истиннаго знанія. А путь къ нему открывается въ *самопознаніи* (самоиспытаніи). Поэтому γνῶθι σαοτὸν,—это древнее изреченіе, написанное на стѣнахъ дельфійскаго храма, дѣлается главнымъ принципомъ всего ученія

Сократа. Сократъ требуетъ отъ каждого прежде всего само-познанія—потому, что безъ послѣдняго и знаніе, и дѣятельность могутъ быть только безотчетными, а потому не могутъ имѣть никакой цѣны. Поэтому, каждый долженъ познать себя, во-первыхъ, какъ существо познающее, т.-е. долженъ познать свои знанія, подвергнуть ихъ суду своего разума, дать въ нихъ себѣ отчетъ; каждый долженъ познать себя и какъ существо дѣйствующее, т.-е. долженъ познать правила своей дѣятельности и дать въ нихъ себѣ отчетъ. Такимъ образомъ самопознаніе является и началомъ всякаго истиннаго знанія, и условiemъ всякой правильной дѣятельности. Изъ принципа самопознанія у Сократа логически вытекаютъ — и весь методъ его философско-педагогической дѣятельности, и всѣ главиція положенія его ученія.

Примѣнія требование самопознанія къ самому себѣ, Сократъ прежде всего приходитъ къ сознанию своего незнанія, т.-е. къ сознанию отсутствія въ себѣ не всякаго вообще знанія, но знанія дѣйствительного, основанного на правильныхъ понятіяхъ. Это сознаніе собственнаго незнанія заставляетъ философа обращаться къ другимъ, которые выдавали себя обладающими знаніемъ, чтобы съ помощью ихъ пріобрѣсти недостающее ему знаніе. Отсюда у Сократа возникаетъ діалогическая форма философствованія,—форма изслѣдованія при участіи другихъ. Но и всѣ другіе, къ кому обращался Сократъ, обнаруживали такое же незнаніе, какое сознавалъ въ себѣ Сократъ, съ тѣмъ только различиемъ, что другіе не сознавали своего незнанія и свое мнимое знаніе принимали за дѣйствительное. Поэтому Сократъ ставилъ своей задачей разоблачить это мнимое знаніе. Вступивъ съ кѣмъ-либо въ разговоръ, Сократъ обыкновенно начиналъ съ того, что показывалъ видъ, будто признаетъ своего собесѣдника человѣкомъ знающимъ, но потомъ рядомъ искусно поставленныхъ вопросовъ мало-по-малу доводилъ его до сознанія, что или познанія его недостаточны, или ихъ совсѣмъ нѣтъ. Въ этомъ разоблаченіи невѣжества другихъ состояла такъ называемая сократовская *иронія*. Она вела къ сознанію незнанія; но въ этомъ сознаніи Сократъ не полагалъ послѣдней цѣли, но смотрѣль на него какъ на первое начало истинной мудрости. Сознаніе незнанія должно было возводить

стремліє къ истинному знанію и побудить къ ісканію его. И прямую, положительную свою задачу Сократъ видѣлъ въ томъ, чтобы оказывать другимъ свое содѣйствие въ достиженіи этого знанія. Никакихъ истинъ онъ не давалъ своимъ слушателямъ въ готовомъ видѣ; убѣжденный въ томъ, что умъ всякаго человѣка способенъ къ порожденію истины, онъ только помогалъ своимъ слушателямъ—самимъ доходить до нея. Главнымъ средствомъ для этого служилъ у Сократа діалектическій методъ, который онъ, по тому значенію, какое методъ этотъ имѣлъ въ его рукахъ, любилъ сравнивать съ ремесломъ своей матери. Методъ этотъ состоялъ въ отвлеченіи отъ частнаго общаго, въ возведеніи частныхъ представлений, частныхъ случаевъ и примѣровъ на степень понятій, и вель къ логическому опредѣленію понятій и къ распределенію познаваемыхъ вещей по родамъ и видамъ сообразно этимъ понятіямъ. Единственно въ понятіяхъ заключался для Сократа масштабъ истины, потому что въ нихъ открывается то, что есть постоянного и неизмѣнного въ вещахъ, чтоб истинно само по себѣ, независимо отъ непосредственныхъ воспирятій и отъ ходящихъ мнѣній. Такимъ образомъ, на мѣсто софистическаго основоположенія: человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, Сократъ ставитъ основоположеніе: человѣкъ какъ существо разумное въ своихъ понятіяхъ постигаетъ сущность и истину вещей; поэтому о каждой вещи человѣкъ долженъ высказывать лишь то, что соответствуетъ правильно составленному понятію о ней.

Человѣкъ долженъ и поступать такъ, какъ подобаетъ ему, какъ существу разумному, т. е. свои поступки онъ долженъ сообразовать съ правильно составленными понятіями о вещахъ. Изъ нравильного знанія Сократъ прямо выводить и правильность дѣйствій; чѣмъ лучше человѣкъ мыслить, понимаетъ, знаетъ, тѣмъ лучше онъ дѣйствуетъ. Всякая добродѣтель, поэтому, сводится къ мудрости, состоящей въ знаніи того, что такое добро, и въ умѣніи отличать добро отъ зла; Сократъ не допускалъ, чтобы кто-нибудь не дѣлалъ того, что онъ считаетъ добрымъ. Добродѣтель, понимаемая какъ мудрость, и составляетъ, по Сократу, цѣль человѣческой жизни. Изъ такого пониманія добродѣтели (именно, какъ мудрости) въ ученіи Сократа вытекало, что добродѣтели можно учиться, что она едина,

т. е. что нельзя быть добродѣтельнымъ въ одномъ какомъ-нибудь отнoшениi, не будучи добродѣтельнымъ въ другомъ отnошениi; что добродѣтель, какъ знаніе добра, есть счастье, потому что счастіе состоить въ достижениi того, что человѣкъ почитаетъ для себя благомъ.

*Значеніе Сократа для философіи.*—Значеніе Сократа для философіи несомнѣнно очень велико. Онъ внесъ въ дѣло философскаго изслѣдованія опредѣленный методъ, и тамъ, где господствовалъ произволъ, онъ установилъ порядокъ. Можно сказать, что только съ Сократа философія становится на истинно научную почву, потому что съ этихъ поръ она становится системой методически выработанныхъ понятій. Признаетъ во всемъ главное значеніе только за правильно выработанными понятіями, Сократъ возвысился надъ всѣмъ частнымъ и индивидуальнымъ до всеобщаго; знаніе человѣческое онъ направилъ къ тому, чтб, при всемъ разнообразіи людскихъ мнѣній, остается неизмѣннымъ и истиннымъ само по себѣ; требуя отъ дѣйствій человѣка разумности, онъ подчинилъ ихъ закону общечеловѣческой совѣсти, стоящей выше всякаго индивидуального произвола. Вообще наивысшимъ во всемъ Сократъ призналъ разумъ, но разумъ не индивидуальный, а общечеловѣческий; индивидуальное же онъ подчинилъ общечеловѣческому, и въ этомъ и состоитъ то новое начало, которымъ онъ обогатилъ философскую мысль и тѣмъ оставилъ послѣ себя долговѣчные и плодотворные слѣды.

Въ области философіи Сократъ былъ великимъ инициаторомъ, производившимъ притомъ сильное и глубокое вліяніе на современниковъ. Его нововведеній не могли извинить ему представители старого порядка вещей. Сократу было 70 лѣтъ, когда его позвали на судъ, обвинили его въ томъ, что онъ своимъ ученіемъ развращаетъ юношество, и присудили принять ядъ. Сократъ умеръ въ 399 г. Но смерть Сократа не вернула старого времени и старого порядка вещей.

*Сократическія школы.*—Сократъ оставилъ послѣ себя многочисленныхъ учениковъ и послѣдователей. Изъ нихъ некоторые взяли на себя задачу продолжить дѣло своего учителя, сами выступили въ качествѣ учителей и основали философскія школы. Но изъ всѣхъ учениковъ Сократа одинъ только Платонъ

правильно и всесторонне усвоить его учение. За этимъ исключениемъ, всѣ школы, образовавшіяся непосредственно послѣ Сократа, односторонне усвоили его учение, удержали изъ него только тѣ или другіе отдельные элементы, смѣшили ихъ съ иѣ-которыми болѣе древними ученіями и сдѣлали изъ нихъ односторонніе выводы. Къ такимъ школамъ принадлежать: мегарская, циническая и киренская.

**Мегарская** школа основана **Эвклидомъ**—изъ Мегаръ, который раньше, чѣмъ сдѣлался ученикомъ Сократа, познакомился съ элеатской философіею. Поэтому философія мегарской школы представляетъ смѣсь элеатскаго ученія съ сократовскимъ. Сущность мегарского ученія можетъ быть выражена такъ: истинно только то, что дается въ понятіи (какъ училъ Сократъ), но для понятія истинно только то, что всегда неизмѣнно и равно самому себѣ; следовательно, одно только неизмѣнное и равное самому себѣ, вѣчное и нераздѣльное бытіе и существуетъ (какъ учили элеаты). Такое бытіе есть **благо**; только обѣ одномъ благѣ можно сказать, что оно **есть**, все же другое есть только призрачное бытіе. Поэтому и добродѣтель можетъ быть **одна** и она состоять въ знаніи (какъ училъ Сократъ), но знать можно только **одно**, и это **одно** есть благо.

**Циническая** школа основана **Антисееномъ** изъ Афинъ, который уже почти старикомъ сдѣлался ученикомъ Сократа. По смерти Сократа онъ открылъ школу въ гимназіи Киносаргѣ; отъ названія этой гимназіи, а по другому объясненію, за свой нищенскій образъ жизни послѣдователи Антисеена получили название циниковъ (отъ хѣфу—собака). Антисеень особенно былъ увлеченъ простотою жизни Сократа и независимостію его характера и примкнулъ главнымъ образомъ къ учению его о добродѣтели. Подобно Сократу, Антисеень считалъ добродѣтель единственную цѣлью человѣка; только добродѣтель есть благо, потому что только она есть то владѣніе, которое собственно принадлежитъ самому человѣку. Самую добродѣтель Антисеень понималъ какъ состояніе—свободное отъ всѣхъ нуждъ и потребностей, дѣлающее человѣка независимымъ ни отъ чего и доставляющее ему полное спокойствіе и невозмутимость духа. Въ стремленіи къ этой независимости ни отъ чего послѣдователи Антисеена—циники доходили до того, что проводили

самую нищевскую жизнь, не подчиняясь не только требованиемъ обычая, но и самимъ элементарнымъ правиламъ приличія и т. п. Наибольшою послѣдовательностью въ осуществленіи этого идеала цинической добродѣтели отличался самый преданнѣйший ученикъ Антисоена *Діогенъ Синопскій*.

*Киренская* школа основана *Аристиппомъ*—изъ Кирены, который сначала былъ послѣдователемъ ученія Протагора, а по томъ примкнулъ къ учению Сократа. По натурѣ своей Аристиппъ былъ человѣкъ склонный къ удовольствіямъ. Сдѣлавшись ученикомъ Сократа, онъ примкнулъ къ тому положенію Сократова ученія, что добродѣтель, какъ цѣль жизни, заключаетъ въ себѣ и счастіе, и стать учитъ, что конечная цѣль жизни есть счастіе и высшее благо ея есть удовольствіе, ибо на удовольствіе, какъ на благо, указываетъ намъ собственное наше ощущеніе, достовѣрнѣе котораго ничего не можетъ быть. Отсюда какъ у самого Аристиппа, такъ и у его послѣдователей вытекало то положеніе, что вся дѣятельность человѣка должна клониться къ тому, чтобы доставить ему возможно большую сумму удовольствій. Разумъ, знаніе должны служить только средствами для этой цѣли,—они должны указывать путь къ удовольствію, предохранять отъ неудовольствій, руководить въ наиболѣе цѣлесообразномъ использованіи всѣмъ для достиженія возможно большаго благоденствія.

Всѣ эти три школы послѣдователей Сократа, какъ односторонне и различно усвоившія его ученіе, называются несовершенными сократиками. Истиннымъ ученикомъ Сократа, усвоившимъ его философію въ полномъ ея содержаніи, продолжившимъ и дополнившимъ ее, былъ *Платонъ*.

2. *Платонъ. Біографічеснія свѣдѣнія о немъ и важнѣйшія его сочиненія.* — Платонъ родился (всего вѣроятнѣе) въ 427 году до Р. Х., бывъ сынъ Аристона и Периктіоны и по происхожденію принадлежать къ древней аристократической фамиліи Аттики. Получивъ соответственное своему происхожденію воспитаніе, Платонъ рано предпочелъ скромную философскую жизнь болѣе блестящему политическому поприщу, которое могло открыться ему и какъ потомку знатнаго рода, и какъ личности выдающейся по своимъ богатымъ дарованіямъ. На 20 году жизни Платонъ пришелъ къ Сократу и оставался въ его обществѣ около 9 лѣтъ. О томъ, какое вліяніе Сократъ имѣть на

его філософське розвитіє, можна судити по тому, що Платонъ въ своихъ сочиненіяхъ (діалогахъ) свое собственное ученіе обыкновенно влагаетъ въ уста Сократу. По смерти Сократа, Платонъ оставилъ свой родной городъ и удалился въ Мегару къ Эвклиду, который вмѣстѣ съ нимъ былъ ученикомъ Сократа, а послѣ основалъ въ Мегарѣ свою школу. Пребываніе Платона въ школѣ Эвклида, усвоившей себѣ діалектическое направление, не осталось безъ вліянія на розвитіе его ученія, и это вліяніе замѣтно сказалось на діалектическомъ характерѣ Платонової ідеології. Изъ Мегары Платонъ путешествовалъ въ Кирену и Египетъ, гдѣ онъ старался расширить свои математическія познанія (въ Киренѣ у известнаго математика Феодора). Изъ Египта Платонъ отправился въ Великую Грецію для ознакомленія съ піеагорейской філософіею. Пребываніе Платона между піеагорейцами было очень плодотворно для него—и какъ для человѣка, и какъ для філософа: оно дало ему и новыя умственные возбужденія, и имѣло благотворное вліяніе на его характеръ и настроеніе. Изъ Великої Греції Платонъ посѣтилъ Сицилію, гдѣ познакомился съ царствовавшимъ тогда, знаменитымъ сиракузскимъ тиранномъ, Діонисіемъ Старшимъ. Послѣ почти десятилѣтняго путешествія, на 40 году жизни, Платонъ возвратился въ Аеини и началъ учить філософії. Мѣстомъ, гдѣ онъ училъ, была Академія,—такъ назывался участокъ земли недалеко отъ Аеинъ, посвященный герою Академу и богинѣ Аеинѣ; этотъ участокъ былъ обнесенъ стѣнами и здѣсь была устроена гімназія. За стѣнами Академії рядомъ былъ садъ, который принадлежалъ Платону, куда онъ, какъ говорять, впослѣдствіи и удалился съ своими учениками. Въ Академії около Платона собиралась многочисленная толпа учениковъ, гдѣ были люди всѣхъ состояній, юноши и зрѣлые мужи, даже женщины. Дѣятельность Платона, какъ учителя въ Академії, продолжалась около 40 лѣтъ и протекала очень однообразно. Это однообразіе только два раза было нарушено—вторымъ и третьимъ путешествіемъ Платона въ Сицилію, гдѣ, съ воцареніемъ Діонисія Младшаго, онъ думалъ осуществить свой нравственный и политический идеалъ. Эти попытки однако оказались безуспѣшными. Платонъ прожилъ 80 лѣтъ и умеръ въ 347 г.

Важнѣйшіе пункты своего ученія Платонъ развилъ въ отдельныхъ діалогахъ, въ которыхъ главнымъ действующимъ лицемъ является Сократъ. Всѣхъ діалоговъ, приписываемыхъ Платону, имѣется 41, но не всѣ они подлинны<sup>1)</sup>. Важнѣйшими изъ діалоговъ Платона, наиболѣе знакомящими съ существенными пунктами его ученія, являются: *Теэтетъ* (заключаетъ въ себѣ ученіе о познаніи и обѣ идеяхъ), *Тимей* (излагаетъ космологическія воззрѣнія Платона), *Протагоръ*, *Горгій* (оба эти діалога посвящены раскрытию иѳическихъ вопросовъ), *Федонъ* (содержитъ ученіе о бессмертіи души) и *Республика* (изображаетъ государство, какимъ оно должно быть).

*Раздѣленіе философской системы Платона.*—Хотя ученіе Платона изложено очень разбросанно—во многихъ отдельныхъ діалогахъ, но оно представляетъ полную и цѣльную философскую систему. Самъ Платонъ не установилъ формально какого-либо дѣленія своей системы на части, но на дѣлѣ въ ней ясно опредѣлились три существенные части: діалектика (или логика), физика (космология) и иѳика.

*Діалектика Платона.*—Содержаніе діалектики Платона составляетъ ученіе о познаніи и обѣ идеяхъ, какъ существенномъ предметѣ познанія. Въ ученіи о познаніи Платонъ прямо примыкаетъ ко взгляду Сократа на этотъ предметъ, т.-е. признаетъ, что только познаніе возвышающееся къ понятіямъ доставляетъ истинное знаніе. Есть два источника познанія, во первыхъ, ощущеніе и представление, и во вторыхъ, разумное мышленіе; первый изъ этихъ источниковъ относится къ тому, что находится въ постоянномъ происхожденіи и измѣненіи, „что всегда происходитъ, но никогда не есть“; второй источникъ—мышленіе относится къ постоянному и всегда себѣ равному бытію, „что всегда есть, но никогда не происходитъ“. Первый источникъ есть источникъ нечистаго и невѣрного знанія; напротивъ, разумное мышленіе, возвышаясь къ понятіямъ, постигаетъ вещи совершенно такъ, какъ онѣ есть, въ ихъ вѣчной и неизмѣнной сущности. А если такъ, то отсюда, по Платону, прямо слѣдуетъ, что только тому, чтобы мыслится въ понятіяхъ, при-

1) Всѣми или почти всѣми критиками признаются подлинными слѣдующіе діалоги: Федръ, Протагоръ, Ницъ, Горгій, Республика, Тимей, Теэтетъ, Федонъ, Законы, Апологія Сократа, Критонъ, Парменидъ, Софистъ, Кратиль, Филебъ.

надлежить истинное и первоначальное бытие. Это (—мыслимое въ понятияхъ, чмъ принадлежитъ истинное и первоначальное бытие —) суть неизмѣнныя формы вещей, ихъ вѣчные типы, *идеи* (εἶδος, ἴδεα).

„Мы принимаемъ одну идею, говорится у Платона, гдѣ множество отдельныхъ вещей называемъ однимъ и тѣмъ же именемъ“. Слѣдовательно, идеи—это суть всевозможныя общія понятія, которыхъ существуетъ, очевидно, столько же, сколько существуетъ нарицательныхъ имёнъ, — всякое нарицательное имя обозначаетъ идею. Но идеи не просто только понятія, они имѣютъ объективное бытие: онѣ суть именно тѣ реальности, которые соотвѣтствуютъ понятіямъ, суть самые объекты понятій и относятся къ послѣднимъ такъ же, какъ реальные вещи относятся къ чувственнымъ воспріятіямъ, т. е. идеи служать объективными причинами понятій. Какъ таковыя, идеи существуютъ въ особомъ „умственномъ мѣстѣ“ и составляютъ особый умственный міръ, какъ совокупность чувственныхъ вещей составляетъ міръ чувственный. Но тогда какъ все вещи, составляющія чувственный міръ, преходящи, измѣнчивы и несамбытны, идеи имѣютъ вѣчное, неизмѣнное и самбытное бытие и потому онѣ суть единственно истинная и первоначальная дѣйствительность, а всякая вещь чувственного міра дѣйствительна только въ той степени, насколько она имѣеть нечто изъ того, что есть идея, — насколько она *участвуетъ* въ идеѣ. Такъ какъ все вещи могутъ имѣть бытие только отъ идеи, въ которыхъ онѣ участвуютъ, то идеи суть единственная причина, благодаря которымъ все становится тѣмъ, что оно есть. Поэтому должны существовать идеи всего возможнаго,—всего, что можно свести къ общему понятію и назвать нарицательнымъ именемъ. Слѣдовательно, идеи существуетъ безконечное множество. Всѣ онѣ находятся другъ къ другу въ опредѣленномъ отношеніи, — между ними существуетъ строгая іерархія. Она устанавливается относительнымъ совершенствомъ идеи, а степень совершенства каждой изъ нихъ зависитъ отъ степени участія ихъ въ самой высшей идеѣ — *идеи блага*. Идея блага есть послѣднее основаніе всякаго совершенства, всякаго бытия и познанія. Въ качествѣ такого основанія идея блага совпадаетъ у Платона съ Божествомъ. Нужно думать, что соб-

ствено философское представление Платона о Божествѣ тѣмъ и ограничивалось, что онъ отожествлялъ его съ высочайшей идеей блага. Что Платонъ не представлялъ Божество какъ существо личное, на это указываетъ весь логический строй его философскаго ученія; ибо если, по этому ученію, только общее (иdea) есть истинно сущее, то и абсолютно сущее или Божество можетъ быть мыслимо только какъ абсолютно общее.

*Главнѣйшія положенія физики (космологіи) и ивины Платона.*— Тогда какъ міръ идей имѣеть совершенное, истинное и первоначальное бытие, міръ чувственныхъ вещей имѣеть только несовершенное бытіе,— ему собственно принадлежитъ не бытие, но „бываніе“, постоянное колебаніе между бытіемъ и небытіемъ. Всѣмъ своимъ бытіемъ, *сколько его волѣ*, чувственный міръ обязанъ своему участію въ идеяхъ. Но такъ какъ этотъ міръ есть неполное отображеніе идей, такъ какъ онъ вмѣстѣ съ бытіемъ совмѣщаетъ и небытіе, то это значитъ, что чувственный міръ, частію происходя изъ идей, въ то же время происходит и изъ другого, совершенно отличного отъ идей принципа. Такимъ принципомъ служить *матерія*, подъ которойю Платонъ разумѣлъ не какое-нибудь вещество, наполняющее пространство, но то, *въ чёмъ* всѣ вещи возникаютъ, следовательно, само пространство, и потому этотъ принципъ называлъ даже прямо „несуществующимъ“ (μὴ ὄν). Посредствующимъ началомъ между идеями и матеріей Платонъ признавалъ міровую *душу*.

Относительно собственно образованія міра мы не находимъ у Платона строго философски развитаго ученія,— все, что объ этомъ говоритъ онъ, имѣеть форму миѳического изображенія, потому что Платонъ признавалъ, что о возникновеніи вещей не можетъ быть знанія, а возможно только вѣроятное мнѣніе. Миѳически одицетврляя высочайшую причину міра въ *мирообразующемъ божь* (*δημօρθος*), Платонъ говоритъ, что Богъ создалъ міръ по причинѣ своей благости,—создалъ его, созерцая идеи, которымъ и уподобилъ міръ. Такъ какъ міръ, для того, чтобы онъ былъ совершенѣйшимъ произведеніемъ, долженъ обладать душей и разумомъ, то первымъ дѣломъ диміурга при созданіи міра было образование міровой души. Ее мірообразователь затѣмъ „раскидываетъ какъ огромную сѣть во всемъ пространствѣ, которое должно быть наполнено міромъ“. Въ процессѣ

мірообразованія міровая душа являється вообще посередствующимъ началомъ между идеями и матеріей,—она является и великой міровой схемой, которая формируетъ матерію по определеннымъ неизмѣннымъ отношеніямъ числа и мѣры, и великой жизненой силой, которая одушевляетъ матерію, приводить ее въ движение, сообщаетъ ей органическое единство, словомъ—образуетъ изъ нея космосъ, „прекраснѣйшее и наилучшее по природѣ своей произведеніе“.

Изъ міровой души происходятъ отдельныя души. Душа человѣка по сущности своей однородна съ душей міра и принадлежитъ къ сверхчувственному міру; поэтому высочайшее благо, какъ послѣдняя цѣль человѣческаго стремленія, заключается въ возвышеніи души къ истинному идеальному бытію. Сущность души человѣческой составляетъ разум—божественная и бессмертная часть ея, съ которой, при вступлениі ея въ тѣло, соединяются двѣ смертныя неразумныя части: воля и чувственные пожеланія. Вступая въ тѣло и соединяясь съ неразумными частями, разумная душа помрачается, утрачиваетъ свою чистоту и свободу; поэтому назначеніе человѣка состоить въ достижениіи господства разума надъ чувственностью, въ очищеніи его отъ всякой чувственной примѣси. Къ разуму, разсудительности, разумному знанію у Платона въ концѣ всего сводятся всѣ добродѣтели, которыхъ онъ, соответственно тремъ частямъ души, различаетъ три, усвояя каждой части души свою особую добродѣтель: добродѣтель разумной души есть *мудрость*, добродѣтель воли—*мужество*, добродѣтель пожеланій—*自制*. Чувственные пожеланія должны быть управляемы волей, надъ волей долженъ господствовать разумъ; если такимъ образомъ сохраняется надлежащее отношеніе между всѣми частями души, то является самая высшая добродѣтель, объединяющая всѣ другія, это—*справедливость*. Такъ всѣ добродѣтели Платономъ, подобно Сократу, сводятся къ единству.

Послѣдователи Платона; древняя, средняя и новая Академія.—Академія, гдѣ училъ Платонъ, и послѣ него долгое время служила мѣстомъ высшаго научнаго образования. Завѣдываніе академической школой послѣ Платона преемственно, какъ наслѣдство, передавалось отъ одного лица (холарха) къ другому. Хотя Академія во все время своего существованія продолжала

дѣло, начатое Платономъ, но преподаваніе въ ней съ теченіемъ времени все больше и больше уклонялось отъ началъ Платоновой философіи, причемъ и самое направленіе философіи академической школы существенно измѣнялось. Соответственно измѣнявшемуся направленію философіи этой школы, нужно различать три главныхъ періода Академіи, изъ которыхъ первый называется *древней* Академіей, второй—*средней*, третій—*новой* Академіей. Представителемъ древней Академіи является *Спевзиппъ*, племянникъ Платона и первый преемникъ его по преподаванію въ Академіи. Уже въ ученіи Спевзиппа философія академической школы дѣлаетъ значительное уклоненіе отъ философіи Платона, именно тѣмъ, что на мѣсто Платоновыхъ идей ставить математическія числа и, соответственно этому, первооснованіями всего признаетъ „единое“ и „множество“, изъясняя всѣ вещи изъ взаимодѣйствія этихъ началъ. Вообще привязанность къ началамъ пифагорейской философіи и стремленіе соединить эти начала съ учениемъ Платона составляетъ отличительную особенность всей древней Академіи, которая не проявила никакого собственного философскаго творчества.

Совсѣмъ новое направленіе дано было философіи академической школы *Аркезилаемъ* (изъ Питаны въ Эоліи, жилъ 316—241 гг.), который является основателемъ такъ называемой *средней* Академіи. Съ Аркезилаемъ философія школы вступаетъ на путь скептицизма; по убѣждению Аркезилая, это именно есть та путь, къ которому ведетъ правильное пониманіе началъ философіи Сократа и Платона. Дѣйствительно, ученіе того и другого выходило изъ сомнѣнія; но это послѣднее у Сократа и Платона имѣло значеніе только исходного пункта, а у Аркезилая оно становится основнымъ принципомъ его ученія. Сократъ говорилъ: „я знаю только то, что ничего не знаю“; Аркезилай къ этому прибавилъ: „даже и этого я не знаю навѣрное“, и потому требовалъ допускать что-либо не иначе, какъ только съ оговоркою и ограниченіемъ. Впрочемъ, отрицая возможность достовѣрнаго знанія, Аркезилай не отрицалъ возможности разумнаго дѣйствованія,—для послѣдняго, по его взглядамъ, достаточно следовать вѣроятности.—Болѣе полное и болѣе последовательное развитіе скептическаго принципа принадлежитъ *Нарнеаду* (изъ Кирены, 214—129), ученіе котораго,

впрочемъ, ничѣмъ существенно не отличается отъ ученія Аркезила.

Академическая школа еще разъ измѣнила свое направление съ **Филоном** (изъ Ларисы, умеръ около 80 г. до Р. Х.), съ которого она начала отрѣшаться отъ скептицизма и возвратилась къ догматизму. Филонъ, поэтому, долженъ считаться главнымъ представителемъ *новой* Академіи. Поставивъ для философіи задачей указать человѣку путь къ счастливой жизни и признавъ средствомъ къ этому правильныя нравственные понятія, Филонъ не сомнѣвался въ познаваемости вещей; хотя, по его ученію, абсолютно достовѣрное знаніе вещей невозможно, но есть „наглядная ясность“ (*εναργεια*), которая даетъ человѣку совершенно твердый убѣжденія. Послѣ Филона академическая школа, совсѣмъ освободившись отъ скептицизма, перешла къ эклектизму.

Изъ всѣхъ многочисленныхъ учениковъ Платона единственнымъ истиннымъ ученикомъ его былъ Аристотель.

**3. Аристотель.** *Краткая бiографiя i важнѣйшия сочиненiя его.*— Аристотель родился въ 384 г. въ Стагирѣ,—греческой колоніи близъ Аѳона. Его отецъ, Никомахъ, былъ врачемъ при македонскомъ царѣ (сначала при Аминтѣ II, а потомъ при Филиппѣ) и любилъ отдаваться естественно-научнымъ занятіямъ. То и другое имѣло большое влияніе на судьбу Аристотеля: занятія отца расположили и сына къ опытнымъ изслѣдованіямъ и положительной науцѣ, а служба отца при македонскомъ дворѣ дала Аристотелю возможность сдѣлаться лично известнымъ этому двору, благодаря чему впослѣдствiи онъ приглашенъ былъ Филиппомъ Македонскимъ для воспитанія и обучения его сына Александра; сдѣлавшись близкимъ лицомъ къ царскому двору, Аристотель получалъ отъ него щедрыя пособія для своихъ естественно-научныхъ занятій и изысканій, что, безъ сомнѣнія, много способствовало ему сдѣлаться впослѣдствiи отцомъ естественныхъ наукъ. На 18 году жизни Аристотель пришелъ въ Аѳины и вступилъ въ кругъ учениковъ Платона, но, кромѣ Платона, Аристотель во время своего двадцати-лѣтняго ученія въ Аѳинахъ изучалъ и доплатоновскихъ философовъ. Еще при жизни Платона Аристотель сталъ открыто расходиться съ его взглядами и иногда рѣзко оспаривалъ ихъ, что, конечно, не

могло не огорчать старика-Платона. Однако, несомнѣнно, что, при всемъ своемъ разногласіи съ великимъ учителемъ, Аристотель всегда сохранялъ къ нему признательность и уваженіе, и до конца жизни его оставался къ кругу его учениковъ. Въ 343 г. Аристотель принялъ приглашеніе македонскаго царя Филиппа взять на себя воспитаніе Александра, и оставался при македонскомъ дворѣ до похода Александра въ Азію. Затѣмъ онъ возвратился въ Аѳину и открылъ здѣсь свою школу въ Ликѣѣ (или Лицѣѣ),—такъ называлась гимназія, устроенная близъ храма Аполлона Ликійскаго. Аристотель имѣлъ обыкновеніе учить не сидя, а прогуливаясь взадъ и впередъ по аллеѣ, расположенной близъ гимназіи, отчего онъ и его ученики получили название „перипатетиковъ“ (*περιπατοτ*) и его школа стала называться *перипатетической*. Аристотель умеръ въ 322 г. въ Халкидѣ, на о. Эвбей, куда онъ уѣжалъ, послѣ того какъ въ Аѳинахъ возбудили противъ него обвиненіе въ оскорблении боговъ.

Аристотель написалъ очень много сочиненій о самыхъ разнобразныхъ предметахъ человѣческаго знанія. Но лишь незначительная часть его сочиненій дошла до насъ, да и изъ этой части нѣкоторыя сохранились только въ неполномъ или искаженномъ видѣ. По содержанию своему сочиненія Аристотеля раздѣляются на логическія, этическія, естественно-научныя и метафизическія. Важнейшими сочиненіями Аристотеля являются: 1) съ логическимъ содержаніемъ: Категоріи, дѣлъ Аналитики, Топика (позднѣе всѣ логическія сочиненія Аристотеля соединены подъ названіемъ „Organon“); 2) съ этическимъ содержаніемъ: Иоїка для Никомаха; Иоїка Эвдемова; 3) съ естественно-научнымъ содержаніемъ: Физика, О небѣ, О возникновеніи и уничтоженіи; сюда нужно отнести и изслѣдованія, касающіяся живыхъ существъ: О душѣ, Исторія животныхъ; 4) всѣ трактаты Аристотеля съ метафизическімъ содержаніемъ, т. е. касающіеся первыхъ причинъ или основныхъ началь, ученіе о которыхъ самъ Аристотель относилъ къ „первой философіи“, комментаторъ Аристотеля (Андроникъ) соединилъ въ одно сочиненіе и въ своемъ сборникеѣ помѣстилъ *послѣ трактатовъ о физикѣ* (μετὰ τὰ φυσικά), откуда и произошло название *метафизика*, данное философіи въ тѣсномъ смыслѣ.

Болѣе соотвѣтствующимъ существу философской системы Аристотеля нужно признать дѣление ея на слѣдующія части: на логику, метафизику, физику и иеику.

*Логика Аристотеля и ея значеніе.* — Чѣмъ сдѣлалъ Аристотель для логики, это видно изъ того, что вся такъ называемая формальная—дедуктивная логика существуетъ до сихъ поръ почти въ томъ самомъ видѣ, какъ она разработана была Аристотелемъ; только два дополненія сдѣлала нынѣшняя дедуктивная логика къ логикѣ Аристотеля: она прибавила къ категорическому умозаключенію гипотетическое и раздѣлительное и къ тремъ первымъ фигурамъ силлогизма присоединила четвертую. Аристотель изложилъ ученіе и объ индукціи, но только онъ имѣлъ въ виду одну индукцію „чрезъ простое перечисленіе“. Вообще Аристотель такъ много сдѣлалъ для логики, что по справедливости считается творцомъ этой науки.

*Главнѣйшія положенія метафизики Аристотеля.* — Содержаніе метафизики или „первой философіи“ Аристотеля составляеть изслѣдованіе первыхъ основаній всякаго бытія, и такъ какъ самое послѣднее основаніе всего есть абсолютное,—Богъ, то ученіе о Богѣ является главнымъ содержаніемъ метафизики.

Основаніемъ и сущностію бытія Платонъ признавалъ идеи, которымъ онъ приписывалъ отдельное отъ чувственныхъ вещей существованіе. Аристотель считаетъ совершенно невозможнымъ, чтобы сущность существовала виѣ вещей, сущность которыхъ она составляетъ; сущность, по учению Аристотеля, должна быть представляема соприсущей вещамъ, имманентной имъ, такъ что каждая вещь дѣлается тѣмъ, что она есть, именно потому, что ей дѣлается соприсущей ея сущность. Это, чѣмъ дѣлаетъ вещь тѣмъ, что она есть, Аристотель, какъ и Платонъ, называетъ *формой* (*εἶδος*, также *φόρμη*). Форма есть первый принципъ бытія вещей. Но форма предполагаетъ субстратъ, который ее воспринимаетъ, чрезъ соединеніе съ которымъ форма и образуетъ дѣйствительную вещь; такимъ субстратомъ Аристотель признаетъ *матерію* (*ὑλή*—вещество). Матерія, слѣдовательно, есть второй принципъ бытія вещей. Такъ какъ вещь становится тѣмъ, что она есть, тогда, когда форма воспринимается матеріей, то форма каждой вещи есть *дѣйствительность* этой вещи, а форма вообще есть просто дѣйствительность (*ἐνέργεια*, *ἐντε-*

лѣхеѧ)<sup>1)</sup>; матерія же есть только *возможность*—принять ту или другую форму, т. е. стать тою или другою вещью. Возникновение всякой вещи обусловливается переходомъ этой возможности въ дѣйствительность. Это предполагаетъ новый принципъ вещей—*движеніе*, или движущую причину. Въ свою очередь движеніе, обусловливающее переходъ возможности въ дѣйствительность, опредѣляется *цѣлью*; поэтому цѣль должна быть признана также однимъ изъ принциповъ вещей. Такимъ образомъ Аристотель различаетъ четыре метафизическихъ принципа: форму, матерію, силу движенія и цѣль. Но нельзя не видѣть, что два послѣдніе принципа совпадаютъ съ первымъ, потому что и сила движения, и цѣль, обусловливающія переходъ возможности въ дѣйствительность, заключаются въ формѣ, которая есть и побужденіе для этого перехода, и цѣль его. Поэтому остаются только два несводимыес одинъ къ другому принципа вещей—форма и матерія. Эти два принципа противоположны; но въ мірѣ вещей противоположность ихъ не абсолютная, а относительная; они не исключаютъ другъ друга, но смыываются, постоянно переходятъ одинъ въ другой,—что въ одномъ отношеніи является формой, то въ другомъ отношеніи становится матеріей (например, мѣдь есть форма по отношенію къ рудѣ, но она есть матерія по отношенію къ статуѣ). Весь міръ, поэтому, есть вѣчный, непрерывный переходъ матеріи въ форму, есть вѣчное непрерывное движеніе.

Послѣднее основаніе этого вѣчного движенія, по учению Аристотеля, можетъ заключаться только въ неподвижномъ бытіи, т.-е. такомъ, которое, будучи движущимъ началомъ для всего другого, само не движется ничѣмъ другимъ. Еслибы не было этого перводвижущаго неподвижнаго начала, то не могло бы быть и вообще движенія, потому что не было бы первого толчка къ нему и послѣднаго основанія для него. Это перводвижущее начало должно быть нематеріальнымъ, т.-е. формой безъ матеріи, потому что гдѣ есть матерія, тамъ есть возможность перехода въ другое состояніе; перводвижущее исключаетъ въ себѣ такую возможность,—оно должно быть чистою, абсолютно совершенной дѣйствительностью. Такою дѣйствительностью мо-

—) *Енталѣхеѧ* означаетъ собственно цѣлеосуществляющую дѣйствительность, т. е. такую, въ которой дѣятельность и достижение цѣли дѣятельности совпадаютъ.

жеть быть только абсолютный божественный разумъ (уоис). Дѣятельность божественнаго разума состоять только въ мышлениі,— всякая другая дѣятельность, какъ имѣющая цѣль виѣ себѧ, чужда ему; но, поѣтому, и мышленіе божественнаго разума не можетъ относиться къ какому-нибудь предмету виѣ его, оно есть чистое мышление, предметъ котораго—оно само,—есть **мышленіе мышленія**, чистое созерцаніе. Въ этомъ самосозерцаніи состоять блаженство Бога. Какъ высочайшее совершенство, какъ высшее благо, Богъ однимъ только своимъ существованіемъ дѣйствуетъ на міръ; какъ высочайшее благо, Онъ есть конечная цѣль всего существующаго, есть то, къ чему все стремится и движется.

*Главные положенія физики и этики Аристотеля.*—Сущность міра составляетъ движение, постоянный переходъ возможности въ дѣятельность, постепенная замѣна однѣхъ формъ другими. Такъ какъ это движение въ мірѣ производится Божественнымъ Разумомъ, а этотъ Разумъ дѣйствуетъ на міръ самимъ своимъ существованіемъ, то о происхожденіи міра во времени, или о какомъ-нибудь первобытномъ хаотическомъ состояніи его, въ системѣ Аристотеля не могло быть и рѣчи; міръ отъ вѣчности существуетъ, какъ цѣлеосуществляющее движение. Основные законы міра суть: 1) законъ цѣлесообразности и 2) законъ постепенного, непрерывнаго развитія отъ несовершенного къ совершенному. Всякое движение, всякое измѣненіе въ мірѣ имѣетъ определенную цѣль, и эта цѣль вообще состоитъ въ формировании матеріи. Самое формирование матеріи представляетъ постепенный и непрерывный переходъ ея отъ низшихъ формъ къ высшимъ, причемъ высшая формы служатъ цѣлью для низшихъ.

Природа въ цѣломъ своемъ видѣ есть постепенное восхожденіе отъ элементарныхъ стихійныхъ веществъ къ растеніямъ, отъ растеній—къ животнымъ, отъ животныхъ—къ человѣку. Самую низшую ступень въ природѣ занимаютъ неорганическія (безжизненные) тѣла; они имѣютъ свою цѣль въ тѣлахъ органическихъ, которые отличаются отъ первыль тѣмъ, что обладаютъ внутреннимъ началомъ жизни — душою. Растенія—самые низшие изъ организмовъ, состоящіе непосредственную цѣль для неорганическихъ тѣлъ, имѣютъ душу питающую. Въ животныхъ организмахъ, которые служатъ цѣлью для растеній, къ душѣ питающей присоединяется еще душа онцищающая.

Человѣкъ есть высшая цѣль природы, онъ соединяетъ въ себѣ всѣ предшествующія ступени развитія природы, т. е. имѣть душу растительную и душу животную, и, кромѣ того, имѣть въ себѣ начало божественное,—разумъ, которымъ онъ и возвышается надъ всѣми другими живыми существами.

Итакъ человѣкъ соединяетъ въ себѣ два начала—животное и разумное. Если разумное начало есть высшее въ человѣкѣ, то оно должно быть и господствующимъ. Изъ господства разума надъ животною природою проистекаетъ разумная дѣятельность, а въ этой дѣятельности заключается добродѣтель. Она состоять, вообще, въ совершенствѣ дѣятельности, соответствующей двойственной природѣ человѣка, а это совершенство достигается тогда, когда достигается гармонія и должное равновѣсіе между разумомъ и животнымъ началомъ, когда соблюдается во всемъ правильная середина между излишкомъ и недостаткомъ, насколько это можетъ быть опредѣляемо разсудительностью; такъ, къ добродѣтелямъ должны быть отнесены, напр.: храбрость, потому что она есть правильная середина между труесостію и безразсудной отвагой, щедрость, какъ середина между скучостію и расточительностію,—великодушіе, какъ середина между высокомѣріемъ и самоуничиженіемъ и т. д. Въ совершенствѣ дѣятельности, соответствующей природѣ человѣка и опредѣляемой разумнымъ усмотрѣніемъ, заключается и счастіе, какъ высшее благо и цѣль человѣческой жизни.

*Перипатетическая школа.*—Эта школа сначала (въ учениіи *Оеофраста* изъ Лесбоса, жилъ ок. 382 г. до Р. Х.) вѣрно держалась основъ Аристотелевої системы, только комментировала ее и если и измѣняла ее, то только въ частностяхъ. Но съ течениемъ времени (съ *Дионеарха* изъ Мессины, жилъ ок. 230 г.), перипатетическая школа стала удаляться отъ Аристотеля—въ томъ отношеніи, что практической жизни стала отдавать преимущество предъ теоретической. Въ учениіи *Стратона* изъ Лампсака (жилъ ок. 270 г.), самаго замѣчательнаго изъ перипатетиковъ, школа совсѣмъ отрѣшилась отъ общаго міровоззрѣнія Аристотеля и усвоила чисто натуралистическое направление; Стратонъ не признавалъ существованіе Бога и все объяснялъ изъ безсознательной силы природы, называя всю природу божествомъ.

### Третій періодъ греческой философії.

**Общая характеристика этого периода.**—Послѣ Аристотеля въ греческой философіи наступилъ переворотъ. Онъ соотвѣтствовалъ тому общему перевороту, какой произошелъ во всей жизни греческаго народа послѣ возникновенія Македонскаго владычества и послѣ завоеванія Александра В. Во всѣхъ сторонахъ греческой народной жизни произошелъ сильный и быстрый упадокъ; политическая независимость была утрачена, а вмѣстѣ съ политической свободой погибла и греческая доблесть; всѣ основы общественной и нравственной жизни были разшатаны,—вѣра въ народную религию исчезла, уваженіе къ преданію, обычай и государственнымъ законамъ падо. Вмѣстѣ съ этимъ общимъ упадкомъ греческой жизни отжила свой вѣкъ и творческая сила философской мысли, которая оказалась теперь неспособной создать что нибудь новое—самостоятельное и оригинальное. Поэтому всѣ философскія ученія, появившіяся въ періодъ послѣ Аристотеля, или представляютъ собою возобновленіе и преобразованіе какихъ-нибудь старыхъ ученій, или усвояютъ эклектическій характеръ. Вмѣстѣ съ упадкомъ творчества философской мысли интересъ къ теоретическому, чисто научному знанію отступилъ на задній планъ; вмѣстѣ съ способностию къ этому знанію утратилась и охота къ нему. При упадкѣ всѣхъ старыхъ основъ жизни къ философіи стали обращаться затѣмъ, чтобы найти въ ней опору въ жизни. Поэтому, философія, сдѣлавшись равнодушною къ познанію объективнаго міра, ставить теперь своей задачей найти такую истину, которая имѣла бы значеніе непосредственно для жизни человѣка. Когда философія продолжала имѣть центромъ своимъ Аѳину, она всецѣло сосредоточилась на задачѣ—найти твердую поддержку для жизни, указать для нея какое-нибудь такое начало, которое, при общей разшатанности жизни и усилившемся недовольствѣ ею, могло бы открыть человѣку путь къ достижению душевнаго міра и довольства; это сообщило философіи одностороннее практическое (иѳическое) направленіе. Но когда философія изъ Аѳинъ перешла въ Александрію,—въ новое средоточіе умственной жизни древняго міра, она поставила для себя болѣе широкую задачу—спасти умирающій древній міръ посредствомъ возстанов-.

ленія старого языческаго религіознаго вѣрованія на философскихъ началахъ; поэтому александрийская философія усвоила одностороннее теософическое направление.

1. Философія послѣ Аристотеля съ одностороннимъ практическимъ (иєническимъ) направлениемъ. — Это направление принадлежитъ тремъ философскимъ школамъ, возникшимъ послѣ Аристотеля: *стоической, эпинурейской и спектической*. При всемъ своемъ различіи эти школы имѣютъ то общее между собою, что цѣль жизни человѣческой полагаютъ въ счастії, понимаемомъ въ смыслѣ спокойствія жизни и довольства, и ставятъ своей главной задачей опредѣлить условія и средства для достиженія этой цѣли.—

**Стоическая философія.** — *Большое замъчательные представители ея.* — Основателемъ стоической философіи былъ *Зенонъ*, родившійся около 340 г. до Р. Х. на о. Кипрѣ въ г. Циттіумѣ. Пришедшіи въ Аѳины, онъ въ теченіе 20 лѣтъ слушалъ философію у философовъ разныхъ школъ; но наибольшее вліяніе оказала на него циническая философія, изъ которой и вышло его собственное иєническое ученіе. Около 300 г. Зенонъ сталъ самъ учить философіи и основалъ свою школу въ одномъ аѳинскомъ портику (*стоеа толоси*); отъ греческаго названія портика школа Зенона и получила название стоической. Зенонъ окончилъ жизнь самоубійствомъ около 270 г. Преемникомъ Зенона и вѣрнымъ послѣдователемъ его былъ *Клеантъ* (изъ Троады, въ малой Азіи; 331—251 гг.), человѣкъ, обладавшій небольшими философскими способностями, но отличавшійся рѣдкою любовью къ знанію и необыкновенною силою воли. Не имѣя ни копѣйки денегъ, онъ, говорять, исполнялъ по ночамъ самую низкую работу для того, чтобы имѣть возможность днемъ заниматься философіей. Самымъ выдающимся изъ стоиковъ былъ преемникъ Клеанта, *Хризиппъ* (изъ Соли, по другимъ изъ Тарса, въ Сициліи, жилъ приблизительно между 280—210 гг.). Онъ былъ главною опорою стоической школы, такъ что обѣ немъ говорили: „если бы не было Хризиппа, то не было бы и стои“. Хризиппу стоическая философія обязана приведенiemъ ея въ окончательный видъ.

**Главныя черты стоического ученія о мірѣ и нравственности.** — Философіи вообще стоики придавали на столько значенія, на сколько она можетъ способствовать улучшенію жизни человѣка; поэтому, если они отдавались теоретическимъ изысканіямъ,

излагали учение о мірѣ, то для того только, чтобы отсюда вывести заключенія относительно практической жизни. Воззрѣніе стоиковъ на міръ имѣть пантеистическо-матеріалистический характеръ. Дѣйствительное бытіе, по ихъ учению, составляютъ только тѣла, ибо дѣйствительно только то, что можетъ дѣйствовать или съ *прадатъ*, а это свойство принадлежитъ только тѣламъ. Поэтому, если мы должны признавать что-нибудь существующимъ, то это должны признавать тѣлеснымъ; тѣлесными должно признавать не только всѣ существа и сущности, но и всѣ свойства вещей,—добрѣтель, истина, мысль, знаніе—все это тѣлесно. Поэтому, чистаго духа нѣтъ. Духъ и тѣло не двѣ различныя сущности, это—двѣ стороны одной и той же реальности; всякая реальная сущность представляетъ двѣ стороны: *дѣятельную и страдательную*,—первая есть духъ (активное начало), а страдательная сторона есть тѣло (пассивное начало). Дѣятельное начало всего міра есть *божество*, оно есть *душа* міра, міръ есть его *тѣло*. Слѣдовательно, Богъ и міръ не двѣ различныя сущности, а представляютъ *одно* существо; это единое существо, понимаемое какъ дѣятельное начало, называется Богомъ, а—какъ начало страдательное, представляющее въ разнообразіи материальныхъ формъ, называется міромъ. Богъ, какъ дѣятельное начало міра, есть его управляющій разумъ, его верховный разумный законъ, провидѣніе, рокъ и т. д.; и такъ какъ все дѣйствительное, по учению стоиковъ, должно быть представляемо тѣлеснымъ, то они представляли существо Бога въ видѣ теплого дыханія или огня, потому что именно теплота все производить, оживлять и движетъ, и называли Бога *огнеобразнымъ разумомъ вселенной*. Все въ мірѣ одушевлено божественною жизнью, все происходитъ изъ существа Бога (изъ огня) и все снова превращается въ него, чтобы потомъ опять возродиться изъ него. Въ этомъ кругообращеніи, въ этой смынѣ происхожденія и исчезновенія ничего, однако, не существуетъ напрасно и случайно,—все необходимо и разумно, все одинаково божественно и совершенно.

Отсюда прямо вытекаетъ вся стоическая мораль. Если въ мірѣ господствуетъ неизмѣнныи разумный порядокъ, если міръ есть разумное цѣлое, то человѣкъ, какъ часть этого цѣлага, долженъ быть подчиненъ ему; поэтому, высшимъ нравствен-

нымъ принципомъ стоики поставляли вообще *жизнь согласную съ природой*. Требование: „живи согласно съ природой“ у стоиковъ имѣло то значеніе, что человѣкъ, какъ разумное существо, долженъ познавать міровые законы и сознательно слѣдоватъ имъ; жить согласно съ природой, поэтому, у стоиковъ значило — поступать мудро, согласно съ требованіями разума. Въ этомъ состоятъ нравственный долгъ человѣка, какъ разумнаго существа, а въ исполненіи этого долга — не ради чего-нибудь другого, а единственно *ради него самого*, состоятъ добродѣтель. Только добродѣтель есть *благо* для человѣка, и только одна она должна быть цѣллю его жизни, потому что единствено въ добродѣтели заключается счастіе человѣка и только она сообщаетъ ему силу и достоинство, доставляетъ ему побѣду надъ препятствіями и случайностями виѣшней жизни. Всѣ такъ называемыя виѣшнія блага: богатство, здоровье, жизнь, какъ не увеличивающія достоинства человѣка, не суть блага и наоборотъ, бѣдность, болѣзнь, смерть не есть зло; единственное зло есть нравственная низость, нравственная *негодность* (*ханка*). Всего менѣе, по взгляду стоиковъ, можетъ считаться благомъ и цѣлью человѣческой жизни удовольствіе, потому что само по себѣ оно не имѣть никакого достоинства и есть страдательное состояніе души, и потому стоики проповѣдывали полное равнодушіе ко всѣмъ удовольствіямъ, свободу отъ всякихъ волненій, внутреннюю независимость, спокойствіе духа, *апатію*.

**Эпикурейская философія.**—Основателемъ этой философіи былъ Эпікуръ, родившійся около 340 г., въ Гаргеттѣ, на о. Самосѣ. Суевѣrie его матери и знакомство съ ученикомъ Демокрита привели его къ полному невѣрію и къ убѣждѣнію, что мученія и тревоги жизни происходятъ главнымъ образомъ изъ страха предъ богами и предъ загробной жизнью. Освободить жизнь отъ напрасныхъ беспокойствъ, по убѣждѣнію Эпікура, можетъ только философія; поэтому главное назначеніе ея и должно состоять въ томъ, чтобы содѣйствовать спокойной и вообще счастливой жизни. Ученіе Эпікура, которое онъ преподавалъ въ одномъ, принадлежавшемъ ему, саду въ Аѳинахъ, соединило вокругъ него многочисленныхъ учениковъ и послѣдователей, которые образовали изъ себя тѣсное замкнутое общество — на подобіе піегорейскаго союза. Во главѣ этого общества Эпікуръ находил-

ся до своей смерти (въ 270 г.) и пользовался среди него огромнымъ авторитетомъ. Ученіе Эпікура послѣ него среди его послѣдователей почти не подвергалось никакимъ перемѣнамъ.

**Ученіе Эпікура о природѣ и нравственности.**—Въ своемъ ученіи о природѣ Эпікуръ прямо примыкаетъ къ ученію Демокрита, а нравственное ученіе его есть не что иное, какъ преобразованное и облагорожденное ученіе Киренской школы; въ цѣломъ своеемъ видѣ философія Эпікура есть самый крайній матеріализмъ. По ученію Эпікура, кроме вещества и вещественнаго, ничего другого не существуетъ. Вещество состоитъ изъ атомовъ, которые отъ вѣчности, въ силу присущаго имъ движенія, по однѣмъ механическимъ причинамъ образовали изъ себя міръ. Все въ мірѣ управляется одними механическими законами и все происходитъ по однѣмъ механическимъ причинамъ. Если Эпікуръ, дѣлая уступку народному вѣрованію, и допускалъ существованіе боговъ, которыхъ онъ, конечно, могъ представлять не иначе, какъ тѣлесными существами, то изъ теченія міровой жизни онъ исключалъ всякое вмѣшательство ихъ; боги вполнѣ блаженны, и самое блаженство ихъ требуетъ, чтобы они не обременяли себя заботами о мірѣ и людяхъ. Какъ боги не имѣютъ никакого отношенія къ міру и человѣку, такъ и человѣкъ не находится ни въ какомъ отношеніи къ нимъ; свободный отъ всякихъ обязанностей по отношенію къ богамъ, человѣкъ долженъ быть свободенъ и отъ страха предъ ними. Онъ не долженъ также смущаться и страхомъ предъ загробной жизнью. Душа человѣка есть сущность матеріальная, это въ особенности видно изъ того, что душа развивается параллельно съ развитіемъ тѣла; со смертію тѣла должно прекратиться и существованіе души. Поэтому, всѣ заботы человѣка должны быть направлены къ тому, чтобы, не смущаясь мыслю о будущемъ, устроить свою настоящую жизнь, насколько возможно, лучше. Высшее благо человѣческой жизни заключается въ удовольствії; къ нему стремятся всѣ живыя существа, слѣдовательно, только это состояніе есть сообразное съ ихъ природою. Но не къ отдѣльнымъ и мимолетнымъ ощущеніямъ удовольствія человѣкъ долженъ стремиться, онъ долженъ стремиться къ удовольствію какъ постоянному состоянію, къ счастію цѣлой жизни, которое заключается въ состояніи спокойствія, глубокаго мира и совершенной удов-

летьверенности. Поэтому, духовный удовольствія человѣкъ долженъ предпочитать удовольствіямъ чувственности, потому что первыя продолжительны, а послѣднія скоротечны. Равнымъ образомъ человѣкъ долженъ избѣгать излишествъ въ удовольствіяхъ, потому что излишства ведутъ къ истощенію силъ, а это причиняетъ страданіе. Иногда нужно предпочитать удовольствіямъ нѣкоторыя неудовольствія, такъ какъ неудовольствія иногда сопровождаются пріятными послѣдствіями. Искусство жить благоразумно, жить такъ, чтобы по возможности все въ жизни способствовало счастію, есть добродѣтель; она, слѣдовательно, не есть высочайшее благо, но только необходимое средство для достижениія его.

Нужно сказать, что хотя основное добродѣтелью мудреца учение Эпикура и считаетъ благоразуміе, разсудительность, но, поставляя вышею цѣллю жизни удовольствіе, оно признаетъ рѣшающее значеніе въ жизни исключительно за субъективнымъ чувствомъ, устранивъ всякія другія руководительныя начала — какъ долгъ, подчиненіе индивидуума общему закону, сознаніе отвѣтственности; этимъ самимъ учение Эпикура давало просторъ для самого безграничного проявленія человѣческаго эгоизма, которому все должно служить только средствомъ для одной цѣли — для достижениія наибольшаго личнаго довольства. Въ практическомъ своемъ примѣненіи такое учение могло только развивать страсть къ наслажденію, вести къ изнѣженности, людямъ всячески распущенными служить оправданіемъ для ихъ распущенности.

**Скептическая философія. Глаеные представители ея.** — Подобно стоической и эпикурейской философіи, и скептическая философія преслѣдовала практическую цѣль — способствовать счастію человѣческой жизни, но съ тою разницею, что этой цѣли она стремилась достигнуть другимъ путемъ, путемъ совершенного отреченія отъ знанія. Основателемъ скептической философіи былъ *Пирронъ* изъ Элиды, современникъ Аристотеля и близкій другъ Александра Великаго. Пирронъ училъ въ своемъ родномъ городѣ, но сочиненій послѣ себя не оставилъ, и его учение известно только по сочиненіямъ его ученика *Тимона*. Врачъ Тимонъ происходилъ изъ Флунта (въ Пелопонесѣ), позднѣе жилъ въ Аѳинахъ, гдѣ и умеръ; между другими сочиненіями онъ написалъ сатирическую поэму, направленную противъ всей древней

філософії, і за це сочиненіє прозванъ быль „силлографомъ“ (отъ *σιλλογεῖς* – насыпьшика). По учению этихъ скептическихъ філософовъ, чтобы жить счастливо, нужно уяснить себѣ: каковы окружающія нась вещи и какъ нужно относиться къ нимъ. Но что такое вещи сами въ себѣ, мы не знаемъ и знать не можемъ, потому что мы воспринимаемъ вещи не такими, каковы онѣ въ дѣйствительности, а какъ онѣ намъ кажутся; подобно чувствуамъ, и разумъ не научаетъ насъ ничему истинному, потому что всякому сужденію разума можно противопоставить другое—совершенно противоположное ему сужденіе. И если, такимъ образомъ, всякое объективное познаніе невозможно, то единственно правильнымъ отношениемъ къ вещамъ будетъ то, когда мы будемъ воздерживаться отъ всякаго положительного, опредѣленного сужденія о нихъ. Изъ такого отношения къ вещамъ должно само собою проистекать невозмутимое спокойствіе духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и счастье.

Изъ позднѣйшихъ послѣдователей Пиррона наиболѣе выдающимся былъ *Энезидемъ* (изъ Кносса на о. Критѣ, жилъ около Р. Х., училъ въ Александрии). Его возврѣніе въ существенномъ совершенно сходно съ пирроновскимъ; только онъ полно изложилъ основанія скептическаго отрицанія возможности истиннаго познанія вещей. Эти основанія Энезидемъ выразилъ въ слѣдующихъ десяти „тропахъ“ (оборотахъ или положеніяхъ): 1) одинъ и тѣ же вещи на различныя существа производятъ различныя впечатлѣнія; 2) различные люди при различной организаціи воспринимаютъ впечатлѣнія неодинаково; 3) различные органы чувствъ обѣ однѣхъ и тѣхъ же вещахъ даютъ различныя показанія; 4) мы воспринимаемъ впечатлѣнія неодинаково при различныхъ душевныхъ состояніяхъ; 5) все привитое въ человѣкѣ воспитаніемъ отражается на его представленияхъ о вещахъ; 6) чувственные восприятія измѣняются отъ привычки; 7) мы воспринимаемъ предметы не непосредственно, но чрезъ посредство среды, которая можетъ измѣнять впечатлѣнія; 8) впечатлѣніе, получаемое отъ предмета, измѣняется въ зависимости отъ его разстоянія и отъ отношенія къ другимъ предметамъ; 9) впечатлѣнія отъ одного и того же предмета измѣняются при измѣненіи температуры, движения, количества; 10) воспринимаемыя свойства предметовъ не опредѣляютъ самой сущности ихъ, а

показываютъ только отношенія ихъ другъ къ другу. Признавая на этихъ основаніяхъ непознаваемость вещей самихъ по себѣ, Энезидемъ, кромѣ того, отрицалъ и причинное отношеніе между вещами и потому признавалъ несостоятельными всѣ заключенія къ ихъ причинамъ. Изъ всего этого скептическаго отрицанія Энезидемъ дѣлалъ тотъ же практическій выводъ, къ какому приходили Пирронъ и Тимонъ.

Послѣднимъ и самымъ рѣшительнымъ скептикомъ пирроновскаго направленія былъ *Секстъ Эмпирікъ* (прозванный такъ потому, что принадлежалъ къ школѣ „эмпирическихъ“ врачей,— жилъ въ Александрии въ концѣ II и началѣ III в. по Р. Х.). Онъ объявилъ всѣ науки недостовѣрными, полными противорѣчій, не исключая даже математики, въ которой онъ нашелъ, напр., то основное противорѣчіе, что линія въ одно и то же время имѣть протяженіе и составлена изъ непротяженныхъ точекъ. Истинный скептикъ, по мнѣнію Секста, долженъ воздерживаться отъ всякаго рѣшительного сужденія, долженъ отречься отъ всякаго знанія, и этимъ путемъ онъ достигнетъ спокойствія духа и счастія. Впрочемъ это не можетъ препятствовать человѣку руководиться въ своемъ поведеніи какъ личными влечениями, существующими обычаемъ и закономъ, такъ и опытомъ, знакомящимъ человѣка съ обычнымъ ходомъ вещей.

**2. Александрийская философія.**—Послѣ Аристотеля Аѳинны всегда утратили свое первенствующее значеніе, какъ средоточіе греческаго образования. Послѣ Аѳинъ научнымъ и въ то же время промышленнымъ и торговымъ всемирнымъ центромъ сдѣлался городъ Александрия, основанный великимъ завоевателемъ, давшимъ ему свое имя. Какъ центръ промышленныхъ и торговыхъ сношеній, Александрия была наполнена представителями всевозможныхъ національностей; знаменитый Музей, находившійся здѣсь, съ его богатыми коллекціями и великолѣпною библіотекою, привлекалъ сюда ученыхъ со всѣхъ концовъ свѣта. Всѣдѣствіе этого въ Александрии естественно должны были прийти въ соприкосновеніе самыя разнородныя религіозныя вѣрованія, самыя разнообразныя научныя воззрѣнія и философскія ученія. Здѣсь греческое мышленіе пришло въ соприкосновеніе съ восточными воззрѣніями, и это было для него толчкомъ, существенно измѣнившимъ его направленіе. Когда фи-

лософское мышление подъ вліяніемъ скептицизма утратило върху въ возможность своими силами достигнуть познанія истины и когда оно не имѣло силы поразить скептицизмъ его-же собственнымъ оружиемъ, то оно могло имѣть одинъ исходъ—обратиться къ религіозной вѣрѣ, какъ предполагаемому высшему источнику истины. Въ состояніи сомнѣнія человѣческій умъ не можетъ остаться на всегда или даже надолго, и вотъ жаждущій истины духъ, подъ вліяніемъ столкновенія съ восточными религіозными вѣрованіями, и обратился къ этому источнику истины и всѣ умозрѣнія направилъ на божество и его отношеніе къ миру и духу человѣческому. Въ этомъ теософическомъ направленіи состоить общая характеристическая черта всей философіи, образовавшейся въ новомъ ея средоточіи—въ Александріи. При этомъ, такъ какъ философская мысль сама была уже бессильна создать что-нибудь новое, то она пользовалась готовыми идеями прежнихъ философскихъ учений и стремилась соединить ихъ съ восточными религіозными воззрѣніями.

Это сближеніе греческой философіи съ религіозными воззрѣніями востока выражалось въ двоякомъ видѣ: А. въ формѣ іудейско-alexандрийской философіи и Б. въ формѣ греческо-alexандрийской философіи, которая главное свое выраженіе нашла въ неоплатонической философіи.—

**А. Іудейско-alexандрийская философія.**—Представителемъ ея является **Філонъ**, alexандрийскій іудей (жившій приблизительно между 30 г. до Р. Х. и 50 г. по Р. Х.). Выходя изъ убѣжденія, что и въ библіи, и въ твореніяхъ лучшихъ греческихъ философовъ содержится одна и та же истина, Філонъ въ своемъ учениі стремился согласить библейское богословіе съ нѣкоторыми идеями, заимствованными изъ греческой философіи, преимущественно изъ ученія Платона. Для этого онъ пользовался аллегорическимъ толкованіемъ текста ветхозавѣтныхъ книгъ, что давало ему возможность въ любомъ мѣстѣ библіи находить тотъ именно смыслъ, какой болѣе соответствовалъ его предвзятымъ философскимъ идеямъ. Это было причиной того, что іудейский строгій монизмъ въ учениі Філона превратился въ дуализмъ. Філонъ признавалъ два совѣчныхъ начала: дѣятельное—Божество и страдательное—матерію. Самъ въ Себѣ Богъ есть существо настолько возвышенное надъ всѣмъ конечнымъ, что, по учению Філона, Ему нельзѧ приписать какихъ-нибудь свойствъ, Онъ

выше всякаго совершенства, величю. Его не можетъ соотвѣтствовать ни одно имя, Онъ непостижимый и неизреченный,— о Немъ можно знать лишь то, что Онъ *есть*. Какъ существо, абсолютно возвышенное надъ міромъ, Богъ не можетъ имѣть никакого непосредственнаго общенія съ нимъ. Но Богъ въ то же время необходимо долженъ быть представляемъ послѣдней причиной всего, ибо всякое бытіе и всякое совершенство конечнаго могутъ происходить лишь изъ Него. Для объясненія происхожденія конечнаго бытія Филонъ прибѣгаєтъ къ предположенію существованія особыхъ силъ—посредствующихъ между Богомъ и міромъ, но эти силы у него объединяются въ одной, въ *логосъ*. Логосъ есть посредникъ между Богомъ и міромъ; онъ—разумъ Бога, обнимаетъ всѣ идеи и служитъ первообразомъ міра; онъ—дѣятельная сила, обнимаетъ всѣ силы и все созидаеть въ мірѣ. Но тогда какъ изъ этой божественной силы происходитъ всякое совершенство въ мірѣ, напротивъ, всѣ недостатки и всякое зло въ немъ имѣютъ своимъ началомъ матерію. Тѣло человѣка есть для него источникъ всѣхъ золъ, оно—могила души, въ которую она заключается для своего очищенія. Поэтому, человѣкъ долженъ стремиться, какъ къ высшей и послѣдней своей цѣли, къ наивозможному отрѣшенню отъ чувственности и экстатическому погружению въ божество.

**Б. Неоплатоническая философія.**—Философія эта выросла на почвѣ сближенія идей греческой философіи, преимущественно платоновской, затѣмъ аристотелевской и стоической, съ восточными религіозными воззрѣніями и миѳами греческой религії. Неоплатоническая философія представляетъ собою многообъемлющее и величественное ученіе, которое является, такъ сказать, систематизаціей всего язычества и въ которомъ греческое мышленіе въ послѣдний разъ собрало свои силы, чтобы выразить окончательный результатъ своей десятивѣковой работы и сказать свое послѣднее слово о Богѣ, мірѣ и душѣ человѣческой.

Основателемъ неоплатонической философіи считается *Аммоній Сапиасъ*, учившій въ Александріи въ началѣ III в. по Р. Х. Но дѣйствительнымъ основателемъ этой философіи и важнѣйшимъ представителемъ ея былъ ученикъ Аммонія, *Плотинъ* (изъ Ли-кополиса въ Египтѣ, 205—270). Послѣ одиннадцатилѣтнаго ученія у Аммонія, около 244 г. онъ прибылъ въ Римъ и здѣсь

основалъ школу, въ которой преподавалъ до своей смерти, имѣя въ числѣ своихъ учениковъ людей всѣхъ странъ и очень многихъ знаменитыхъ лицъ тогдашняго времени. Сочиненія Плотина послѣ его смерти были приведены въ порядокъ и изданы въ шести эннеадахъ ученикомъ и послѣдователемъ его, Порфиремъ. *Порфирий* (или Малхъ, изъ Тира, 233—304 г.) также учили въ Римѣ; въ существенномъ онъ не отступалъ отъ взглядовъ Плотина и ставилъ своей задачей только изложеніе и объясненіе его ученія, при чмъ руководился Аристотелевскою логикой. Порфирий извѣстенъ своею ожесточенною полемикой противъ христіанства, которое онъ признавалъ только извращеніемъ истинного неоплатонизма. Послѣ Иорфирия неоплатоническая философія имѣла своимъ главнымъ центромъ Аѳину. Здѣсь между неоплатониками особенно выдающееся значеніе имѣть въ V вѣкѣ *Проклъ* (изъ Константинополя, 410/412—485). Обладая систематическимъ мышленіемъ и обширною ученостію, Проклъ взялъ на себя задачу привести въ одну цѣльную строгую систему всѣ, выработанныя до него, теологическія и философскія воззрѣнія неоплатонизма. Не отступая отъ основъ ученія Плотина, въ своей системѣ, съ большимъ искусствомъ построенной по діалектическому методу, Проклъ сдѣлалъ послѣднюю смѣлую попытку восстановить политеизмъ греческой религіи, переустроивъ его, сблизивъ народныхъ боговъ съ метафизическими сущностями своей системы, и переустроенное такимъ образомъ древнее язычество онъ думалъ притвориставить новому христіанству.

Въ изложенії ученія неоплатониковъ мы будемъ придерживаться главнымъ образомъ Плотина.

*Главные черты ученія неоплатониковъ.* — Основное воззрѣніе неоплатонической философіи есть пантегистический эманатизмъ. Исходный пунктъ философіи составляетъ идея Бога; Богъ, по ученію неоплатониковъ, есть первоисточникъ всякаго бытія, вселенная есть лучеиспусканіе или изліяніе (*emanatio*) Божества.— Богъ, какъ первоисточникъ всего существующаго, абсолютнъ возвышенъ надъ всякимъ бытіемъ и познаніемъ; никакое опредѣленное свойство ему не можетъ быть приписано,—ни мышленіе, ни хотѣніе, ни дѣятельность нельзя усвоивать ему, такъ какъ всякое такое свойство указывало-бы на отношеніе божества къ другому бытію; но Богъ, какъ первооснованіе всего,

долженъ быть абсолютнымъ единствомъ. Богъ выше всякаго определенія,—всякое определеніе, которое бы мы дали ему, только ограничивало-бы его, потому что Богъ есть все и въ тоже время ничто изъ того, что мы можемъ себѣ представить. Вообще для познанія Богъ непостижимъ; его можно постигнуть только непосредственнымъ созерцаніемъ—въ томъ состояніи человѣческаго духа, когда онъ, отрѣшившись отъ всякихъ мыслей и представлений, отрѣшившись отъ самаго сознанія о себѣ, какъ индивидуальному существѣ, доходитъ до полнаго единенія съ божествомъ,—до такого сліянія съ нимъ, при которомъ исчезаетъ всякое различіе между созерцающимъ и созерцаемымъ; такое состояніе Плотинъ называлъ экстазомъ (отъ *ἐξ—изъ, στάσις—пребываніе*). За невозможностію познать и какъ нибудь определить Бога по его существу, остается сказать о немъ только то, что онъ есть первооснованіе всякаго бытія и всякой дѣятельности. Какъ первооснованіе бытія, Богъ есть полнота его, и, вслѣдствіе полноты своей реальности, онъ *изливается* подобно переполненному сосуду, нисколько при этомъ не умалаясь и не истощаясь, но оставаясь безраздѣльно Самъ въ себѣ. Такимъ именно образомъ Богъ производить міръ въ силу естественной необходимости; вселенная истекаетъ изъ божества, какъ свѣтъ изъ солнца, или какъ теплота изъ огня, и представляеть собою такой нисходящій рядъ различныхъ ступеней, въ которомъ ближайшее къ божеству обладаетъ большимъ совершенствомъ, а чѣмъ болѣе что либо отдаляется отъ божества, тѣмъ больше теряетъ въ своемъ совершенствѣ.

Прежде всего изъ абсолютнаго первосущества истекаетъ *разумъ*, или міровая мысль. Разумъ есть непосредственное отраженіе и образъ первосущества и послѣ него онъ выше и совершенѣе всего въ мірѣ. Будучи неизмѣннымъ, вѣчнымъ и нераздѣльнымъ по существу своему, разумъ заключаетъ въ себѣ основаніе множественности,—онъ есть мыслимый міръ, содержащий въ себѣ совокупность идей. Идеи, будучи созерцаніями разума, являются, съ одной стороны, первообразами вещей, а съ другой—дѣйствующими разумными силами, или сущностями; съ этими сущностями позднѣйшіе неоплатоники (напр. Проклъ) сближали божества народной религіи.

Какъ разумъ истекаетъ изъ абсолютнаго первосущества, такъ изъ разума истекаетъ и составляеть его отображеніе *душа* міра.

Душа есть движущее начало, осуществляющее разумъ во внѣшнемъ мірѣ. Она стоитъ на границѣ между сверхчувственнымъ міромъ и чувственнымъ; съ одной стороны, она созерцаетъ міръ идей, а съ другой—она воплощаетъ эти идеи въ чувственной матеріи, производить и одушевляетъ чувственный міръ. Изъ той стороны міровой души, которая погружена въ чувственный міръ, происходятъ всѣ отдельныя души.

Чувственный міръ есть область бытія множественнаго, измѣняющаго, не имѣющаго истинной дѣйствительности. Причина этого несовершенства чувственного міра заключается въ *матеріи*, которая есть полная противоположность истинному, идеальному бытію и про которую нельзя сказать, что она есть что-либо, такъ какъ она есть только *лишеніе* всего, недостатокъ, небытіе, и въ этомъ смыслѣ есть *первое зло*, потому что служить причиной всякаго зла въ мірѣ.

Человѣкъ по тѣлу причастенъ матеріи; но тѣло его одушевляется душою, по которой онъ причастенъ міровой душѣ и имѣеть связь съ божественнымъ разумомъ. Душа, поставленная между возбужденіями, идущими съ одной стороны отъ тѣла и съ другой—отъ разума, можетъ жить чистою духовною жизнью, если обращается къ разуму, но она можетъ обратиться къ матеріи и тогда воплощается въ грубомъ чувственномъ тѣлѣ. Воплощеніе души въ земное тѣло есть ея паденіе. Поэтому, назначеніе человѣческой жизни состоять въ томъ, чтобы устремляться къ высшему міру, къ которому душа человѣческая принадлежитъ по своей сущности, и освобождаться отъ склонности къ чувственному, подавлять и умерщвлять всѣ влечения тѣла. Самое высшее состояніе, какого человѣкъ можетъ достигать, есть то экстатическое созерцаніе абсолютнаго, въ которомъ душа вы逃生ается надъ самосознательнымъ мышленіемъ, совсѣмъ отрѣшаются отъ своей индивидуальности и становится едино съ божествомъ.

Указывая, такимъ образомъ, путь къ высшей истинѣ въ отрѣшении отъ самосознательного мышленія, неоплатоническая философія тѣмъ самымъ переступаетъ предѣлы всякой философіи и представляетъ собою саморазложеніе древней философіи.

## II.

## Філософія христіанського міра.

**Значеніе христіанства для філософії.**—Христіанское откровение сообщило человечеству высшую и чистую истину; все важнейшее для знания и жизни вопросы, надъ разрешениемъ которыхъ бесплодно трудились лучшіе умы языческаго міра, въ христіанствѣ получили ясное и положительное разрешеніе. Повидимому, філософія, имѣвшая въ языческомъ мірѣ самое естественное право на существование—какъ исканіе истины, которой языческая религія не давала, въ христіанствѣ, какъ откровеніи чистой истины, должна была бы потерять свое значение. Но въ действительности, христіанство не только не способствовало и не могло способствовать ослабленію или подавленію філософскаго мышленія, не только не оказалось какого нибудь стѣсняющаго вліянія на него,—но, напротивъ, какъ религія, имѣющая своей задачей возродить человѣка всецѣло, христіанство должно было вести и къ возрожденію умственной жизни человѣка; какъ религія, возвѣстившая истинную свободу человѣческаго духа вообще, христіанство открывало и для разума человѣческаго широкій путь къ свободной дѣятельности. Правда, христіанское откровение сообщило человечеству известныя истины въ готовомъ видѣ и требовало отъ человѣческаго разума послушанія, покорности имъ. Но, съ одной стороны, христіанство не требовало отъ человѣка только пассивнаго отношенія къ этимъ истинамъ, — одной слѣпой вѣры, а призывало къ сознательному, разумному усвоенію ихъ,—призывало къ послушанію истины ради самой истины—изъ одного убѣжденія въ ней. Съ другой стороны, сообщивъ человѣку новыя богооткровенныя истины, христіанство не сняло вполнѣ завѣсы, лежащей надъ міромъ и собственнымъ существованіемъ человѣка,—не дало разрешенія для всѣхъ вопросовъ знанія и жизни, интересующихъ и волнующихъ человѣческій умъ; многіе такие вопросы остались открытыми и въ христіанствѣ, и рѣшеніе ихъ предоставлено собственной прытливости и самодѣятельности человѣческаго разума. По отношенію къ разуму свѣтъ христіанского откровенія долженъ былъ дать только вѣрное руководительство въ

его дѣятельности и оказать ему помощь во всемъ томъ, чего самъ онъ своими естественными усилиями не могъ постигнуть или разрѣшить; но этимъ самимъ христіанское откровеніе не только не вело къ ослабленію собственной жизнедѣятельности человѣческаго разума, но, напротивъ, лишь давало ему возможность легче и безпрепятственно трудиться въ изысканіи истины и тѣмъ должно было возбуждать въ немъ большую энергию въ этомъ дѣлѣ. Въ древней философіи разумъ дошелъ до границы своего собственного естественного познанія,—до того предѣла, гдѣ возникали для него вопросы, на которые онъ не могъ найти отвѣта; на этой границѣ разумъ остановился съ тяжелымъ сознаніемъ своего бессилія, но съ предчувствіемъ, что за этой границей, за предѣлами его кругозора, лежитъ неизведомое ему высшее царство истины. Отсюда въ концѣ древней философіи является страстное желаніе высшаго откровенія истины (которое особенно сильно выражалось въ неоплатонизмѣ). Христіанское откровеніе и ввело человѣка, настолько это нужно было, въ новое высшее царство истины, сообщило ему самыя вѣрныя, необходимыя для него, понятія о Богѣ, мірѣ и о немъ самомъ,—понятія, которыя навсегда оставались бы чуждыми человѣческому разуму, еслибы онъ былъ предоставленъ самому себѣ. Естественно, что этотъ свѣтъ богооткровенныхъ истинъ долженъ быть только возвысить силу человѣческаго разума, потому что расширялъ его границы, открывалъ ему совершенно новые области и давалъ вѣрное руководительство для его дѣятельности. Исторія философіи христіанского міра и показываетъ намъ, какъ дѣйствительно широко и свободно раскрылась сила и жизнь человѣческаго разума при свѣтѣ христіанского откровенія; эта исторія является исторіей развитія самыхъ высокихъ умозрѣній, самыхъ великихъ и плодотворныхъ идей, до какихъ древняя философія никогда не доходила,—такъ что справедливо называютъ исторію христіанского міра исторіей нового творенія въ области разума.

**Главные періоды философіи христіанского міра.**—Когда христіанство возвѣстило человѣчеству новое ученіе, то это ученіе прежде всего должно было быть усвоено сознаніемъ человѣчества. Это усвоеніе христіанского ученія не могло ограничиться простымъ восприятіемъ его, но должно было состоять и въ уразу-

мѣнії его. Христіанське ученіе могло быть воспринято и уяснено разумомъ человѣческимъ, очевидно, только въ тѣхъ формахъ, какія были присущи ему, т.-е. въ формѣ тѣхъ понятій и идей, какія были уже выработаны и составляли достояніе разума. Когда появилось христіанство, разумъ человѣческій, какъ уже прошедшій длинный путь философскаго развитія, обладалъ готовымъ обширнымъ запасомъ философскихъ понятій и идей, и естественно, что при усвоеніи новаго ученія онъ не могъ избѣжать употребленія и примѣненія ихъ. Поэтому въ первыя времена христіанскаго міра въ области христіанства опыты философствованія состояли только, такъ сказать, въ философскомъ приближеніи Евангелія къ міру,—въ приложеніи готовыхъ, выработанныхъ греческою мыслію, философскихъ понятій къ усвоенію, раскрытию и уясненію содержанія откровеннааго ученія. Эта зависимость философской мысли—по формѣ отъ греческой философіи, а по содержанию отъ христіанскаго вѣроученія—и составляетъ отличительную особенность *перваго періода* философіи христіанскаго міра; періодъ этотъ продолжается до конца XVI вѣка—до Декарта и Бэкона. Съ Декарта и Бэкона философія освобождается, съ одной стороны, отъ авторитета греческой философіи, въ подчиненіи которому она до сихъ порь находилась, и, съ другой стороны, пріобрѣтаетъ самостоятельное, независимое положеніе по отношенію къ церковному богословію. Съ этихъ порь философія обращается къ собственному, свободному отъ авторитетовъ изслѣдованію сущности и законовъ природы и духа. Въ этомъ случаѣ философія основывалась на простой увѣренности, что до познанія природы и духа можно самостоятельно дойти—посредствомъ опыта и мышленія. Все это составляетъ отличительную черту *втораго періода* философіи христіанскаго времени, періода *новой философіи*, который продолжается съ Декарта и Бэкона до Канта. Кантъ своимъ критическимъ изслѣдованіемъ духовныхъ, главнымъ образомъ познавательныхъ силъ человѣка произвелъ коренной переворотъ въ ходѣ развитія философскаго знанія; къ его философіи прямо или косвенно примыкаютъ и къ ней имѣютъ положительное или отрицательное отношеніе, можно сказать, всѣ философскія ученія, которые возникли послѣ Канта. Съ Канта начинается *третій періодъ* философіи христіан-

скаго времени, періодъ *новѣйшей философіи*, который обнимаетъ и современную философію.

### Первый періодъ философії христіанскаго міра.

Развитіе философіи въ этомъ періодѣ представляеть двѣ главныхъ эпохи: первую эпоху составляеть философія отцевъ и учителей Церкви, или *патристическая философія*; вторую эпоху составляеть средневѣковая философія, известная подъ именемъ *схоластической*.

**1. Патристическая философія.**—Этимъ именемъ называются попытки, принадлежащія отцамъ и учителямъ Церкви изъяснить предметы христіанской вѣры изъ началь разума. Попытки эти состояли въ приложеніи къ содержанію откровенаго ученія тѣхъ философскихъ понятій, которыя были достояніемъ тогдашняго времени и которыя развились главнымъ образомъ на почвѣ философіи Платона. Прилагая къ содержанію откровенаго ученія понятія, выработанныя греческою философіею, отцы и учители Церкви тѣмъ самымъ удовлетворяли прежде всего потребности своего ума, выросшаго на этихъ понятіяхъ, и стремились вообще сдѣлать христіанское ученіе болѣе удобопріемлемымъ для тогдашняго образованнаго общества; кромѣ того, они имѣли своей задачей научно оправдать и оградить истину христіанского ученія какъ противъ нападеній на него со стороны языческихъ философовъ, такъ и противъ различныхъ лжеученій, появившихся въ самомъ христіанствѣ. Въ силу этихъ обстоятельствъ изложеніе и изъясненіе христіанского ученія у отцевъ и учителей Церкви необходимо принимаетъ философскій характеръ, богословствованіе становится философствованіемъ, при чемъ философская мысль вступаетъ въ самое тѣсное единеніе съ откровеннымъ ученіемъ. Это тѣсное единеніе философской мысли съ богословиемъ составляетъ отличительную черту патристической философіи. Поэтому входить въ подробности ученія христіанскихъ мыслителей патристического времени — это значило бы вступить въ область чистаго богословія. Въ патристическихъ ученіяхъ мы отмѣтимъ только наиболѣе выдающееся изъ того, что составляетъ въ нихъ собственно философскій элементъ. Изъ рассматриваемаго времени въ наибольшей степени отличаются

философскимъ характеромъ и имѣютъ наибольшее соприкосновеніе съ языческою философией ученія: Густина мученика, Тертулліана, Климента Александрійскаго и бл. Августина; поэтому мы и остановимся на важнѣйшихъ положеніяхъ, имѣющихъ преимущественно философскій характеръ, раскрытие которыхъ мы находимъ въ ученіи этихъ мыслителей. Изъ общихъ вопросовъ философскаго характера—христіанскихъ мыслителей патристического времени занималъ главнымъ образомъ вопросъ объ отношеніи знанія къ вѣрѣ, философіи къ откровенію; поэтому, въ частности, укажемъ мнѣнія означеныхъ мыслителей по этому вопросу:

**Св. Густина мученикъ.**—Первымъ по времени христіанскимъ философомъ является св. Густина мученикъ (уроженець г. Флавія Неаполя, близъ древняго Сихема въ Самаріи; время его рожденія неизвѣстно, мученическая кончина его послѣдовала всего вѣроятнѣе въ 166 г.). По своему рожденію и воспитанію Густинъ былъ язычникъ. Будучи еще язычникомъ, побуждаемый стремленіемъ къ истинѣ, онъ думалъ найти ее въ философіи и потому сталъ изучать ее у лучшихъ учителей различныхъ философскихъ школъ. Сначала онъ учился у одного стоика, но стоическая философія не удовлетворила его, потому что она ничего не могла сказать ему о Богѣ. Тогда онъ перешель къ перипатетику, но и его скоро оставилъ, потому что изъ того, что перипатетикъ потребовалъ отъ него деньги за обученіе, онъ заключилъ, что „это вовсе не философъ“. Хотѣль онъ учиться потомъ у одного піеагорѣца, но такъ какъ Густинъ не былъ знакомъ съ музыкой, астрономіей и геометріей, то піеагореецъ не принялъ его своимъ ученикомъ. Въ отчаяніи онъ обратился къ платоникамъ; ученіе ихъ больше удовлетворяло его прытливый умъ, но не на долго. Послѣ бесѣды съ однимъ старцемъ—христіаниномъ Густинъ рѣшился оставить и платоновскую философію, и обратился къ изученію Слова Божія, которое привело его, наконецъ, къ убѣжденію, что „только христіанская философія есть единая, твердая и полезная“. Такъ Густинъ отъ языческой философіи перешель къ христіанству.

И по принятіи христіанства Густинъ не утратилъ своего глубокаго уваженія къ философіи, онъ продолжалъ быть философомъ и не покидалъ философской мантіи, т. е. нитяного плаща, который служилъ отличительнымъ выѣшнимъ признакомъ филосо-

фовъ и который давалъ теперь Густина возможность открыто вести дѣло христіанского миссіонера, переходя съ проповѣдью христіанства изъ страны въ страну по всему пространству тогдашней Римской имперіи. Пришедши къ христіанству путемъ философіи, Густинъ въ своихъ сочиненіяхъ<sup>1)</sup> выражаетъ самый высокій и самый свѣтлый взглядъ на философію, взятую въ истинномъ ея проявленіи; „философія, говорить онъ, поистинѣ есть величайшее и драгоцѣнѣйшее въ очахъ Божіихъ стяженіе: она одна приводить насть къ Богу и дѣлаетъ насть угодными Ему“. Что касается языческой философіи, то и она, по взгляду Густина, не во всемъ стояла на ложномъ пути,—во всѣхъ философскихъ системахъ есть большая или меньшая доля истины. Это потому, что языческіе философы, по крайней мѣрѣ въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, были причастны тому источнику истинной мудрости и добра, который вполнѣ открылся въ христіанствѣ. Густинъ развиваетъ то возвышенное воззрѣніе, которое является и наиболѣе самобытнымъ изъ его взглядовъ,—что предвѣчное Слово—Богъ до вочеловѣченія во Христѣ дѣйствовало во всемъ родѣ человѣческомъ какъ *слово въ сѣмени* (*λόγος σπερματικός*), которое сообщалось всѣмъ людямъ по мѣрѣ ихъ восприемлемости, и тѣ изъ дохристіанскихъ людей, которые жили сообразно съ дѣйствиемъ Слова, были близки къ философской истинѣ, а чрезъ нее и къ христіанской, такъ что они могутъ быть названы христіанами въ язычествѣ; таковы между эллинами Сократъ, Гераклитъ и имъ подобные. Всѣ языческіе писатели, посредствомъ врожденного сѣмени Слова, могли видѣть истину, хотя и темно; поэтому ученіе Платона не совершенно различно отъ ученія Христова, хотя и не во всемъ съ нимъ сходно, равно какъ и ученіе другихъ (Апол. I и II).

Относясь съ полною справедливостію къ языческой философіи, Густинъ въ тоже время указываетъ на неизмѣримое превосходство ученія христіанства предъ всѣми не христіанскими ученіями. Хорошо знакомый съ современной ему философіей, онъ стремится разоблачить главнѣйшія заблужденія ея и противо-

<sup>1)</sup> Дошедшія до насть—несомнѣнно подлинныя сочиненія Густина суть: Разговоръ съ Трифономъ—іudeемъ, 1-я и 2-я Алогогіи и отрывокъ О воскресеніи. Густину приписываютъ также сочиненія: Увещаніе къ эллинамъ, Объ единодержавіи Бога; но подлинность этихъ сочиненій подвергается сомнѣнію.

поставить имъ истинное христіанское учение. Въ раскрытии послѣдняго Іустинъ имѣть въ виду главнымъ образомъ современныхъ ему стоиковъ, а также философію Филона и учение платониковъ. Противъ стоиковъ, отрицавшихъ личность Божества и потому не допускавшихъ промышленія его о человѣкѣ и личнаго бессмертія человѣка, Іустинъ раскрываетъ учение о единомъ Богѣ, „неизреченномъ Отцѣ“, который „видитъ все и все слышитъ своею неизреченною силою; кто не вѣритъ, говорить Іустинъ, что Богъ печется о родѣ человѣческомъ, толь хотя не прямо, отвергаетъ бытіе Его, или же долженъ будетъ сказать, что Онъ услаждается зломъ, или же, что Онъ существуетъ подобно камню. „Богъ Отецъ, недоступный по существу, открывается при посредствѣ своего единороднаго Сына, Бога—Слова, Который происходитъ отъ Отца какъ слово отъ мысли, или какъ свѣтъ отъ свѣта. Чрезъ вочеловѣченіе Бога—Сына родъ человѣческій получилъ возстановленіе и спасеніе. Чрезъ Св. Духа, Который есть начало всякаго вѣданія для людей, человѣкъ почерпаетъ вдохновеніе вѣры“. На той истинѣ, что міромъ править Богъ и Онъ печется о человѣкѣ, Іустинъ основываетъ учение о бессмертіи души человѣческой; по его учению, душа будетъ жить вѣчно, потому что этого требуетъ божественное правосудіе.—Противъ ученія Филона и въ то же время и платониковъ, допускавшихъ совѣчную Богу матерію, Іустинъ доказываетъ, что Богъ есть создатель міра не по формѣ только, но и по матеріи; „если-бы матерія, говоритъ онъ, имѣла самостоятельное, вѣчное существованіе, то она была бы не доступна для образованія; сила вещества, которое безначально и совѣчно Создателю, можетъ воспротивиться Его волѣ; у того, кто не творилъ, нѣть никакой власти надъ нес сотвореннымъ“. И если Богъ есть Создатель и матеріи, то нельзя считать ее чѣмъ-то враждебнымъ Богу, какъ смотрѣли на нее нѣкоторые философы, и „нелѣпо говорить о плоти, созданной Богомъ, что она безславна и ничего не стоитъ“.

Отровергая ложныя понятія языческой философіи, Іустинъ въ тоже время не пренебрегалъ пользоваться изъ нея тѣмъ, что могло служить къ объясненію и доказательству истинъ христіанского ученія, и въ своихъ сочиненіяхъ очень часто ссылается на согласие мыслей тѣхъ или другихъ философовъ съ

этими истинами. Такимъ образомъ, своимъ опытомъ философствованія Густинъ поставилъ христіанское учение въ тѣсную связь съ классическимъ образованіемъ.

**Тертулліанъ.**—Тертулліанъ происходилъ отъ языческихъ родителей (род. около 160 г., ум. около 220 г.) и обратился къ христіанству уже въ зреломъ возрастѣ. Тогда какъ Густинъ былъ философъ—и по своему образованію, и по своей склонности и глубокому уваженію къ философіи, Тертулліанъ хотя и получилъ философское образованіе, правда не глубокое, но къ философіи и къ философамъ чувствовалъ самое глубокое презрѣніе. Еще въ язычествѣ, по его собственному признанію, онъ почувствовалъ „отвращеніе“ къ философіи, потому что ни въ одной философской системѣ не нашелъ истины, и, отчаявшись найти ее, предался всѣмъ удовольствіямъ свѣта, какія предоставлялись ему его родной городъ Каркасонне. Обратившись къ христіанству, къ которому онъ привлеченъ былъ главнымъ образомъ величиемъ его чудесъ, и глубоко сожалѣя о печальныхъ заблужденіяхъ своей прежней—языческой жизни, Тертулліанъ, какъ человѣкъ, который „если двигался, то двигался уже весь“, совсѣмъ порвалъ всякую связь съ язычествомъ, и стала смотрѣть на все, что имѣло хотя малѣйшее соприкосновеніе съ язычествомъ, какъ на оскверненіе для души; такой взглядъ онъ имѣлъ и на языческую философію. Вѣрующіе, по понятію Тертулліана, не имѣютъ нужды и не должны обращаться къ философіи, потому что христіанинъ ученикъ самого неба, и „что общаго у Христа съ Платономъ“? Хотя философы стремятся къ истинѣ, но они только изврашаются се; философія есть мать всѣхъ ересей, философы—„патріархи еретиковъ“.

Казалось бы, что при такомъ взглядѣ на философію, Тертулліанъ не могъ создать ничего философскаго. Но въ действительности, въ своихъ сочиненіяхъ<sup>1)</sup> онъ обнаруживаетъ себя сильнымъ, смѣлымъ и независимымъ и очень тонкимъ мыслителемъ; Тертулліанъ, такъ сказать, является философомъ противъ воли, но все таки онъ былъ замѣчательнымъ христіанскимъ философомъ и своей философией оказалъ немаловажную услугу хри-

<sup>1)</sup> Тертулліану принадлежать многочисленныя сочиненія; важнейшими изъ нихъ можно назвать: Апологетикъ, Къ народамъ, О свидѣтельствѣ души, О душѣ, Противъ Праксея.

стіанской наукъ. Литературная дѣятельность Тертулліана поглощена была главнымъ образомъ полемикой съ современными ему гностическими<sup>1)</sup> еретиками, и такъ какъ эти еретики были люди философствовавшіе, повреждавшіе христіанское учение тѣмъ, что привносили въ него чуждые ему элементы изъ языческой философіи, то въ борьбѣ съ такими еретиками Тертулліанъ, какъ онъ говорить, по необходимости долженъ быть „обратиться къ словопренію и философії“, и при этомъ нерѣдко самъ пользуется мнѣніями языческихъ философовъ. Хотя Тертулліанъ впослѣдствіи и самъ отпалъ въ расколъ (монтанистической), но, частію до этого времени, частію въ позднѣйшій періодъ своей жизни, когда онъ отказался отъ монтанизма, онъ сдѣлалъ очень много для научного раскрытия истины христіанского учения.

Наиболѣе выдающимся и наиболѣе самобытнымъ изъ воззрѣній Тертулліана является то, что, кромѣ откровенія Самого Бога о Себѣ, самое вѣрное свидѣтельство о Богѣ и Его Христѣ душа человѣческая находитъ сама въ себѣ, она носитъ въ себѣ невольное, инстинктивное удостовѣреніе въ истинахъ христіанскихъ. Стоить только душѣ освободиться отъ того, что прививается въ ней худымъ воспитаніемъ и извращается страстями, она невольно начинаетъ взирать на небеса, такъ какъ тамъ она признаетъ жилище живого Бога, отъ Котораго проиходитъ. Даже въ то время, когда душа бываетъ окружена сѣтями, повсюду разставляемыми ей духомъ зла, она всегда воспоминаетъ о своемъ Создателѣ, о Его благости, о заповѣдяхъ Его и о цѣляхъ своего существованія. Это свидѣтельство души известнѣе всѣхъ книгъ, надежнѣе всякаго ученія, слышнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго человѣка; это—свидѣтельство самой природы души: „душа по природѣ—христіанка“. Это свидѣтельство души, христіанки по природѣ, Тертулліанъ главнымъ образомъ выставляетъ противъ язычниковъ, гнавшихъ христіанъ: онъ призываетъ человѣческую душу заявить свой голосъ въ дѣлѣ религіи и, такъ сказать, заставляетъ ее высказаться въ пользу христіанства и противъ язычества.

Защищая христіанъ предъ языческою властію, Тертулліанъ въ то же время ведеть борьбу съ современными ему еретиками.

<sup>1)</sup> Отъ грѣхіс—знаніе, вѣданіе; эти еретики считали себя обладателями высшаго религіознаго знанія.

Противъ маркіонитовъ, различавшихъ двухъ боговъ: Бога іудеевъ или Творца—Бога Праведнаго и Бога христіанскаго или Искунителя—Бога благаго, Тертулліанъ доказываетъ, что если Богъ не одинъ, то Онъ не существуетъ: Богу свойственно верховное величие, ибо отрицать величие, значитъ отрицать существование Бога; но верховному существу не можетъ быть равнаго, иначе оно не будетъ существомъ верховнымъ. Маркіониты различали двухъ боговъ—одного праведнаго и другого благаго—потому, что правду и благость считали несодчинимыми въ одномъ существѣ. Тертулліанъ доказываетъ, что правда и благость не только не исключаютъ одна другую, но требуютъ другъ друга; „безъ правды, говоритъ онъ, благость будетъ слабостью, а правда безъ благости — тиранію“, то и другое не свойственно божеству.—По взгляду Тертулліана, въ сущности допускается двоебожіе и въ томъ случаѣ, когда признаются вѣчность матеріи (какъ признавали это вообще гностики и, во время Тертулліана, нѣкто Гермогенъ). Когда матеріи приписывается вѣчность, но она становится равною съ Богомъ. Что вѣчно и не сотворено, то не терпитъ ни уменьшения, ни униженія, такова должна быть и сущность матеріи, если она вѣчна: но поэтому совѣчная Богу матерія не могла бы быть покорена Ему, вѣчное не могло бы быть покорено вѣчному.—Отвергая мысль о вѣчности матеріи, Тертулліанъ въ то же время доказываетъ несостоятельность гностического взгляда на матерію вообще и на тѣло, какъ на причину несовершенства и источникъ зла въ мірѣ. Существованіе зла онъ объясняетъ изъ извращенного направленія, какое принимаетъ свободная воля человѣка; матерія и тѣло, по его взгляду, суть только почва и средство для владычества или царства духа. При этомъ Тертулліанъ съ особенною силою доказываетъ свободу человѣческой воли и отстаиваетъ права свободной человѣческой личности. На эти именно права онъ главнымъ образомъ указываетъ, защищая христіанъ противъ преслѣдованій отъ язычниковъ. „Всякому человѣку, говоритъ Тертулліанъ, принадлежитъ неотъемлемое преимущество и право поклоняться тому, что онъ считаетъ священнымъ. Религіи даже противно принуждать къ религіи, которая должна быть принимаема добровольно, а не по принужденію, такъ какъ жертвы требуются только отъ добровольной души“.

Какъ моралистъ, Тертуліанъ является защитникомъ и проповѣдникомъ самыхъ строгихъ и суровыхъ правилъ нравственности и церковной дисциплины.

**Климентъ Александрийскій.**—Городъ Александрія, этотъ университетъ древняго міра, где сосредоточивалась вся дохристіанская образованность, съ появлениемъ здѣсь христіанства естественно долженъ быть сдѣлаться и центромъ христіанской ученоſти и христіанской философіи. Учители христіанской Церкви, имѣя здѣсь противъ себя въ одно и тоже время и ученыхъ представителей іудейской синагоги, и образованнѣйшихъ учителей школъ языческой философіи, и завѣдомыхъ атеистовъ, и глубокомысленныхъ восточныхъ мистиковъ, для защиты христіанства естественно не могли пользоваться однимъ только Евангеліемъ, но должны были прибегнуть и къ оружію своихъ противниковъ, т. е. обратиться къ діалектикѣ, философіи и другимъ наукамъ; восточной теософіи, греческой философіи и всей древней языческой образованности они должны были противопоставить христіанскую ученость и христіанскую философію. Поэтому Александрія въ первые вѣка христіанства въ большей степени, чѣмъ какой нибудь другой центръ древняго греко-римскаго міра, сдѣлалась центромъ развитія христіанского просвѣщенія вообще и въ частности христіанской философіи; причемъ послѣдняя естественно должна была получить здѣсь и своеобразный отпечатокъ отъ господствовавшихъ здѣсь возрѣній. Главою христіанской философіи, развившейся въ Александріи, былъ Климентъ, пресвитеръ александрийской церкви, наставникъ знаменитаго александрийскаго „училища святыхъ словесъ“.

Климентъ (род. около 155 г., умеръ около 220 г.), происходившій, вѣроятно, отъ языческихъ родителей, получилъ всестороннее свѣтское языческое образованіе, пріобрѣлъ хорошее знакомство съ греческой литературой и философіей и это свое образованіе, по переходѣ въ христіанство, всецѣло обратилъ на служеніе дѣлу христіанского просвѣщенія<sup>1)</sup>). Будучи самъ человѣкомъ философски образованнымъ и философомъ по духу, Климентъ съ особенною силою доказываетъ важное значеніе

1) Важнѣйшая сознанія Клиmentа, притомъ сохранившіяся почти въ цѣломъ своемъ видѣ, суть: „Увѣiательное слово къ язычникамъ“, „Педагогъ“ и „Строматы“ (смѣсь).

философії, какое она имѣла во вѣк времена и какое имѣть въ христіанствѣ. По взгляду Клиmentа, философія, какъ изслѣдованіе истины, всегда вела къ Тому, Кто есть истина. Богъ всегда заботился о просвѣщеніи и спасеніи людей. „Онъ не отстранилъ и грековъ отъ участія въ спасеніи, но и о нихъ промышлялъ. Онъ далъ имъ философію, чрезъ которую Всемогущій прославляется греками. Какъ изъ іudeевъ Онъ воздвигалъ пророковъ, такъ и изъ грековъ избиралъ наиболѣе умныхъ, которые на свое мъ языкѣ возвѣщали Бога; какъ законъ былъ педагогомъ іudeевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ грековъ къ Евангелію, она замѣняла для нихъ писанное откровеніе“. Но философія, имѣвшая такое важное значеніе до христіанства, никакъ не потеряла своего значенія и въ христіанствѣ. Правда, въ христіанствѣ первое значеніе имѣть вѣра; она есть основаніе христіанскаго вѣданія, истины христіанства должны быть прежде всего восприняты вѣрою и ею содержимы. Но къ утвержденію въ вѣрѣ служить философія. „Мы не только не отвлекаемся ею отъ вѣры, говорить Климентъ, а напротивъ, защищенные болѣе крѣпкою оградою, мы приобрѣтаемъ въ ней упражненіе, посредствомъ котораго вѣра получаетъ научное доказательство“. Христіанинъ долженъ не только вѣровать, но и знать, *почему* онъ такъ вѣруетъ; философія и необходима для того, чтобы нашу простую вѣру сдѣлать вѣрою разумною. Утверждая наше вѣрѣ и помогая намъ доказывать ея истинность, философія укрѣпляетъ наше противъ нападений со стороны еретикъ и даетъ оружіе противъ софистики“. Но, доказывая такимъ образомъ важное значеніе философії, Климентъ говоритъ: „а философіею я называю не стоическую, не платонову или эпікурову и аристотелеву философію, а то, что каждая изъ этихъ школъ говоритъ правильно, что научаетъ граведности и благочестивому вѣданію. Все это, извлеченое изъ нихъ, я называю философіею“. Отсюда прямо опредѣляется какъ то направленіе, которое принимаетъ Климентъ, какъ философъ, такъ и та задача, какую онъ беретъ на себя какъ христіанскій учитель. Климентъ стремится соединить въ одно цѣлое то, что есть истиннаго въ языческихъ философскихъ системахъ,—въ этомъ отношеніи онъ является философомъ эклектикомъ. Но эклектизмъ у него не служитъ цѣллю самъ по себѣ, и пему онъ прибѣгаеть для того,

чтобы согласить истинную философию съ вѣрою и чрезъ это соглашеніе возвести христіанское вѣроученіе на степень религіозно-философскаго знанія; Климентъ дѣлаетъ пошытку подъ руководствомъ вѣры основать истинный христіанскій гносиcъ, чтобы противопоставить его ложному гносиcу языческихъ философовъ и язычествовавшихъ еретиковъ христіанской Церкви. И тогда какъ къ истинной философи приводитъ Клиmentа путь эклектизма, для соглашенія философи съ учениемъ откровенія и въ области самого откровенія для соглашенія ученія Ветхаго Завѣта съ учениемъ Нового Завѣта онъ пользуется усвоеннымъ отъ александрийскихъ платониковъ аллегорическимъ методомъ толкованія; этотъ методъ давалъ Клиmentу возможность представлять истины откровенія въ такомъ видѣ, въ какомъ онъ были бы болѣе удобопонятны для разума.

Основная идея, которая проходитъ чрезъ все ученіе Клиmentа, есть идея о постоянномъ живомъ присутствіи Бога въ родѣ человѣческомъ. Богъ просвѣщалъ людей съ самого начала; чрезъ Моysея и пророковъ Онъ воспитывалъ іudeевъ, а грековъ наставлялъ чрезъ ихъ мудрецовъ, такъ что законъ у іudeевъ и философиа у грековъ суть особыя проявленія одного и того же „евангельского приготовленія“, „отрывки вѣчной истины изъ богословія вѣчно живаго Слова“; вслѣдствіе этого, какъ Климентъ доказываетъ, и въ язычествѣ лучшіе люди поклонялись Тому же Самому Богу, Какому поклоняются и христіане. Но самое великое и самое царственное дѣло Божіе есть спасеніе человѣка чрезъ воплощеніе Слова. Въ воплощеніи Слова заключается источникъ истинной славы человѣчества, основа всѣхъ надеждъ человѣка, разъясненіе всѣхъ его недоумѣній и откровеніе его окончательного предназначенія. Спасеніе, путь къ которому открыть человѣку чрезъ воплощеніе Слова, не какая-нибудь внѣшняя награда, а есть нравственный процессъ возрожденія и обновленія, совершающійся посредствомъ божественного воспитанія и спасительного назиданія. Богъ—Слово для того и принялъ плоть человѣческую, чтобы показать человѣку, что ему возможно и какъ ему возможно слѣдоватъ божественнымъ заповѣдямъ и достигнуть богоподобія. Все христіанство вообще Климентъ понимаетъ какъ *новую жизнь*, которая созидается подъ непосредственнымъ водительствомъ божествен-

наго Слова; и действительность самого богооплощеннія онъ доказываетъ главнымъ образомъ тѣмъ, что указываетъ на живые сльзы этого водительства,— на то, что съ явленіемъ въ міръ Христа открылся неизсякаемый источникъ всякаго очищающаго и возрождающаго вліянія, всякаго побужденія къ добру, источникъ вообще неисчислимыхъ благословеній, изливаемыхъ на все лицо земли. Такъ какъ Само божественное Слово является „педагогомъ“ человѣка, то вся жизнь въ христіанствѣ становится воспитаніемъ, ведущимъ человѣка къ истинному и самому высокому умственному, нравственному и вообще духовному совершенству. Къ этому совершенству и долженъ стремиться истинный гностикъ. Въ изображеніи идеала истинного гностика— какъ на главную черту въ немъ—Климентъ указываетъ на разумную вѣру, а что касается нравственныхъ чертъ его, то онъ много напоминаютъ черты стойческаго мудреца.

**Бл. Августинъ.**—Августинъ (родомъ изъ нумидійского города Тагасты, 354—430), сынъ отца—язычника и матери—христіанки, воспитанъ быть въ язычествѣ и обратился къ христіанству послѣ длиннаго ряда заблужденій и долгой борьбы; онъ пріѣхалъ къ христіанству послѣ того, какъ самъ на себѣ пережилъ и поборолъ язычество, и этотъ пройденный имъ путь вполнѣ отразился на всемъ его религіозно-философскомъ міровоззрѣніи. Августинъ получилъ хорошее, по тому времени, языческое образованіе и, послѣ бурно проведенной молодости, рано обратился къ сознательному исканію мудрости. Сначала на иѣ—которое время онъ увлекся учениемъ секты манихеевъ, которые изъясняли все міровое существованіе какъ продуктъ борьбы добра и зла начала; такое учение привлекло Августина главнымъ образомъ потому, что оно наиболѣе соотвѣтствовало тому внутреннему разладу, какой онъ переживалъ въ себѣ. Но скоро, разочаровавшись въ манихействѣ, онъ впалъ въ скептическое отчаяніе и сдѣлался послѣдователемъ философіи (средней) Академіи, которая учила, что человѣкъ не можетъ познать ничего истиннаго; Августинъ нашелъ, что философы-академики правы другиѣ, потому что они смирили другиѣ. Однако скептицизмъ былъ для него лишь переходною ступенью къ мистическому міросозерцанію неоплатоническихъ философовъ. Подъ

вляніємъ чтенія этихъ философовъ Августинъ пришелъ къ тому убѣжденію, что если человѣкъ не въ состояніи познать истины силою своего разума, то это еще не значитъ, что истины нѣтъ,—если разумъ самъ не можетъ дойти до нея, то истина можетъ сообщаться человѣку сама въ непосредственномъ откровеніи, во внутреннемъ созерцаніи; это созерцаніе, по собственному свидѣтельству Августина, и открыло ему истинный „неизмѣнныи свѣтъ“. Но неоплатонизмъ не удовлетворилъ Августина вполнѣ, съ одной стороны, потому,—что между божественнымъ началомъ и материальнымъ неоплатонизмъ представлялъ непримиримую противоположность, и съ другой—потому, что Богъ неоплатонизма есть абстрактное, безличное существо. Предметомъ исканія Августина было Божество, близкое къ человѣку, въ которомъ бы личность человѣческая не уничтожалась, но утверждалась, и въ которомъ земное и божественное находило бы свое примиреніе. Очевидно, что, находясь въ такомъ состояніи, Августинъ былъ уже на порогѣ христіанства. Знакомство съ свѣтиломъ тогдашней христіанской Церкви архіепископомъ Медіоланскимъ Амвросіемъ, окончательно расположило его къ христіанской Церкви, а происшедшее съ нимъ чудо совсѣмъ утвердило его въ рѣшеніи принять христіанство. Впослѣдствіи Августинъ былъ епископомъ въ Гиппонѣ (Ипонії).

Жизнь Августина представляетъ послѣдовательный логический процессъ перехода отъ язычества къ христіанству. Естественно, что все, что въ языческой жизни Августина опредѣляло этотъ переходъ, должно было войти, какъ составные элементы, въ его христіанское сознаніе и выразиться въ его религіозно-философскомъ ученіи<sup>1)</sup>. Рано обратившійся къ исканію мудрости и, наконецъ, нашедшій ее въ христіанствѣ, Августинъ считаетъ мудрость верховною цѣлью, къ которой нужно стремиться. Мудрость не только не отдѣляеть отъ Бога, напротивъ, по воззрѣнію Августина, быть мудрымъ, значить обладать Богомъ; поэтому истинная философія не можетъ быть несогласной съ истинной религіей. Самая вѣра возможна только въ разумномъ существѣ; по времени она предшествуетъ ра-

1) Главнѣйшія сочиненія Августина: „Исповѣдь“ и „О градѣ Божиемъ“. Самъ Августинъ насчитывалъ всѣхъ своихъ сочиненій, кроме писемъ и проповѣдей, 93 въ 232 книгахъ.

зуму, но въ разумномъ существѣ она должна переходить въ разумное знаніе. Самъ Богъ есть высочайшій Разумъ и, одаривъ разумомъ людей, Онъ хотѣлъ создать ихъ болѣе совершенными, чѣмъ другія существа. Какъ высочайшій Разумъ, Богъ есть высочайшая мудрость, совокупность всякой истины и свѣтъ, въ которомъ мы все познаемъ; поэтому Богъ есть и преимущественный предметъ истинной философіи.

Въ своей теодицеѣ Августинъ раскрываетъ то основное воззрѣніе, что Богъ есть истинное во всемъ,—истина всего, что есть, и идеальная норма для всего, что должно быть, есть производящая причина и конечная цѣль всего существующаго. Въ раскрытии этой основной мысли Августинъ усвояетъ многія повышенныя умозрѣнія неоплатонической философіи. Богъ, по учению Августина, всему присущъ, разлитъ повсюду, но нигдѣ и ничѣмъ не ограниченъ: Онъ не существуетъ частію на небѣ, а частію на землѣ, напротивъ, Онъ весь вездѣ и въ тоже время всегда пребываетъ въ Самомъ Себѣ. Богъ единъ и вмѣстѣ все,—Онъ единъ—какъ начало всего и Онъ все—въ раскрытии своего творческаго могущества. Міръ есть реально осуществленный божественный разумъ, поэтому чѣмъ болѣе человѣкъ познаетъ твореніе, тѣмъ болѣе научается понимать Бога. Раскрывая такое ученіе о Богѣ, повидимому близкое въ неоплатоническому пантезму, Августинъ однако съ особенною силою отстаиваетъ ученіе о сотвореніи міра „изъ ничего“. Вселенная произошла не путемъ истеченія изъ Бога, а *создана* актомъ божественной свободы и имѣть начало во времени, ибо вѣчное твореніе, какое допускалъ изъ христіанскихъ учителей Оригенъ, равносильно эманациіи.

Такъ какъ божественная свобода есть основное начало и высшая норма вещей, то міръ въ совокупности вещей представляетъ отблескъ мудрости и красоты божественной. Красота есть единство въ разнообразіи, многоразличіе при стройномъ согласіи частей; и если въ мірѣ существуютъ различные и неровные между собою вещи, то это необходимо для красоты его. Для красоты міра необходимы и противоположности, отсюда рядомъ съ существованіемъ въ мірѣ добра является необходимъ и существованіе зла. Добро бываетъ еще ярче въ противоположности со зломъ, и въ томъ порядкѣ, въ какомъ зло

примѣшано къ вещамъ міра, оно прямо служить на пользу добра, а въ цѣломъ мірѣ служить къ его украшенію. Все, что неразсудительнымъ умамъ кажется зломъ, какъ холодъ, дикие звѣри и т. п., все это важно на свое мѣстѣ, служить къ украшенію цѣлаго и содѣйствуетъ пользѣ человѣка, если только человѣкъ правильно относится къ этому. Такимъ образомъ, зло Августинъ представляетъ какъ необходимый моментъ самооткровенія Божества, какъ необходимое средство для цѣли добра; въ этомъ нельзя не видѣть вліянія на Августина манихейскаго дуализма, котораго онъ не въ состояніи былъ совсѣмъ преодолѣть.

Но главный интересъ умозрѣнія Августина сосредоточивается не на виѣшнемъ объективномъ мірѣ, а на внутренней жизни души человѣческой. Основнымъ взглядомъ Августина на душу является тотъ взглядъ, что она, какъ обладающая мыслію, сознаніемъ и другими подобными свойствами, есть сущность совершенно отличная отъ всего материальнаго. Душа, какъ и все созданное, имѣеть начало во времени, но она не существуетъ раньше тѣла, какъ допускали, слѣдуя Платону, некоторые учителя Церкви (напр. Оригенъ); противъ мысли о предсуществованіи души говорить то, что мы не имѣемъ никакого сознанія о какомъ бы то ни было предшествовавшемъ существованіи. Душа происходитъ вмѣстѣ съ происхожденіемъ тѣла, и въ существѣ человѣческомъ она является не только началомъ сознанія, мышленія, воли и чувства, но и жизненнымъ началомъ тѣлесности, которое дѣлаетъ тѣло своимъ органомъ, орудиемъ своихъ сообщеній съ виѣшнимъ міромъ. При посредствѣ разума душа находится въ прямомъ и непосредственномъ общеніи съ вѣчной истиной, и на этомъ утверждается истина безсмертія души; для души умереть—значить быть насильственно отдѣленною отъ истины. Вся жизнь души поддерживается только ея общеніемъ съ Творцемъ, такъ что человѣкъ ничѣмъ не обязанъ самому себѣ, но всѣмъ обязанъ Богу; самъ по себѣ человѣкъ есть только слабость, немощь, ничтожество. Существо и средоточіе личности человѣческой составляетъ воля, сущность воли есть свобода; но что такое человѣческая воля и свобода? По существу своему это есть одинаковая возможность дѣлать добро или зло или ихъ не дѣлать; но человѣкъ сдѣлся рабомъ грѣха и потерялъ способ-

ность къ добродѣти и потому только одна благодать Божія можетъ привести его къ свободѣ. Такимъ образомъ спасеніе человѣка зависитъ единственно отъ благодати Божіей, и Богъ спасаетъ тѣхъ людей, которыхъ избираетъ въ предвѣчномъ Своемъ Предвѣдѣніи. Вообще въ учениіи Августина является преобладающимъ стремленіе до послѣдней степени унизить человѣка, чтобы чрезъ то возвеличить Бога.

Противоположность между избранными ко спасенію и неизбранными приводить Августина къ его философіи исторіи, опытъ разработки которой онъ представляетъ въ своемъ сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“<sup>1)</sup>). Въ этомъ сочиненіи Августинъ раскрываетъ то возврѣніе, что во всѣхъ міровыхъ эпохахъ и событияхъ проявляется единый верховный управитель—Богъ. Но въ ходѣ исторической жизни Богъ попускаетъ воздействиѳ на людей и противоположнаго Ему начала злыхъ духовъ. Тѣ народы и отдельные люди, которые подпадаютъ болѣе спасительному воздействиѳ Бога, образуютъ одно общество, одинъ „градъ“—градъ Божій; а тѣ, которые подпадаютъ болѣе воздействиѳ злыхъ духовъ, образуютъ другой градъ—земной. Исторія человѣчества, начиная отъ Кaina и Авеля, всегда представляла, представляетъ и будетъ представлять неизмѣнно эту двойственность. Но при всемъ томъ она направляется къ одной цѣли—благу, и развитіе царства земного идетъ параллельно съ развитіемъ царства Божія „ради большей славы“ послѣдняго.

Ученіе Августина является типичнымъ выраженіемъ умственнаго движенія той эпохи, которая представляетъ собою переходъ отъ падавшей все болѣе и болѣе цивилизаціи древняго міра къ новымъ формамъ образованности. Ученіе Августина собрало, такъ сказать, всѣ пригодные обломки разрушающейся древней культуры и заложило основы послѣдующаго средневѣковаго міросозерцанія.

<sup>1)</sup> Появленіе этого сочиненія было вызвано тѣмъ, что, когда готы, подъ руководствомъ Алариха, въ 410 г. взяли доселѣ непобѣдимый Римъ, язычники стали указывать какъ на единственную причину такого небывалаго несчастія—на введеніе нового культа—христианства; вирочемъ, паденіе Рима вызвало сомнѣніе въ истинѣ христианства и среди самихъ христианъ. Въ названномъ сочиненіи Августинъ и взялъ на себя задачу представить защиту христианства—какъ царства Божія, царства истины, въ отличіе отъ царства лжи, или града земнаго, и показать христианамъ, что и какъ они должны отвѣтить своимъ врагамъ.

## 2. Схоластическая философия.

На западѣ времѧ съ V в. до конца VIII, по отношенію къ научному образованію вообще, есть самый мрачный и безжизненный періодъ среднихъ вѣковъ: это — времѧ паденія западной римской имперіи и разрушенія всей греко-римской цивилизациі, времѧ великаго переселенія народовъ, образованія на развалинахъ западной римской имперіи новыхъ государствъ, вообще — времѧ великихъ политическихъ движений и переворотовъ. Среди этихъ переворотовъ непоколебимо оставалась одна Церковь. Церковь, въ лицѣ духовенства и преимущественно монашества, осталась и единственной хранительницей образованія, средоточиемъ всей умственной жизни. Поэтому, когда на западѣ то браженіе, которое вызвано было всѣми политическими переворотами, сопровождавшими великое переселеніе народовъ, начало улегаться, когда сѣверные варвары, выступившие теперь на сцену исторіи, обращены были въ христіанство и видвинулась потребность въ новой цивилизациі, то просвѣтительной силой могла явиться только Церковь. Разсадниками умственного просвѣщенія на западѣ сдѣлались духовныя — монастырекія и епископальныя (или соборныя) школы, которые въ большомъ числѣ основаны были Карломъ Великимъ. Изъ этихъ школъ вышло и новое философское движение, которое сдѣлалось господствующимъ въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ. Такъ какъ то философское направление, которое господствовало въ средніе вѣка, первоначально усвоено было въ школьнѣмъ преподаваніи и уже отсюда потомъ перешло въ литературу, и такъ какъ представителями этого направленія были школьные учителя (*doctores scholastici*), то оно и получило общее название *схоластической философии*<sup>1</sup>). Особенность этой философіи состояла вообще въ томъ, что она ставила своей задачей не отысканіе истины, а только то, чтобы объяснить

<sup>1)</sup> Средневѣковая философія первоначально выдѣлилась, именно, изъ семи "свободныхъ искусствъ", изучавшихся въ западныхъ церковныхъ школахъ и распадавшихся на *trivium*, куда относились: грамматика, реторика и діалектика, — и *quadrivium*, куда относились: ариѳметика, геометрія, музыка и астрономія; третья наука *triviuma* — діалектика или логика получила нѣдѣль надѣть своими сестрами и раздѣлилась на логику низшую — науку чисто формальную и логику высшую, которая занималась важнѣйшими, по понятію того времени, богословско-философскими вопросами.

догматы церкви, логически доказывать ихъ истинность, выводить изъ нихъ заключенія. Въ патристической періодѣ труда-ми отцевъ и учителей церкви истины христіанского вѣроуче-нія были уже приведены въ систему и строго формулированы въ церковныхъ докладахъ. Эти послѣдніе принимались какъ незыблемый авторитетъ; умъ долженъ только усвоивать ихъ, соглашать съ другими познаніями и раскрывать такимъ обра-зомъ, чтобы они становились рациональной истиной. Въ цер-ковныхъ докладахъ для схоластической философіи дано было готовое и неизмѣнное содержаніе, и потому задачей ея было изслѣдованіе не того, *что* должно быть принято, а только то-го, *почему* что-либо должно быть принято. Для выполненія этой задачи схоластика вступила въ связь съ греческой философіей, которая стала служить для нея источникомъ формальныхъ ді-алектическихъ понятій и основаніемъ систематическихъ по-строеній, и сначала находилась подъ вліяніемъ платонизма, а потомъ подпада вліянію Аристотеля, который съ теченіемъ времени пріобрѣлъ въ средніе вѣка такой всесильный авторитетъ, что въ самой католической церкви его считали высшимъ прави-ломъ истины. Такимъ образомъ задача схоластической филосо-фіи сводилась собственно къ соглашенію двухъ авторитетовъ—авторитета религіозной вѣры, каковыми были доклады церкви, и авторитета разума, каковымъ почтился главнымъ образомъ Аристотель. Схоластика съ самаго начала признала согласіе церковной доктрины съ разумомъ какъ самъ по себѣ несомнѣнныи фактъ; изъ этого убѣжденія она вышла, на этомъ убѣжденіи она только и держалась, такъ что она сейчасъ же приходитъ въ упадокъ, какъ только сознана была необходимость отдѣлить об-ласть вѣры отъ области разума. Такъ какъ природу разума вы-ражаютъ главнымъ образомъ понятія, то вмѣстѣ съ общимъ дви-женіемъ схоластики шло развитіе ученія о значеніи общихъ по-нятій (универсалій); изслѣдованія объ этомъ вопросѣ долгое время составляли самое главное собственно - философское содержаніе схоластики и раздѣлили схоластиковъ на двѣ противоположныя партіи—на *реалистовъ* и *номиналистовъ*.—Схоластическая фи-лософія продолжалась съ IX в. по XVI в. включительно.

**Скотъ Эригена.** Основателемъ схоластики является Іоаннъ Скотъ Эригена (уроженецъ Ирландіи, при Карлѣ Лысомъ пе-

ресселился во Францію и стоялъ во главѣ палатинской Академіи; достовѣрныхъ свѣдѣній о времени его рожденія и смерти не существуетъ). Свои философскія воззрѣнія Эригена изложилъ въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“. Въ своихъ воззрѣніяхъ онъ выходитъ изъ того коренного убѣжденія, что религіозная и философская истина въ сущности одна и та же; религія и философія имѣютъ одно и тоже содержаніе, относятся къ одному и тому-же объекту и различаются только по формѣ; философія при посредствѣ разума изучаетъ и изслѣдуетъ тотъ объектъ, которому религія только поклоняется. Этотъ объектъ есть Богъ, или точнѣе сказать—божественный университетъ, ибо все, что ни есть, все есть проявленіе единаго божественнаго бытія. Придерживаясь пантейстического воззрѣнія неоплатонизма и примѣняя его къ христіанскому учению, Эригена въ указанномъ своемъ сочиненіи ставитъ задачей представить разчлененіе этого единаго бытія и различаетъ въ немъ четыре категоріи существованія: 1) то, что не сотворено и творить, 2, что сотворено и творить, 3, что сотворено и не творить и 4, что не сотворено и не творить. Первая и послѣдняя категоріи подразумѣваются Богом,—первая категорія подразумѣвается Его какъ творческое начало, отъ которого все исходить, послѣдняя—подразумѣвается Богомъ какъ конечную цѣль, къ которой все возвращается; вторая категорія включаетъ идеи, какъ первообразы и первоосновы вещей; третья категорія включаетъ всѣ отдельныя вещи и индивидуумы. Такимъ образомъ единый университетъ, по представлению Эригены, разчленяется собственно на три вида бытія: на божественное бытіе само по себѣ, идеи и отдельныя недѣлимые.

Ученіе Эригены о Богѣ Самомъ по Себѣ, можно сказать, есть воспроизведеніе неоплатонического учения. Безконечность божественнаго существа сама по себѣ, по учению Эригены, выше всѣхъ возможныхъ опредѣленій; ни одна Аристотелевская категорія не можетъ быть примѣнена къ Богу, и такъ какъ понять что-либо—значить подвести это подъ известную категорію, то Богъ Самъ въ Себѣ неостижимъ и въ этомъ смыслѣ Онъ есть „ничто“, вѣчная тайна. Богъ выше всего, что мы знаемъ, и если бы мы захотѣли дать Богу какое-нибудь опредѣленіе, то всего больше подходило бы къ Нему только

такое определение, которое выражало бы возвышенность Его надъ всякимъ бытіемъ и познаніемъ; поэтому о Богѣ мы можемъ говорить, что Онъ не благій, но болѣе чѣмъ благій, не истинный, но выше чѣмъ истинный, Онъ болѣе чѣмъ Богъ, болѣе чѣмъ Сущій (Superessentialis). Но хотя Богъ непостижимъ въ своемъ существѣ, Онъ одвако не недоступенъ совсѣмъ; Богъ Самъ открываетъ Себя человѣку и прежде всего въ явленіяхъ сотворенного міра, а потомъ и непосредственно. Изъ откровенія Бога познается не только бытіе Его, но также и Его тріупостасность. Богъ открываетъ о Себѣ именно, что Онъ есть, что Онъ мудръ, что Онъ живетъ; подъ бытіемъ Бога разумѣется Отецъ, подъ мудростю—Сынъ, подъ жизнью—Духъ Святый.

Изъ такого понятія о троичности Божества у Эригены вытекаетъ изъясненіе процесса міротворенія. По учению Эригены, Богъ Отецъ въ Сынѣ Своемъ или Словѣ, какъ въ мудрости Своей, отъ вѣчности основалъ всею цѣлостъ творенія; Сынъ, будучи личностію, въ то же время есть первообразъ, основная сущность всего міроваго бытія,—Его мысли, подобно идеямъ Платона, суть идеальные формы и начала міра чувственного (въ разчененіи универсума составляющія вторую категорію существованія). Чтò въ Сынѣ содержится какъ единство и какъ потенція, то Духъ Святый раздѣляетъ и осуществляетъ въ дѣйствительный видимый міръ, производя все разнообразіе чувственно-воспринимаемыхъ родовъ, видовъ и индивидуумовъ (составляющихъ въ разчененіи универсума третью категорію существованія). Это раздѣленіе одного всеобщаго идеального бытія, заключающагося въ божественномъ Словѣ, на частные моменты конкретнаго бытія есть актъ вѣчный и непрерывный. Раздробленіе первоначального единства бытія есть вмѣстѣ и паденіе, т. е. отпаденіе отъ Бога, и является слѣдствіемъ грѣхопаденія человѣка, такъ что, по учению Эригены, „міръ явленій вовсе не существовалъ бы, если бы Богъ не предвидѣлъ отпаденія человѣка“. Но все отпадшее отъ Бога, какъ произшедшее изъ Него и по сущности своей не составляющее что либо отличное отъ сверхчувственного идеального бытія, должно снова возвратиться къ Богу, какъ къ послѣдней цѣли бытія. Божественнымъ предопределѣніемъ всѣ предназначены къ спасенію и всѣ дѣйствіемъ божественного искупленія достигнутъ его. Хотя грѣш-

ные и подвергаются мученіямъ ада, которыя Эригена понимаетъ въ духовномъ смыслѣ—какъ угрозенія совѣсти и муки неудовлетворенныхъ желаній, но эти мученія суть только средства къ очищению отъ грѣха. Самая высшая награда для добродѣтельныхъ состоить въ непосредственномъ познаніи Бога, въ непосредственной жизни въ Немъ, и когда человѣкъ достигаетъ этого, онъ достигаетъ самого высшаго состоянія—обожествленія.

Какъ мы видимъ, въ учениіи Эригена затрагиваются всѣ главнѣйшия христіанскіе доктрины, но всѣ они совершенно предѣльываются на неоплатонической ладѣ.

**Анзельмъ Кентерберійский.** — Между преемниками Эригена вполнѣ выработавшійся типъ схоластического мыслителя представляетъ собою **Анзельмъ**, бывшій архіепископомъ Кентерберійскимъ (род. въ Пьемонтскомъ городѣ Аостѣ въ 1033 г., ум. въ 1109 г.). Характеристическою чертою схоластического философствованія нужно признать стремленіе установить полный союзъ между разумомъ и вѣрою, раціонально постичь и діалектически обосновать всѣ богооткровенныя истины, заключающіяся въ церковныхъ доктринахъ; и такая черта философствованія самимъ опредѣленнымъ образомъ впервые выступаетъ въ учениіи Анзельма<sup>1)</sup>). Анзельмъ a priori допускаетъ полнѣйшее согласіе между человѣческимъ разумомъ и откровеніемъ. По его учению, вѣра должна предшествовать разумному познанію,—для уразумѣнія чего бы то ни было мы на-передъ должны воспринять это или вѣшними чувствами или внутренне—вѣрою, но воспринявши что либо живою вѣрою сердца, мы должны сдѣлать это разумнымъ убѣжденіемъ,—мы должны вѣровать съ тѣмъ, чтобы уразумѣть (*credo ut intelligam*). Но вѣра должна быть не только исходною точкою для разумнаго познанія, она же должна быть и нормою для него; противорѣчія между вѣрою и разумомъ быть не можетъ, потому что они суть проявленія одного и того же высшаго Разума. Стремясь отъ вѣры къ разумѣнію, Анзельмъ сосредоточиваетъ усилия своего ума прежде всего на томъ, чтобы твердо и непоколебимо раціональнымъ путемъ обосновать саму первую религіозную истину—истину бытія Божія. Всѣ ра-

<sup>1)</sup> Главнѣйшія сочиненія Анзельма суть: *Monologium*, *Proslogium*, *De veritate*, *Cur Deus homo*, *De fide Trinitatis*.

циональных доказательства этой истины, какія известны были до него и которые состояли въ умозаключеніи отъ условнаго къ безусловному, хотя и получили у Анзельма большую силу и точность, не удовлетворяли его, потому что они не имѣли силы непосредственной убѣдительности. Онъ искалъ такого доказательства, которое бы говорило уму о бытіи Бога съ тою же силою непосредственного убѣжденія, какая свойственна живой вѣрѣ сердца; долго мучила его эта мысль, долго предавался онъ размышленіямъ и молилъ Бога о вразумленіи и, наконецъ, однажды во время священнодѣйствія счастливая мысль озарила его,— онъ нашелъ то доказательство, которого искалъ. Это доказательство есть такъ называемое онтологическое, и оно-то составляетъ главную славу Анзельма. Сущность этого доказательства можетъ быть выражена такъ: Уму нашему присуща мысль о Богѣ, какъ всесовершеннѣй существѣ; но такое существо не необходимо должно существовать въ дѣйствительности, ибо если бы оно существовало только въ представлениі, а не въ дѣйствительности, то оно не было бы всесовершеннѣйшимъ существомъ.

Все учение о Богѣ Анзельмъ развиваетъ чисто априорически, выходя изъ понятія обѣ абсолютнѣйшемъ совершенствѣ, и въ этомъ ученіи стоитъ близко къ пантеизму. По Анзельму Богъ есть абсолютная реальность, абсолютная истина, абсолютное благо; въ мірѣ все существуетъ только потому, что поконится въ Богѣ, какъ своеѣ основаніи; истинно въ мірѣ только то, что причастно Богу; благо только то, что стремится къ Нему. Хотя Анзельмъ и допускаетъ, что міръ сотворенъ „изъ ничего“, но понимаетъ это такъ, что до сотворенія вещи не существовали *сами для себя*,—въ индивидуальной своей формѣ, но по сущности своей онѣ отъ вѣчности существуютъ въ Богѣ въ видѣ идей. Что отъ вѣчности скрыто въ глубинахъ Божества, то чрезъ посредство Сына или Слова сдѣлалось открытымъ и видимымъ. Отношеніе Слова къ Отцу Анзельмъ представляетъ какъ отношение слова *произнесеннаго* къ тому, кто его произносить; по существу они составляютъ одно, но по взаимному отношенію они—два. Рожденіе Сына отъ Отца есть какъ бы самораздвоеніе Божества; но въ Духѣ Святомъ, который есть любовь Отца къ Сыну и Сына къ Отцу, слѣдовательно любовь Бога къ Самому Себѣ, происходитъ какъ

бы самовозвращение Божества къ Себѣ. Въ такомъ смыслѣ Ангельмъ представляетъ Троичность Божества.

Будучи однимъ изъ самыхъ видныхъ представителей схоластической философіи вообще, Ангельмъ, въ частности, извѣстенъ своимъ участіемъ, какое онъ принялъ въ возникшемъ въ его время спорѣ между номиналистами и реалистами.

Споръ между номиналистами и реалистами. Этотъ споръ касался вопроса о значеніи общихъ понятій (*universalia*); вопросъ состоялъ въ томъ: должно-ли признать общее, что выражается родовыми и видовыми понятіями, реально существующимъ? Вопросъ этотъ раздѣлилъ схоластиковъ на двѣ противоположныя партии. Одни, опираясь на авторитетъ Аристотеля (правда, не совсѣмъ основательно), отрицали всякое реальное значеніе общихъ понятій и признавали ихъ только простыми именами (*nominis*), простыми словесными обозначеніями сходнаго во многихъ отдельныхъ вещахъ; защитники этого взгляда получили название *номиналистовъ*. Другіе, опираясь на авторитетъ Платона, наоборотъ, утверждали, что общее существуетъ реально и существуетъ прежде единичныхъ вещей, какъ ихъ сущность; защитники этого взгляда получили название *реалистовъ*. Борьба этихъ двухъ направленій открыто въ первый разъ выступила съ того времени, какъ *Росцеллинъ*.<sup>1)</sup>, Компьенскій каноникъ (жившій во второй половинѣ XI в.), выступилъ рѣшительнымъ защитникомъ номинализма. Онъ отстаивалъ тотъ взглядъ, что въ дѣйствительности существуютъ только единичныя вещи, а общія—родовые и видовые понятія суть только предикаты, которые мы прилагаемъ къ вещамъ, и потому они не вещи, а суть простыя слова или имена; въ самыхъ вещахъ нѣтъ ничего родового и видового, вещи суть индивидуальные предметы и больше ничто. Защищая этотъ взглядъ, Росцеллинъ впалъ въ противорѣчіе съ ученіемъ Церкви, выводя изъ своего взгляда то заключеніе, что если реально только индивидуальное, то реальны въ Богѣ только три лица, а единство ихъ номинально, а не реально, т. е. они не реально составляютъ единое Божество. Такимъ образомъ Росцеллинъ впалъ въ ересь—тритеизмъ (требожіе). Такой взглядъ Росцеллина естественно долженъ быть

<sup>1)</sup> На одного сочиненія Росцеллина до насъ не дошло; извѣстія о немъ сообщаются только изъ лагера его противниковъ.

вызвать противодействие, и это противодействие явилось со стороны приверженцев реализма. Первым решительным противником Росцеллина и защитником реализма выступил Анзельм. Онъ защищалъ тотъ взглядъ, что роды и виды (*universalia*) должны существовать независимо отъ индивидуальныхъ вещей и прежде ихъ, потому что въ общемъ заключается сущность и основа всего индивидуального. Такъ какъ реализмъ, защищаемый Анзельмомъ, болѣе согласовался съ учениемъ Церкви (въ частности, именно, съ догматомъ о Троичности Божества), то реалистическое учение нашло себѣ поддержку въ авторитетѣ Церкви, тогда какъ номиналистическое учение, изъ котораго вытекала тритиестическая ересь, на Суассонскомъ соборѣ (1092 г.) было предано анаеміи. Послѣ этого номинализмъ замолкъ болѣе чѣмъ на два столѣтія и снова возобновился только около 1320 г. въ учениіи Вильгельма Оккама. Между тѣмъ реализмъ, поддерживаемый авторитетомъ Церкви, послѣ Анзельма нашелъ себѣ самаго горячаго защитника въ лицѣ *Вильгельма Шампо*, доведшаго это направление до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Вильгельмъ (изъ Шампо, жилъ отъ 1070—1120 гг.; известенъ какъ основатель монастыря и школы св. Виктора; впослѣдствіи былъ епископомъ Шалонскимъ) признавалъ реальнымъ только общее, а индивидумы считалъ только случайнымъ видоизмѣнениемъ общаго; они, по взгляду его, происходятъ потому, что общая сущность (родъ, видъ) принимаетъ случайные свойства. Такъ, по сущности есть только единий человѣкъ, человѣкъ видъ; если къ этой единой сущности присоединяются изъкоторыхъ случайные свойства, то изъ нея образуется индивидуумъ, напримѣръ, Сократъ,—изъ той-же самой сущности чрезъ присоединеніе другихъ случайныхъ свойствъ образуется другой индивидуумъ, напримѣръ, Платонъ и т. д. Этотъ взглядъ, очевидно, былъ другого рода крайностью, противоположною крайности возврѣнія Росцеллина. Средній путь между этими крайностями стремился найти *Абеляръ* (1079—1142), который долженъ считаться вообще однимъ изъ самыхъ видныхъ, самыхъ смѣлыхъ и самостоятельныхъ представителей схоластики. По взгляду Абеляра, общее, мыслимое въ понятіяхъ, не есть особая сущность, существующая прежде вещей (какъ утверждали реалисты), не есть и простое только название, прилагаемое ко многимъ сходнымъ

вещамъ (какъ утверждали номиналисты), -- общее существуетъ объективно и реально, но не отдельно отъ частнаго, а одновременно и вмѣстѣ съ нимъ; отвлеченное нашимъ умомъ отъ частнаго и высказываемое о вещахъ, оно и является какъ *понятіе* (*conceptus*). Такимъ образомъ, по этому воззрѣнію, общее есть продуктъ мысли, но оно имѣетъ и объективную реальность въ самыхъ вещахъ. Это воззрѣніе, которому усвоено название *концептуализма*, съ незначительными измѣненіями осталось господствующимъ въ схоластической философіи до возобновленія номинализма.

**Ѳома Аквінатъ.** — Новый періодъ схоластики, періодъ наивысшаго расцвѣта ея, наступаетъ съ XIII в., — съ того времени, какъ чрезъ посредство арабскихъ ученыхъ Испаніи (преимущественно чрезъ Авиценну и Аверроэса) на западѣ стали известны всѣ сочиненія Аристотеля и получили распространеніе многочисленные комментаріи къ нимъ. Знакомство со всею системою Аристотеля вдохнуло какъ бы новую жизнь въ схоластическую философію и сообщило ей новую силу. Правда, католическая Церковь сначала отнеслась къ Аристотелю подозрительно (и даже осудила его физику — въ 1209 г. и метафизику — въ 1215 г.), но скоро положеніе дѣла измѣнилось такъ, что Аристотель сдѣлался непрекаемымъ авторитетомъ истины, которому подчинились такъ же, какъ авторитету догмата. Вся задача схоластиковъ состояла теперь въ томъ, чтобы согласить Аристотелевскую философію съ догматами Церкви и, по образцу построений Аристотеля, сообщить всему церковному учению научную систематизацію. Самымъ виднымъ представителемъ этого умственного движенія, которое овладѣло схоластикой съ XIII в. подъ вліяніемъ Аристотеля, является **Ѳома Аквінатъ** (по происхожденію неаполитанецъ, монахъ ордена Доминиканцевъ, род. ок. 1225 + 1274).

Придерживаясь Аристотеля, Ѳома Аквінатъ<sup>1)</sup> различаетъ въ бытіи, понимаемомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, два вида его: форму и матерію; форма есть существованіе въ дѣйствительности, матерія — существованіе въ возможности. Все, что происходитъ, представляетъ соединеніе формы съ матеріей, и самое происхожденіе есть не что иное, какъ это соединеніе. Только одна изъ формъ не соединяется ни съ какой матеріей и потому не происходитъ и не измѣняется — это Богъ. Какъ чистая форма безъ

1) Важѣйшее сочиненіе его: *Summa theologiae*.

матерії, Богъ есть абсолютный разумъ вещей; мысли этого разума не только точно соответствуютъ вещамъ, но онъ и суть самыя вещи, ибо вещи существуютъ потому, что Богъ ихъ мыслить, и существуютъ такъ, какъ Онъ ихъ мыслить. Въ Богѣ мысль и бытіе тожественны, и такъ какъ въ этомъ тожествѣ и заключается истина, то Богъ есть абсолютная истина и, какъ истина, Онъ несомнѣнно существуетъ. Впрочемъ до увѣренности въ существованіи Бога и до самой идеи о Богѣ человѣческій разумъ никогда не дошелъ бы безъ откровенія Бога о Себѣ; поэтому въ познаніи Бога и Его творенія откровеніе должно служить для разума исходною точкой и оно же должно быть для него и конечною цѣлію.

Вселенная, которая представляетъ въ себѣ строго постепенное восхожденіе отъ низшихъ формъ бытія къ высшимъ и состоять изъ царствъ природы и благодати, есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, ибо божественная воля не могла создать міръ, который не соответствовалъ бы вполнѣ безконечной мудрости Божіей. Въ Богѣ, такимъ образомъ, воля Его граничитъ съ необходимостію. И въ человѣкѣ разумная воля его съ необходимостію стремится къ благу, и только чувственность ставитъ препятствія этому стремленію. Самое высшее благо, предназначеннное человѣку, заключается въ богопознаніи, и такъ какъ достижение этого блага превышаетъ естественные силы сотворенного существа, то оно становится удѣломъ конечного духа только при содѣйствіи Божіемъ.

Въ ученіи Єомы Аквината схоластика дошла до высшей точки своего развитія. Но эта высшая точка развитія схоластики была въ то же время и поворотной точкой къ ея упадку.

**Паденіе схоластики; причины его.**—Вся схоластическая философія держалась только на авторитетахъ,—въ своемъ содержаніи она опиралась на авторитетъ церковнаго ученія, а по формѣ находилась въ зависимости отъ авторитета древней философіи и главнымъ образомъ Аристотеля, который почитался самымъ высшимъ авторитетомъ человѣческаго разума. При этомъ основными предположеніями, изъ которыхъ выходила схоластическая философія, были: 1) что между церковной догмою и разумомъ человѣческимъ должно существовать согласіе и 2) что то, до чего разумъ доходитъ логическимъ путемъ, должно существовать и

въ дѣйствительности. Очевидно, что стоило только этимъ основамъ схоластики поколебаться, и вся эта философія должна была рушиться. Къ разрушению этихъ основъ схоластика пришла сама въ свое мѣсто послѣдовательномъ развитіи. Первымъ изъ схоластическихъ мыслителей, способствовавшимъ этому, былъ *Дунсъ Скоттъ* (францисканскій монахъ, ум. 1308 г.), знаменитый противникъ Єомы Аквината. Дунсъ Скоттъ первый пришелъ къ раздѣленію области философіи отъ области богословія, признавая эти двѣ области несогласимыми и даже противоположными, такъ какъ богословіе основывается на вѣрѣ, а философія на доказательствахъ разума. Къ полному разрыву между вѣрою и знаніемъ, между теологіей и философіей пришелъ послѣдователь Дунса, *Вильгельмъ Оккамъ* (ум. 1347 г.), который известенъ какъ возобновитель номинализма, доведшій это направление до самыхъ крайнихъ предѣловъ. По мнѣнію Оккама, общее (понятіе) есть только простое имя и не имѣть никакого реальнаго значенія, дѣйствительно существуютъ только едивичныя вещи, открывающіяся въ чувственномъ наблюденіи; поэтому всякое знаніе и въ частности философія должны почерпать свое содержаніе только изъ этого послѣдняго источника, а что касается вещей божественныхъ, то онѣ суть предметы вѣры, а не знанія. Это воззрѣніе не только вело къ полному разрыву между философіей и теологіей, но, указывая для философіи новое содержаніе—въ опытномъ изслѣдованіи конкретной дѣйствительности, оно подрывало главную опору схоластики — авторитетъ Аристотелевской философіи. Съ этихъ поръ все больше и больше стало усиливаться стремленіе къ независимости и самостоятельности философскаго изслѣдованія, къ освобожденію философіи отъ прежняго ея состоянія рабства. Это стремленіе должно было усиливаться тѣмъ болѣе, что оно нашло себѣ сильную поддержку въ тѣхъ событияхъ и движеніяхъ, которые характеризуютъ собою такъ называемую „Эпоху возрожденія“, на которыхъ и нужно смотрѣть какъ на виѣшнія причины, вызвавшія окончательное паденіе схоластики, и въ то-же время какъ на факторы, подготовившіе полный переворотъ въ философіи.

**Эпоха возрожденія, какъ переходный периодъ къ новой философіи.** — Этую эпоху характеризуетъ прежде всего развитіе занятій древнеклассической литературой. Поводомъ къ этому послужило то,

что послѣ паденія Константина Поль византійскіе ученые стали въ большомъ числѣ переселяться на Западъ, преимущественно въ Италию, и приносили сюда съ собой всѣ сохранившіяся на Востокѣ сокровища древней мудрости и древнаго искусства. Распространеніе на Западѣ памятниковъ классического образованія, чemu много способствовало новооткрытое искусство книгопечатанія, пробудило тамъ любовь къ изученію древности, и это изученіе открыло для мысли новый, болѣе широкій кругозоръ. Явилось прежде всего увлеченіе тѣмъ общимъ идеаломъ, какой выработанъ былъ классическою древностію, идеаломъ свободной и прекрасной жизни, чистой человѣчности, гуманности. Такъ возникъ *гуманизмъ*, который стремился положить этотъ идеалъ въ основу новой европейской культуры. Прямымъ результатомъ этого стремленія было паденіе авторитета схоластического Аристотеля со всею формалистическою сущью схоластического образованія. Сначала авторитету Аристотеля были противопоставлены другіе авторитеты древности; но такъ какъ сами древніе мудрецы учили искать и находить истину самостоятельную умственной работой, не стѣсняемою никакими напередъ установленными рамками, то скоро стали относиться ко всѣмъ авторитетамъ свободно,—заимствуя у нихъ все, что казалось пригоднымъ, въ то-же время стали оспаривать ихъ во всемъ, въ чемъ они уже не могли удовлетворять умственнымъ запросамъ нового времени.

Вмѣстѣ съ этимъ все чаще стали появляться попытки обновленія научного знанія путемъ непосредственного изученія природы. Расположеніе къ изученію природы было вызвано прежде всего вліяніемъ натурализма древней философіи и вліяніемъ арабскихъ школъ Испаніи<sup>1)</sup>). Пробудившееся стремленіе къ научному изслѣдованію природы нашло себѣ потомъ особенно сильную поддержку въ тѣхъ великихъ открытияхъ въ области естествознанія, которые соединяются съ именами *Колумба* (открытие Америки), *Копернина* (открытие планетной системы), *Кеплера* (открытие закона движенія планетъ), *Галилея* (открытие двойного движенія земли) и др. Эти побѣды человѣческой мысли, существенно измѣнивъ тѣ представленія о мірѣ, какія господствова-

<sup>1)</sup> Испанскимъ арабамъ мы обязаны изобрѣтеніемъ цифръ, первыми свѣдѣніями по алгебрѣ, по химіи и знакомствомъ съ астрономическими преданіями Востока.

вали до сихъ поръ, направили умственные интересы человѣка на міръ дѣйствительности и придали силу свободному мышленію и свободному изслѣдованію.

Рядомъ съ гуманистическимъ и научнымъ движеніями, которыя прямо вели къ паденію всего строя схоластическаго образованія и къ полному обновленію умственной жизни, шло еще религіозное движеніе, которое также много способствовало этому обновленію. Это послѣднее движеніе начинается съ зарожденія рядомъ съ схоластикой мистической философіи (съ XII в.), которая стремилась противопоставить сухой схоластической діалектицѣ силу живого религіознаго чувства. Чѣмъ болѣе схоластика впадала въ сухой безжизненный формализмъ, тѣмъ въ болѣе враждебное отношение къ ней становилась мистика. Религіозное движеніе, враждебное схоластицѣ, начавшись въ мистицизмѣ, полнаго своего развитія достигло въ XVI в.—въ нѣмецкой реформаціи. Послѣдняя, будучи прежде всего протестомъ религіознаго духа противъ оковъ церковной вѣрности католичества, была въ то же время и протестомъ мыслящаго разума противъ нарушающихъ его естественные права оковъ авторитета. Стремленія и усилія реформаціи сбросить эти оковы и возвратить человѣческой личности ея законныя права—свободу совѣсти и свободу мыслящаго разума, естественно. давали для научной и философствующей мысли новое возбужденіе къ тому, чтобы, отрѣшившись отъ традиціи, выступить на путь свободнаго и самостоятельнаго изслѣдованія.

Слѣдствіемъ всѣхъ указанныхъ стремленій и движеній, проявившихся главнымъ образомъ въ XV и XVI в.в., и была философская реформа, которая во всей силѣ проявилась съ XVII в.

### Новая философія.

Характеристикою особенностию новой философіи (до Канта) является прежде всего то, что она обращается къ свободному, независимому ни отъ какихъ авторитетовъ изслѣдованію природы и духа. Въ этомъ случаѣ философія выходитъ изъ увѣренности, что до познанія природы и духа можно дойти самостоятельно, если только познающій разумъ будетъ правильно употреблять доступныя ему средства познанія; а потому въ но-

вой философії преобладаючій интересъ заключается въ ученіи о самомъ знаніи, въ изслѣдованіи того, какими путями и методами можно достигнуть истины. Въ рѣшеніи этого вопроса философія принимаетъ два главныхъ направлениія: одни философы искали источникъ и критерій истиннаго и достовѣрнаго знанія въ человѣческомъ самосознаніи, въ разумѣ,—изъ общихъ началъ (идей) разума пытались достигнуть до познанія абсолютнаго начала и на этомъ познаніи обосновать всякое другое философское познаніе; другіе философы источникъ и критерій знанія искали въ опыте, областію опыта ограничивали весь кругъ философскаго познанія, не обращаясь къ познанію абсолютнаго начала; первое направлениѣ есть *идеалистическое* (которое можетъ быть названо и раціоналистическимъ въ тѣсномъ смыслѣ слова; Кантъ назвалъ это направлениѣ догматическимъ), второе направлениѣ есть *эмпирическое*. Кроме этихъ двухъ общихъ и основныхъ философскихъ направлений, въ новой философії (до Канта) выступаютъ и иѣкоторая частная направлениія, такъ: *сkeptицизмъ* (Юма), *философія здраваго смысла* (Шотландской школы), *сенсуализмъ* (Кондильяка) и *матеріализмъ* французского просвѣщенія XVIII в., но всѣ эти направлениія примыкаютъ къ эмпиризму и въ немъ имѣютъ свой корень.

### *1. Идеалистическое направлениѣ въ новой философії.*

**Декартъ.**—Отцемъ новой философії вообще и основателемъ идеалистического направления въ ней является *Декартъ*. Рене Декартъ (Renatus Cartesius) происходилъ изъ аристократической фамиліи Франціи, родился въ 1596 г. въ Турунѣ. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ іезуитской школѣ и изъ нея же вынесъ презрѣніе къ схоластической наукѣ. Нѣкоторое время Декартъ проходилъ военную службу, и, оставивъ ее, много путешествовалъ и вообще большую часть жизни провелъ за границей. (Болѣе продолжительное время онъ оставался въ Голландіи, где и обнародовалъ главныя свои сочиненія <sup>1)</sup>). Изъ Голландіи Декартъ переселился въ Стокгольмъ по приглашенню шведской королевы Христины и здѣсь черезъ годъ сурговый климатъ свелъ его въ могилу—въ 1650 г. Де-

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Декарта суть: *Discours de la methode* (Разсужденіе о методѣ), *Meditationes de prima philosophia, Principia philosophiae*.

карть быль вообще человѣкъ благороднаго характера и отличался полною преданностю наукъ.

*Исходная точка философіи Декарта.*—Для того, чтобы дойти до твердаго и достовѣрнаго знанія, нужно, говорить Декартъ, сначала усомниться во всемъ, даже въ томъ, что намъ кажется самымъ вѣрнымъ, ибо опытъ показываетъ, что и наши чувства, и самыи разумъ могутъ ошибаться. Такимъ образомъ исходною точкою философіи Декартъ поставляетъ „сомнѣніе во всемъ“. Но если мы подвергнемъ сомнѣнію все, что намъ казалось несомнѣннымъ, если предположимъ, что Богъ, небо, наши руки, ноги, вообще наше тѣло не существуютъ, то все-таки останется одно, на чѣмъ не можетъ простираться наше сомнѣніе: *мы*, которые сомнѣваемся, *существуемъ* навѣрное. Отдаваясь сомнѣнію, мы можемъ отвергнуть все, но не можемъ отвергнуть самого факта нашего сомнѣнія, а сомнѣваться—значитъ мыслить, мыслить—значитъ существовать; сомнѣваемся, я мыслю, а *если мыслю, то значитъ существую* (*cogito, ergo sum*). Такъ, выходя изъ сомнѣнія, Декартъ приходитъ къ утвержденію одной самой несомнѣнной истины—истины собственнаго существованія, какъ мыслящаго существа. Изъ этой истины при помощи математическаго метода (*mores geometrico*) Декартъ выводить всѣ другія положенія своего философскаго ученія.

*Главные положенія философіи Декарта.*—Положеніе: „я мыслю, значитъ я существую“ безусловно достовѣрно для нашего ума—потому, что истинность его очевидна сама по себѣ,—оно съ такою ясностию и раздѣльностью представляется сознанію, что не требуетъ никакого доказательства. Поэтому и все другое, что можетъ представляться сознанію съ такою-же ясностию и раздѣльностью, должно быть признано такъ же достовѣрнымъ; иначе сказать, ясность и раздѣльность сознанія нужно признать первымъ критеріемъ достовѣрности всякой мысли. Прилагая этотъ критерій къ тѣмъ идеямъ, которыя составляютъ содержаніе человѣческаго мышленія, между ними Декартъ находитъ одну, которая вполнѣ удовлетворяетъ этому критерію, т. е. обладаетъ признакомъ ясности и раздѣльности,—это идея Бога, какъ всесовершенного Существа. Относительно этой идеи не можетъ существовать никакого сомнѣнія въ томъ, что она имѣеть объективную истинность, ибо для нашего сознанія съ

**очевидностію** представляется, что эта идея могла быть произведена въ нашемъ умѣ только лишь соотвѣтствующимъ ей объектомъ, т. е. Самимъ Богомъ; ни мы сами не могли образовать въ себѣ эту идею, ни конечный міръ не могъ вызвать ее въ нась, ибо **очевидно**, что конечная причина не можетъ произвести безконечнаго слѣдствія (психологическое доказательство бытія Божія). Съ другой стороны, въ самой идеѣ Бога, какъ всесовершенного Существа, прямо заключается мысль о необходимости Его существованіи, ибо существованіе есть существенный элементъ совершенства (онтологическое доказательство бытія Божія). Итакъ, является несомнѣнною истина, что Богъ существуетъ. А на этой истинѣ, затѣмъ, прямо утверждается наша увѣренность въ существованіи виѣшняго міра. Эта увѣренность основывается прежде всего на нашемъ чувственномъ восприятіи; но послѣднее само по себѣ не даетъ никакой гарантіи въ томъ, что оно нась не обманываетъ, и только наша увѣренность въ существованіи Бога даетъ эту гарантію, ибо Богъ, какъ Существо всесовершенное, слѣдовательно истинное и праведное, не могъ создать нась съ такою познавательною способностію, которая бы вводила нась въ обманъ.— Такимъ образомъ Декартъ доказываетъ существованіе трехъ реальностей: Бога, мыслящаго *я* и тѣлеснаго міра. Богъ есть безконечная субстанція, т. е. такое Существо, отъ которого зависить все, но которое Само ни отъ чего не зависитъ. Мыслящій духъ и тѣлесный міръ также могутъ быть названы субстанціями, но только въ относительномъ смыслѣ, ибо они суть созданныя сущности,---о нихъ можно дать такое понятіе, что это суть такія сущности, которая для своего бытія не нуждаются ни въ чемъ, кромѣ только божескаго содѣйствія; каждое мыслящее и дѣйствующее *я*, завися отъ Бога, не зависитъ въ своемъ бытіи отъ другихъ существъ и есть вполнѣ самостоятельный индивидуумъ; точно также—ни мыслящій духъ отъ тѣла, ни тѣло отъ духа совсѣмъ независимы. Духъ и тѣло, какъ независимые другъ отъ друга, представляютъ собою двѣ совершенно исключающія другъ друга противоположности; существенный атрибутъ духа есть **мышленіе**, существенный атрибутъ тѣла—**протяженіе**, то и другое не имѣть ничего общаго между собою. Въ человѣкѣ, правда, душа и тѣло соединены, но

соединены чисто механически. Тѣло человѣческое само по себѣ есть не болѣе, какъ автоматъ, машина, и только мыслящая душа, живущая въ этой машинѣ, отличаетъ ее отъ всякой другой машины; а потому животныя, у которыхъ нѣтъ мысленія, суть не болѣе, какъ механически дѣйствующіе автоматы. Соединенные только механически, душа и тѣло въ человѣка не оказываются никакого вліянія другъ на друга, и если въ своемъ взаимномъ отношеніи они представляютъ согласіе, то причина этого согласія заключается не въ нихъ самихъ, а въ Богѣ, который есть единственная причина какъ всѣхъ движений, происходящихъ въ тѣлахъ, такъ и всѣхъ дѣятельностей, свойственныхъ духовнымъ субстанціямъ.

Къ этому положенію Декарта прямо примыкаетъ учение **Мальбранша**, который считается вторымъ великимъ метафизикомъ Франціи.

**Мальбраншъ.**—Принимая всѣ основные положенія философіи Декарта, т. е. признавая, согласно съ Декартомъ, существованіе трехъ субстанцій—одной безконечной (Бога) и двухъ конечныхъ (духа и тѣла), и такъ же считая эти послѣднія совсѣмъ противоположными между собою, Николай Мальбраншъ (род. въ Парижѣ въ 1638 г., ум. 1715 г.) главнымъ образомъ останавливается на изясненіи того, какимъ образомъ духъ (человѣческое я) приходитъ къ самому представленію о вещественномъ мірѣ, когда ни духъ не можетъ имѣть прямого вліянія на тѣло, ни тѣло на духъ? какъ происходятъ въ человѣческомъ духѣ идеи о внѣшнихъ предметахъ? Не допуская того, чтобы духъ человѣческий, какъ конечное существо, обладалъ способностью рождать эти идеи изъ самого себя, Мальбраншъ признаетъ необходимымъ допустить одно,—что эти идеи духъ человѣческий созерцає въ безконечной субстанціи, которая стоитъ выше противоположностей духа и тѣла, т. е. въ Богѣ. Богъ, какъ безконечное и вездѣсущее бытіе, открывается человѣческому духу непосредственно, поэтому духъ человѣческий находится въ постоянномъ созерцаніи божественного существа; но Богъ, какъ абсолютная субстанція, содержитъ въ себѣ идеи всѣхъ вещей, Онъ есть цѣлый міръ въ формѣ идеальной, поэтому, созерцая Бога, духъ человѣческий созерцає въ Немъ и внѣшний міръ. Такимъ образомъ, по Мальбраншу, все наше зна-

иє всецѣло коренится въ Богѣ. Въ Богѣ заключается и основа всей нашей дѣятельности; такъ какъ Богъ есть начало всѣхъ вещей, то всякое стремленіе, къ чему бы оно ни относилось, должно быть въ концѣ всего стремленіемъ къ Богу, т. е. любовью къ Нему; какъ не видя Бога, мы не можемъ видѣть ничего, такъ не любя Бога, мы не можемъ любить ничего другого. Наконецъ, по учению Мальбранша, Богъ есть единственная причина и всѣхъ явлений, происходящихъ въ вещественномъ мірѣ, такъ что если и по нашему желанію происходит въ мірѣ тѣль какое либо движение, то причиной его бываетъ не наша воля, а воля божественная<sup>1)</sup>.

Подъ прямымъ вліяніемъ Декарта возникла философская система *Спинозы*, которая однако представляетъ собою не развитие только, но самостоятельное преобразованіе началь Декартовой философіи.

*Спиноза*.—Варухъ Спиноза (или Деспиноза), по происхождению еврей, родился въ Амстердамѣ въ 1632 г. Отецъ предназначалъ его въ раввины и потому Спиноза сначала изучалъ еврейскую теологію; но, вслѣдствіе знакомства съ философией Декарта, онъ оставилъ теологію, вскорѣ совсѣмъ отдалился и отъ своей общини и предался свободнымъ философскимъ занятіямъ. Спиноза вель вообще бѣдную скитальческую жизнь; средства къ существованію онъ приобрѣталъ, по крайней мѣрѣ отчасти, шлифовкой оптическихъ стеколъ. Но при всемъ томъ во всей жизни Спинозы повсюду отражается величие истиннаго мудреца. Спиноза былъ человѣкомъ самого чистаго нравственнаго характера; величаво спокойный, чуждый увлеченій и предразсудковъ, довольный малымъ, снисходительный и доброжелательный къ другимъ, Спиноза по своему личному характеру представляетъ истинный типъ мудреца. Умеръ онъ въ Гагѣ въ 1677 году. Важнѣйшее твореніе Спинозы есть—*Ethica more geometrico demonstrata*.

*Ученіе Спинозы о субстанціи, аттрибуатахъ и модусахъ*.—Вся философская система Спинозы представляетъ строгое математически послѣдовательное раскрытие трехъ главныхъ понятій: понятій о субстанціи, объ аттрибуатахъ и модусахъ.

1) Важнѣйшее сочиненіе Мальбранша—*De la recherche de la vѣrit  (Объ изслѣдованіи истины)*.

а) Въ системѣ знанія самимъ первымъ понятіемъ должно бытъ понятіе *субстанціи*, ибо подъ субстанціей разумѣется то, что и существуетъ чрезъ само себя, и познается чрезъ себя, т. е. то, что для своего существованія не нуждается ни въ чмъ другомъ и для пониманія не нуждается ни въ какомъ другомъ понятіи. Изъ этого опредѣленія субстанціи прежде всего слѣдуетъ, что она есть причина самой себя (*causa sui*), т. е. обладаетъ абсолютной силой существованія; а какъ таковая—субстанція безконечна и неограничена, ибо всякая граница обусловливала-бы ее. Какъ бытіе неограниченное, субстанція едина, ибо допускать много неограниченыхъ субстанцій было бы прямымъ противорѣчіемъ. Эта единая, безконечная и абсолютная субстанція есть Богъ (*substantia sive Deus*). Какъ причина самой себя, безконечная субстанція, очевидно, должна быть вмѣстѣ и дѣйствіемъ (слѣдствіемъ) самой себя, ибо причины безъ дѣйствія быть не можетъ, а какъ слѣдствіе самой себя—субстанція есть вся совокупность существующаго или природа (*substantia sive natura*). Слѣдовательно природа не есть бытіе отдельное и отличное отъ Бога, она есть самъ осуществленный Богъ. Поскольку субстанція есть причина самой себя, она есть Богъ, а какъ слѣдствіе самой себя—она есть природа; но такъ какъ причина и слѣдствіе въ каждый моментъ отъ вѣчности вмѣстѣ заключаются въ одной и той-же субстанціи, которая есть Богъ, то Богъ то же, что природа (*Deus sive natura*), и внѣ Бога нѣтъ ничего. Все существуетъ въ Богѣ и все слѣдуетъ изъ безконечной Его природы съ такою-же необходимостію, какъ изъ природы треугольника слѣдуетъ отъ вѣчности, что углы его равны двумъ прямымъ.

б) Абсолютно безконечная субстанція по существу своему неопредѣлена; сама въ себѣ она обладаетъ безконечнымъ множествомъ свойствъ или атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ ея безконечную сущность. Изъ безконечного множества атрибутовъ, которые имѣть безконечная субстанція, человѣческому познанію доступны только *два атрибута*, это—*мышленіе и протяженіе*. Но оба эти атрибута вовсе не исчерпываютъ то, что объективно и реально составляетъ сущность субстанціи, они суть только опредѣленія, въ которыхъ субстанція представляется субъективному познанію разума, а разумъ

нашъ познаеть ее подъ этими атрибутами потому, что мы сами, составляющіе проявление безконечной субстанціи, въ своемъ существѣ соединяемъ мышленіе и протяженіе. Въ отношеніи другъ къ другу оба атрибута субстанціи представляютъ полную противоположность, поэтому между мышленіемъ и протяженіемъ, между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ нѣтъ взаимодѣйствія; но такъ какъ и мышленіе, и протяженіе выражаютъ природу одной и той-же субстанціи, то въ сущности они составляютъ одно и то-же, — одно и тоже при одномъ способѣ разсмотриванія является какъ мышленіе, а при другомъ — какъ протяженіе, и потому нѣтъ мышленія безъ протяженія и нѣтъ протяженія безъ мышленія.

с) Всѣ отдельные проявленія или состоянія субстанціи, рассматриваемыя подъ атрибутами мышленія и протяженія, Спиноза соединяетъ подъ понятіемъ *модуса*. Всѣ отдельные души и идеи суть модусы мышленія, всѣ отдельные тѣла суть модусы протяженія. Модусы относятся къ субстанціи какъ переходящіе, мимолетные, не имѣющіе собственной дѣйствительности образы; образы эти постоянно исчезаютъ, но всеобщая сущность — субстанція пребываетъ, оставаясь всегда одною и тою же. Модусы являются переходящими, конечными и условными вслѣдствіе самой своей множественности; при множественности модусовъ каждый отдельный модусъ ограничивается и обусловливается другими модусами, и модусы, такимъ образомъ, находятся въ причинной зависимости другъ отъ друга, образуя собою два — независимыхъ одинъ отъ другого, но вполнѣ соответствующихъ другъ другу, безконечныхъ ряда причинъ и слѣдствій: причинный рядъ идей (безконечный модусъ мышленія) и причинный рядъ протяженныхъ вещей (безконечный модусъ протяженія). Такъ какъ въ мірѣ конечныхъ вещей ничто не изъято изъ отношенія причинной связи, то вся совокупность конечнаго представляетъ собою область чистой необходимости; все, что происходитъ въ мірѣ, происходитъ съ необходимостью, происходитъ потому, что должно произойти. Изъ этого всеобщаго закона бытія не изъять и человѣкъ, потому что онъ есть модусъ — подобный всѣмъ другимъ модусамъ (душа человѣка есть модусъ божественного мышленія, тѣло — модусъ божественного протяженія), и если человѣкъ и отличается чѣмъ отъ другихъ вещей, то только болѣею сложностью

своей организаціи. Поэтому человѣку не можетъ быть приписана свободная воля: „брошенный камень, который вообразить себѣ, что онъ летитъ, воть человѣкъ, миацій себя свободнымъ и независимымъ“,—каждый человѣкъ есть то, чѣмъ онъ долженъ быть, т. е. чѣмъ сдѣлала его природа. Истиннымъ выраженіемъ существа человѣка является способность познанія, разумъ. То, что называется волей, сводится къ этой способности, ибо всѣ волевые акты опредѣляются представленіями, а потому нравственная дѣятельность вполнѣ совпадаетъ съ познавательной. Дѣйствовать нравственно, добродѣтельно—значить тоже, что слѣдовать указаніямъ разума, который направляетъ человѣческую дѣятельность къ тому, что согласно съ природой человѣка, что ему полезно, т. е. что сохраняетъ и возвышаетъ его бытіе. А поэтому для человѣка существуетъ единственный долгъ или—точнѣе—необходимость: всѣми возможными средствами достигать того, что ему кажется полезнымъ, при чѣмъ единственнымъ мѣриломъ его права является его сила; поэтому добродѣтель и сила одно и тоже. Эта сила, какъ мѣрило человѣческаго права, опять заключается въ разумѣ человѣка, въ его развитіи, въ расширеніи и увеличеніи познанія; ибо посредствомъ разума человѣкъ отличаетъ полезныя дѣйствія отъ вредныхъ, разумъ научаетъ человѣка понимать необходимый порядокъ вещей и тѣмъ самыемъ ставить его ко всѣмъ вещамъ въ такое отношеніе, которое соответствуетъ его природѣ. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ увеличиваетъ свои познанія, возвышается въ немъ и сознаніе о господствѣ всеобщей необходимости, и человѣкъ все больше и больше приближается къ всеобщей субстанціи, т. е. находитъ и познаетъ Бога. Самое высшее познаніе есть познаніе Бога,—оно возвышаетъ человѣка надъ всѣмъ конечнымъ и преходящимъ къ вѣчному и неизменному и освобождаетъ человѣка отъ напрасныхъ тревогъ и беспокойствъ, доставляя радостное успокоеніе въ мысли о вѣчной необходимости и непреложности существующаго міропорядка. Познавая Бога, человѣкъ необходимо и любить его, а чѣмъ больше онъ любить Бога, тѣмъ болѣе живеть блаженнай и вѣчной жизнью.—Такимъ образомъ вся мораль Спинозы есть мораль абсолютнаго фатализма; своя нравственность къ познанію, Спиноза признаетъ ее роковымъ слѣдствіемъ, вытекающимъ изъ человѣческой природы.

Сводя духовное бытіе и материальное къ одному общему источнику, признавая то и другое только атрибутами единой субстанціи, философія Спинозы уничтожаетъ тотъ непримиримый дуализмъ между духомъ и матеріей, къ какому пришелъ Декартъ, признавшій ихъ за взаимно отрицающія другъ друга субстанціи; Спиноза преобразуетъ Декартовскій дуализмъ въ пантеизмъ. Совершенно инымъ путемъ приходитъ къ примиренію дуализма между духомъ и матеріей *Лейбницъ*.

**Лейбницъ.** Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился въ Лейпцигѣ въ 1646 г. Рано лишившись отца, первоначальнымъ своимъ образованіемъ онъ былъ обязанъ главнымъ образомъ самому себѣ. Собственнымъ самообученіемъ онъ достигъ того, что 12 лѣтъ отъ рода онъ уже бѣгло читалъ по-латыни и разбиралъ по-гречески. 15-ти лѣтъ онъ поступилъ въ университетъ въ свое родномъ городѣ—для изученія права, но вмѣстѣ съ тѣмъ занимался и философией. Къ этому времени относится его знакомство съ сочиненіями Декарта, которымъ оказали на него сильное вліяніе. Послѣ двухлѣтняго университетскаго ученія, Лейбницъ въ 1663 г. получилъ степень доктора философи, а скоро послѣ того въ Нюренбергскомъ университете (въ Альтдорфѣ) получилъ степень доктора правъ. Отказавшись отъ профессорской кафедры, которую ему предлагали въ Альтдорфѣ, Лейбницъ съ тѣхъ поръ вѣль многоподвижную жизнь, полную самой разнообразной дѣятельности, и достичь блестящаго положенія и значенія. Большею частію онъ жилъ при разныхъ европейскихъ дворахъ, гдѣ исполнялъ самыя разнообразныя порученія и занятія. Лейбницъ былъ самымъ многообъемлющимъ умомъ, и всестороннимъ ученымъ и самобытнымъ мыслителемъ, и юристомъ и богословомъ, политикомъ и историкомъ, математикомъ и языковѣдомъ; везде онъ вносилъ свои плодотворныя идеи и въ самыхъ разнообразныхъ отрасляхъ знанія и жизни оказалъ большія услуги. Лейбницъ умеръ въ 1716 г., осыпанный при жизни своей многими почестями и титулами <sup>1)</sup>.

1) Главнѣшія сочиненія Лейбница, относящіяся къ философи, суть: Монадологія, Теодицея, Начала природы и благодати, Новые опыты о человѣческомъ разумѣ, Новая система природы (всѣ эти сочиненія написаны на французскомъ языке), *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.

Самый главный пунктъ въ философії Лейбница составляетъ теорія *монадъ*.

*Монадологія Лейбница.*—Философія Лейбница основывается на новомъ понятії тѣла, а отсюда—на новомъ понятії субстанції. По учению Лейбница, не въ протяженіи состоить сущность тѣла, какъ признавали это Декартъ и Спиноза; сущность тѣла есть сопротивленіе, слѣдовательно дѣятельность, потому что говорить о сопротивленіи—значитъ говорить о дѣятельности. Но дѣятельность есть выраженіе *силы*, поэтому сила и есть сущность тѣла, матеріи. Значитъ по сущности своей тѣло не есть что-либо противоположное духу; какъ духъ, такъ и тѣло имѣютъ одинаковую сущность и эту сущность составляетъ сила; поэтому „сила и должна быть мыслима какъ субстанція, и субстанція можетъ быть мыслима только какъ сила“. Такъ какъ существо субстанції составляетъ сила, то нельзя допускать, чтобы въ основаніи всего лежала одна субстанція. Всякая вещь обнаруживаетъ присутствіе въ себѣ силы. Нельзя допустить, чтобы одна и та же сила дѣйствовала въ различныхъ вещахъ, т. е. какъ бы дѣлилась между ними, ибо сила по существу своему есть нечто нематеріальное, непротяженное, а потому *недѣлимое, простое*. Поэтому, гдѣ замѣчается какое либо дѣйствіе, тамъ должно предполагать и особую дѣйствующую силу; но всякая вещь есть особый центръ дѣятельности, слѣдовательно, сколько есть вещей, столько же нужно признать и самостоятельныхъ, простыхъ, недѣлимыхъ силъ, или субстанцій, т. е. ихъ нужно признать безконечное множество. Эти безконечно многія субстанціи, составляющія основаніе всякой реальности, Лейбницъ называлъ *монадами* (*monas*—единица). Каждая монада, какъ сущность простая и недѣлимая, недоступна никакому вліянію на нее извнѣ, есть сущность особая, не сливающаяся съ другими монадами, *исключающая ихъ*; какъ исключающая все другое, каждая монада единственно въ себѣ самой имѣеть основаніе своей дѣятельности, есть сила живая, вполнѣ *самодѣятельная*. Сущность монады, какъ такой силы, составляетъ способность *представленія*. Но усвояя всѣмъ монадамъ эту способность, нужно при этомъ понимать представление не въ томъ тѣсномъ смыслѣ, въ какомъ мы приписываемъ его человѣческой душѣ (какъ именно сознательную дѣятельность), а въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ

отраженіе виѣшняго во внутреннемъ, многаго въ единомъ; усвояя способность представлениія монадамъ, нужно понимать это такъ, что каждая монада, оставаясь всегда простой сущностю, изна-чала идеально содержить въ себѣ или *представляетъ* всю множественность своихъ отношеній ко всему для нея виѣшнему. Это виѣшиес и множественное, что идеально содержится или представляется въ каждой отдельной монадѣ, есть весь міръ. Поэтому каждая монада есть весь міръ въ маломъ видѣ—„микрокосмъ“, есть „зеркало вселенной“,—только зеркало живое, дѣятельное, воспроизводящее изображеніе вещей своею собствен-ною силой. Обладая способностію представлениія, каждая монада въ то же время носить въ себѣ никогда не прекращающееся *стремленіе*, въ силу которого она непрестанно сама себя приво-дить въ дѣятельность, не нуждаясь ни въ какой помощи, имѣть сама въ себѣ побужденіе непрестанно переходить отъ одного представлениія къ другому, въ чёмъ и заключается ея жизнь и развитіе. Всѣ монады по природѣ своей одинаковы въ томъ от-ношениі, что всѣ суть силы представляющія и представляютъ одну и ту же вселенную; но всякая монада представляетъ ее раз-лично—съ своей особенной точки зрѣнія, сообразно своему осо-бенному положенію въ ряду другихъ монадъ, такъ что нѣть двухъ монадъ тожественныхъ одна съ другой. Различие между мона-дами состоить и въ томъ, что однѣ изъ нихъ, имѣя представ-ленія, совсѣмъ не сознаютъ ихъ, другія хотя и сознаютъ ихъ, но смутно, треты доходятъ до ясно сознаваемыхъ представлений. Ясныя представлениія, свойственные монадамъ, суть выраженіе ихъ полной, незадерживаемой дѣятельности; напротивъ, неясныя представлениія выражаютъ задержанную дѣятельность монадъ, ихъ страдательное состояніе. Одни только ясныя представлениія свойственны Одному Богу и потому Онъ есть чистая дѣятель-ность; всѣ же конечныя существа, имѣя въ себѣ начало дѣятельности, въ то же время имѣютъ и начало страдательности, т. е. всѣ они суть страдательные существа въ такой именно мѣ-рѣ, въ какой они имѣютъ неясныя представлениія. Это начало страдательности въ монадахъ, являясь причиной неясности ихъ представлений, тѣмъ самымъ производить явленіе тѣлесности, материальной протяженности; тѣлесность, протяженность не есть нѣчто реальное, но только продуктъ неотчетливости представле-

ній. То, что мы представляемъ какъ тѣло, есть совокупность монадъ, воспринимаемыхъ смутно, или—что тоже—есть смутное субъективное представлениe; оно возникаетъ подобно тому, какъ возникаетъ въ насъ представлениe о шумѣ, производимомъ моремъ,—въ этомъ шумѣ мы слышимъ шумъ каждой волны, но не различаемъ каждого шума въ отдельности, а воспринимаемъ всѣ какъ одно смѣшанное цѣлое. Такимъ образомъ матеріи въ томъ смыслѣ, какъ обыкновенно понимаютъ ее, нѣтъ,—не существуетъ ничего, кромѣ дѣятельныхъ, живыхъ и слѣдовательно духовныхъ монадъ. Всѣ монады можно было бы назвать душами, но Лейбницъ сохраняетъ это название для болѣе развитыхъ монадъ, каковы суть души человѣческія; онѣ отличаются отъ другихъ монадъ тѣмъ, что 1) доходятъ до представлений сознательныхъ и возвышаются до мышленія; 2) доходя до мышленія, онѣ отъ простого стремленія возвышаются до свободной воли.

*Теорія предустановленной гармоніи.*—Поскольку каждая монада отображаетъ вселенную различнымъ образомъ, вселенная представляеть зрелице необыкновенного разнообразія; но такъ какъ всѣ монады отображаютъ одну и ту же вселенную, то при этомъ разнообразіи господствуетъ строгое единство. Единство въ разнообразіи есть гармонія, и она основывается на томъ, что существуетъ соотвѣтствіе между состояніями одной монады и состояніями другихъ монадъ. Соотвѣтствіе это не можетъ устанавливаться собственною самодѣятельностю монадъ, потому что онѣ, какъ сущности совершенно замкнутыя въ себѣ, не могутъ имѣть никакого прямого воздействиа другъ на друга, — монада души, напримѣръ, не можетъ дѣйствовать на монады тѣла и наоборотъ; поэтому соотвѣтствіе между монадами можно объяснить только тѣмъ, что оно первоначально—при самомъ созданіи міра *предустановлено* Богомъ. Въ силу предустановленной Богомъ гармоніи, напримѣръ, душа и тѣло такъ же необходимо согласуются между собою, какъ необходимо должны согласоваться двое часовъ, совершившно одинаково устроенныхъ и точно провѣренныхъ.

По Лейбничу, существованіе міра необходимо ведетъ въ признанію бытія Бога, какъ Творческой причины его. Безъ признания Бога, существованіе міра не имѣло бы „достаточнаго основанія“. „Необходимо, говоритъ Лейбницъ, чтобы достаточное основаніе стояло въ ряда случайныхъ (условныхъ) вещей и заклю-

чалось въ бытії необходимомъ, имѣющемъ въ самомъ себѣ основаніе своего существованія; иначе мы никогда не получимъ достаточнаго основанія. Это-то послѣднее основаніе сущаго и называется Богомъ».

*Оптимизмъ Лейбница.* — Какъ произведеніе премудраго, всеблагаго и всемогущаго Бога, существующій міръ, по воззрѣнію Лейбница, долженъ быть лучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ; ибо если бы былъ возможенъ міръ лучше того, который дѣйствительно существуетъ, то премудрость божественная его избрала бы, благость божественная его восхотѣла бы, а всемогущество Божіе должно бы его создать. Чтобы оправдать это оптимистическое воззрѣніе на міръ, Лейбницъ доказываетъ, что если въ мірѣ и существуетъ несовершенство, зло, то это необходимо и служить только условiemъ наилучшаго устройства міра въ его цѣломъ. По мнѣнію Лейбница, если стать на надлежащую точку зрѣнія, то нельзя не увидѣть, что всякое такъ называемое зло,— всѣ естественные недостатки (метафизическое зло), физическая бѣдствія (физическое зло), пороки (нравственное зло) суть не болѣе, какъ необходимыя тѣни въ картинахъ, необходимые диссонансы въ музыкахъ, безъ которыхъ невозможно художественное созданіе. Это суть только средства и условія для добра, подобно тому какъ гроза служить средствомъ для очищенія воздуха; безъ существованія того, что намъ кажется какимъ-либо зломъ, сотворенные силы не знали бы препятствій, безъ препятствій не было бы борьбы, а безъ борьбы не было бы и торжества победы; безъ борьбы со зломъ дѣйствія человѣка не имѣли бы никакого нравственного достоинства. Итакъ „все служить къ лучшему въ лучшемъ изъ возможныхъ міровъ“.

Изъ приверженцевъ и продолжателей философіи Лейбница болѣе значительное вліяніе на ходъ развитія философіи имѣлъ *Вольфъ*.

*Вольфъ. Его значеніе въ философіи.* — Христіанъ Вольфъ (род. въ Бреславль въ 1679 г., занимать профессорскую каѳедру сначала въ Лейпцигѣ, потомъ въ Галле, потомъ въ Марбургѣ и, наконецъ, опять въ Галле, гдѣ и умеръ въ 1754 году) не былъ самостоятельнымъ мыслителемъ; въ главныхъ своихъ взглядахъ онъ держался Лейбница, хотя нѣкоторыхъ наиболѣе смѣлыхъ его мыслей и не принялъ, а нѣкоторыя видоизмѣнилъ и преобразовалъ.— Такъ, что касается монадъ, то вмѣстѣ съ Лейбницемъ

Вольфъ признаетъ ихъ за единичныя, недѣлимыя силы, лежащиа въ основаніи всего сущаго; соглашается и съ тѣмъ, что дѣятельность монадъ можетъ быть только внутренняя. Но онъ не признаетъ, что дѣятельность монадъ ограничивается только представлениемъ и что всѣ монады одарены этою дѣятельностью. Чтобы объяснить тѣлесное движение, онъ утверждаетъ, что дѣятельность монадъ можетъ быть различная и что въ основаніи тѣлеснаго нужно признать силы другого рода, чѣмъ въ основаніи духовнаго бытія. Такимъ образомъ Вольфъ разрушаетъ основную идею Лейбницевой монадологіи о коренномъ единствѣ духовнаго и тѣлеснаго, души и тѣла и возвращается къ дуализму Декарта. Признавъ душу и тѣло различными субстанціями, Вольфъ тѣмъ самымъ разрушаетъ ту духовную связь, которая у Лейбница въ понятіи монады связывала порядокъ всѣхъ существъ. Вмѣстѣ съ этимъ въ философіи Вольфа разрушается понятіе внутренней цѣлесообразности вещей; цѣль вещей поставляется не въ нихъ, а виѣ ихъ, за ними признается, собственно говоря, не цѣлесообразность, а только цѣлепригодность или полезность; такимъ образомъ внутренняя цѣлесообразность превращается во внѣшнюю и жизнь обращается въ машину.

Не смотря на недостатокъ оригинальности и самостоятельности философствованія, Вольфу принадлежитъ большая заслуга въ области философіи. Его заслуга главнымъ образомъ заключается въ томъ, что онъ первый соединилъ все, относящееся къ области философскаго знанія, въ одно цѣлое и этому цѣлому сообщилъ строгую систематическую форму, точно разграничивъ всѣ отдельныя части философіи и всѣмъ частямъ указавъ опредѣленное мѣсто и опредѣленную задачу<sup>1)</sup>.

Въ самой разработкѣ своей обширной системы Вольфъ старался примѣнить строгій математическій методъ и дѣйствитель-

<sup>1)</sup> Философію Вольфъ опредѣляетъ какъ науку о возможномъ, т. е. о томъ, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, и соответственно двумъ главнымъ способностямъ человѣка—познавательной и дѣятельной (желательной) раздѣляетъ всю философію на теоретическую философію или метафизику и практическую философію; обѣими этими частями предпосыпается логика. Метафизика въ свою очередь дѣлится на онтологію (наука о сущемъ вообще), космологію, психологію и рациональную теологію; практическая философія подраздѣляется на этику (наука о человѣкѣ, взятомъ отдельно), экономику (наука о человѣкѣ, какъ членѣ семейства) и политику (наука о человѣкѣ, какъ гражданинѣ).

но разработалъ ее съ самою добросовѣтною основательностію; этимъ свойствомъ своей философіи, какъ замѣчаетъ Кантъ, онъ пробудилъ въ Германії угасшій было здѣсь духъ основательности. И Гегель называетъ Вольфа за его методичность учителемъ Германії. Немаловажная заслуга Вольфа состоитъ и въ томъ, что онъ „научилъ философію говорить и писать по нѣмецки“. Это обстоятельство въ связи съ тѣмъ, что философія Вольфа при своей основательности отличается удобопонятностію и ясностію, было причиной того, что эта философія скоро сдѣлалась популярною и пріобрѣла широкое господство; нѣкоторое время она совершенно царила въ Германії.

## *2. Эмпирическое направление въ новой философіи.*

**Бэконъ.**—Основателемъ эмпирического направления въ новой философіи былъ Бэконъ, который поэтому, на ряду съ Декартомъ, поставляется во главѣ новой философіи. Бэконъ родился въ 1561 г., былъ при Іаковѣ I хранителемъ великой печати Англіи, потомъ сталъ великимъ канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, наконецъ виконтомъ Албанскимъ. Бэконъ отличался истинною преданностію наукѣ, но какъ иравственный характеръ былъ не безъ значительныхъ слабостей, изъ которыхъ главными были честолюбіе и страсть къ роскоши. Умеръ въ 1626 г. Бэконъ не создалъ какого-нибудь цѣльного философскаго міровоззрѣнія; главной задачей его философскаго ученія было указаніе средствъ, которыя могутъ способствовать улучшенію состоянія человѣческихъ знаній, и его значеніе въ исторіи философіи главнымъ образомъ состоитъ въ томъ, что онъ привелъ во всеобщее сознаніе важное значеніе опыта и индукціи, какъ главнейшихъ орудій истинно-научнаго знанія<sup>1)</sup>.

**Ученіе Бэкона о познаніи, о значеніи опыта и индукціи.**—Сознавая всю неудовлетворительность состоянія знаній въ предшествовавшее ему время, Бэконъ пришелъ къ убѣждѣнію въ необходимости полного преобразованія науки, чтобы она не вращалась только въ бесплодной діалектической игрѣ понятіями и въ пустыхъ словопрененіяхъ, какъ было въ средніе вѣка, но чтобы служила

<sup>1)</sup> Главные сочиненія Бэкона суть: *De dignitate et augmentis scientiarum, Novum organum scientiarum*; эти сочиненія собственно суть части одного задуманнаго Бэкономъ обширнаго труда—подъ заглавiemъ *Instauratio magna*.

къ пользѣ и величію человѣчества. Признавая главными причинами неудовлетворительного состоянія науки въ средніе вѣка, съ одной стороны, рабское поклоненіе древнимъ авторитетамъ, которые больше любили разсуждать о вещахъ, нежели изучать ихъ, и, съ другой стороны, пренебреженіе къ опыту, которое открывало широкій входъ въ науку невѣжественному суевѣрію и предразсудкамъ, Бэконъ указываетъ, что улучшеніе состоянія человѣческихъ знаній возможно будетъ только тогда, когда по-знающій разумъ освободится отъ подчиненія всякимъ авторитетамъ, очистить себя отъ всѣхъ предвзятыхъ мнѣній и предразсудковъ и обратится къ непосредственному изученію природы. Поэтому преобразованіе науки, по мнѣнію Бэкона, главнымъ образомъ должно состоять въ томъ, чтобы опытъ поставленъ былъ единственнымъ основаніемъ всякаго научнаго знанія. Наука должна быть вѣрнымъ отраженіемъ дѣйствительности, и „только та есть истинная философія, говоритъ Бэконъ, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра, не прибавляеть чего-нибудь своего, но только повторяетъ и отражаетъ“. А чтобы вѣрно воспринимать и истолковывать голосъ природы, нужно прежде всего устранить тѣ ложные представленія, обманчивые образы, которые укоренились въ человѣческомъ умѣ, предъ которыми, какъ предъ *нумирами* (*idola*), онъ привыкъ преклоняться. Эти обманчивые образы бываютъ четырехъ родовъ: одни коренятся въ общихъ свойствахъ человѣческой природы (*idola tribus*), другіе вытекаютъ изъ индивидуальныхъ особенностей людей (*idola specus*), треты имѣютъ свой источникъ въ общественныхъ отношеніяхъ (*idola fori*) и четвертые распространяются появляющимися различными ученіями (*idola theatri*). Освободившись отъ обманчивыхъ представлений, умъ долженъ обратиться всецѣло къ опыту. Путемъ опыта, т. е. наблюдений и экспериментовъ, нужно сначала собрать возможно большее количество фактовъ, а потомъ эти факты должны быть методически переработаны. Въ этомъ случаѣ должна найти себѣ примѣненіе правильная индукція. Та индукція, которой учили Аристотель (индукція „чрезъ простое перечисленіе“), совсѣмъ недостаточна, она приводитъ къ ненадежнымъ выводамъ, которые могутъ потерять всякое значеніе отъ одного встрѣтившагося противорѣчашаго имъ факта. Чтобы посредствомъ

индукції можно было достигнуть вполнѣ состоятельныхъ выводовъ, для этого, во-первыхъ, нужно дѣлать индуктивное обобщеніе съ строгою постепенностью; отъ частнаго нельзѧ переходить сейчасъ же къ самому общему, но нужно постепенно, шагъ за шагомъ, восходить отъ менѣе общаго къ болѣе общему, пока не получается самая общія положенія (аксіомы или законы). При этомъ, во-вторыхъ, нужно устраниТЬ все случайное и стараться доказать самую невозможность существованія такихъ фактovъ (отрицательныхъ інстанцій), которые могли бы противорѣчить выводамъ индукції, такъ чтобы противъ этихъ выводовъ „уже нельзѧ было на демонстративныхъ основаніяхъ привести ни одного противорѣчашаго свидѣтельства, никакой отрицательной інстанції“. Для этого въ индуктивномъ изслѣдованіи, прежде чѣмъ дѣлать какой нибудь выводъ, нужно стараться отыскивать отрицательныя інстанціи, идти имъ на встрѣчу. „Мы должны проходить чрезъ отрицательныя условія къ положительнымъ, постоянно исключая случайное“. Полученные такимъ путемъ индуктивные выводы затѣмъ должны быть проверены опытами, и если эта проверка подтвердиТЬ ихъ, то тогда они должны быть признаны несомнѣнно достовѣрными, т. е. эти выводы будутъ выражать действительные законы природы.—Такъ опытъ и правильная индукція, по мнѣнію Бэкона, дадутъ человѣку возможность познать природу вещей, какова она есть въ действительности; а это познаніе должно расширить могущество человѣка надъ природой, ибо наука и могущество нераздѣльны: „мы столько можемъ, сколько знаемъ“.

Въ прямой связи съ ученіемъ Бэкона стоитъ ученіе Локка, который въ духѣ эмпирізма старался изслѣдовать самое происхожденіе человѣческаго познанія и чрезъ то опредѣлить его границы и степень его объективнаго значенія.

**Локкъ.**—Джонъ Локкъ, соотечественникъ Бэкона, родился въ 1632 г. Въ молодости онъ занимался преимущественно естествознаніемъ и медициной, но посвящалъ время и изученію философіи. Естественно-научныя занятія раскрыли ему безжизненность схоластической философіи и, безъ сомнѣнія, имѣли вліяніе на то, что онъ явился рѣшительнымъ поборникомъ философскаго эмпіризма. Локкъ не избралъ себѣ какого нибудь определенного служебнаго поприща и предпочиталъ отдаваться сво-

бодной литературной деятельности. Умеръ въ 1704 г. Главнейшее сочиненіе Локка есть „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“. Въ этомъ сочиненіи и отрицательно—посредствомъ критики ученія о врожденныхъ идеяхъ, и положительно Локкъ доказываетъ то основное положеніе, что все наше знаніе происходитъ изъ опыта.

*Лонгова критика ученія о врожденныхъ идеяхъ.*—Въ своемъ ученіи о познаніи Локкъ выходитъ изъ критики господствовавшаго въ его время ученія декартовской школы, признававшаго, что въ душѣ нашей есть извѣстныя *прирожденныя* идеи, т. е. такія основоположенія, первоначальная истины (теоретическая и практическая), которые существуютъ въ душѣ раньше всякаго опыта. Защитники этого ученія какъ на доказательство прирожденности извѣстныхъ идей указывали на ихъ всеобщность и первоначальность; Локкъ, совсѣмъ наоборотъ, доказываетъ, что всѣ идеи, которые выдаются за прирожденныя, не могутъ быть признаны ни всеобщими, ни первоначальными. Что онѣ не первоначальны, это, по Локку, видно изъ того, что онѣ сознаются людьми не раньше другихъ идей, опытное происхожденіе которыхъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію; въ развитіи разума и познанія, напротивъ, частныя наблюденія всегда предшествуютъ сознанию общихъ основоположеній и всякимъ общимъ истинамъ. Что такъ называемыя прирожденныя идеи не всеобщи, т. е. принимаются не всѣми, это, по Локку, доказывается темъ, что дѣти, идіоты, а также цѣлая масса людей безъ образования не обнаруживаютъ никакого понятія о тѣхъ истинахъ (аксіомахъ) и принципахъ, которые обыкновенно считаются врожденными. Думать, что эти истины и принципы существуютъ (начертаны) въ разумѣ всѣхъ людей, но лишь не всѣми сознаются, значитъ допускать противорѣчіе, — „существовать въ разумѣ“ значитъ „быть въ сознаніи“, а потому говорить, что нѣчто есть въ разумѣ, но только это не сознается, все равно, что говорить, что нѣчто и есть и не есть въ разумѣ.—Вследствіе всего этого Локкъ утверждаетъ, что въ душѣ нѣть ничего прирожденного, что душа первоначально есть *tabula rasa*, *чистая бумага* (доска), на которой ровно ничего не написано. Откуда же и какъ на этой бумагѣ появляются письмена?

*Ученіе Лонга о происхожденіи познанія, его границахъ и достовѣрности.*—По ученію Лонга, душа, будучи первоначально пу-

стою, наполняется содержаниемъ только путемъ виѣшнихъ впечатлѣній и путемъ внутренняго наблюденія надъ тѣмъ, что проходитъ въ душѣ вслѣдствіе дѣйствія на нее виѣшнихъ предметовъ; такимъ образомъ источникомъ познанія Локкъ признаетъ двоякаго рода опытъ: виѣшний—*ощущеніе* и внутренний, который онъ называетъ *рефлексію*. Этими двумя путями непосредственно получаются „простыя“ идеи (представленія); все онъ даются намъ извнѣ и являются отраженіемъ отдельныхъ разнообразныхъ качествъ предметовъ; при чмъ однѣ изъ простыхъ идей имѣютъ дѣйствительное сходство съ тѣмъ, что есть въ самихъ предметахъ (это идеи „первичныхъ“ качествъ, каковы: вещественность, фигура, движение), другія такого свойства не имѣютъ (это идеи „вторичныхъ“ или производныхъ качествъ предметовъ, каковы, напримѣръ, цвета, звуки). Простыя идеи составляютъ первоначальный матеріалъ познанія. Какъ изъ буквъ чрезъ соединеніе ихъ образуются слоги и слова, такъ изъ простыхъ идей разумъ собственною своею дѣятельностю образуетъ „сложныя“ идеи. И такъ какъ простыя идеи происходятъ изъ опыта, то и сложныя идеи, какъ образующіяся изъ простыхъ, имѣютъ, следовательно, тотъ же источникъ. *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*<sup>1)</sup>. Все познаніе собственно состоять въ тѣхъ операціяхъ, какія разумъ производить надъ идеями, и главными умственными операціями здѣсь являются: сравненіе, соединеніе и отвлеченіе. Мы замѣчаемъ, что однѣ идеи находятся въ согласіи другъ съ другомъ, а другія—нѣтъ; наше познаніе и имѣеть своимъ предметомъ усмотрѣніе связи и соотвѣтствія, или же несогласія и несоотвѣтствія нашихъ идей. Сравнивая, соединяя и отвлекая идеи, мы такимъ путемъ получаемъ всѣ наши общія и отвлеченныя понятія и развиваемъ всю систему нашихъ знаній. Отсюда очевидно, что въ нашемъ познаніи мы не выходимъ за предѣлы нашихъ идей, въ немъ мы имѣемъ дѣло только съ идеями и никакъ не съ вещами. Всѣ наши общія понятія, всѣ идеи о сверхчувственномъ, какъ простые продукты нашего ума, никако не выражаютъ того, что принадлежитъ дѣйствительному существованію вещей. Образуя об-

1) Лейбницъ, опровергая Локкову теорію познанія, дополнилъ это положеніе Локка такъ: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nisi intellectus.*

щія понятія, нашъ разумъ дѣлаетъ не болѣе, какъ устанавливаетъ знаки, посредствомъ которыхъ онъ удобнѣе обозрѣваетъ безко-  
нечное разнообразіе представлений, а поэтому мы ничего не зна-  
емъ о томъ, что такое обозначаемыя нашими понятіями вещи  
сами въ себѣ. Но это однако не значитъ, чтобы все въ нашемъ  
познаніи было призрачно и обманчиво, чтобы наше познаніе сов-  
сѣмъ было лишено свойства достовѣрности. Нужно различать  
двойкую достовѣрность: субъективную (или формальную), осно-  
вывающуюся на согласіи нашихъ идей однѣхъ съ другими, и  
объективную (или реальную), состоящую въ согласіи нашихъ  
идей съ самою дѣйствительностію. Что касается субъективной  
достовѣрности, то она можетъ принадлежать нашему познанію—  
независимо отъ того, будетъ ли оно обладать объективною до-  
стовѣрностію или нѣтъ. Субъективною достовѣрностію и обла-  
дають всѣ наши познанія, какъ скоро они представляютъ со-  
бою правильно составленныя положенія; такъ, напримѣръ, ма-  
тематическія положенія имѣютъ несомнѣнную силу, хотя въ дѣй-  
ствительности и нельзѧ найти чего либо соответствующаго имъ.  
Что касается объективной достовѣрности, то въ строгомъ смыс-  
лѣ она принадлежитъ только простымъ идеямъ и изъ нихъ соб-  
ственно только тѣмъ, которые соответствуютъ „первичнымъ“ ка-  
чествамъ предметовъ. Но и всѣ сложныя идеи, *насколько* онъ  
имѣютъ согласіе съ простыми идеями, должны быть признаны  
также объективно достовѣрными. Совсѣмъ не имѣютъ никакого  
соответствія съ содержаніемъ простыхъ идей образуемыя разу-  
момъ понятія о субстанціяхъ (сущностахъ). Въ этихъ поняті-  
яхъ мы мыслимъ лишь нѣчто неизвѣстное, что должно существо-  
вать какъ носитель тѣхъ качествъ, которыя производять въ  
насъ простыя идеи. Но хотя всякая субстанція есть только ум-  
ственныи знакъ чего-то неизвѣстнаго, но все же этотъ знакъ  
обозначаетъ что-то, *что дѣйствительно существуетъ*, имѣть  
свой архетипъ (первообразъ) виѣ насть, и въ этомъ смыслѣ суб-  
станція имѣть объективную реальность. Такъ, мы не знаемъ,  
что такое душа, что такое Богъ, что такое виѣшній міръ по  
своему существу; но и душа, и Богъ, и виѣшній міръ несом-  
нѣнно существуютъ. Наше собственное существованіе для насть  
непосредственно очевидно. Въ существованіи Бога насть убѣжд-  
даетъ то, что міръ долженъ имѣть своего Творца, такъ какъ

изъ ничего ничего не можетъ сдѣлаться. Наконецъ, въ существованіи виѣшняго міра нась убѣждаетъ то, что нашимъ простымъ идеямъ должны соотвѣтствовать виѣшнія реальности, такъ какъ нашъ умъ не въ состояніи образовать этихъ идей безъ содѣйствія чувственности.

Дальнѣйшее развитіе Локкова эмпіризма представляетъ собою ученіе Юма.

**Юмъ. Его ученіе о познаніи.**—Давидъ Юмъ родился въ Эдинбургѣ въ 1711 г. Онъ извѣстенъ не только какъ философъ, но и какъ историкъ и какъ государственный человѣкъ. Умеръ въ 1776 г. <sup>1)</sup>). Въ своихъ философскихъ возврѣніяхъ Юмъ прямо примыкаетъ къ возврѣніямъ Локка на происхожденіе всѣхъ нашихъ познаній изъ опыта. Подобно Локку, Юмъ утверждаетъ, что содержаніе нашего знанія всецѣло заимствуется или изъ виѣшнихъ чувствъ, или изъ внутренняго чувства; дѣятельность души въ познаніи состоитъ только въ разборѣ и соединеніи того матеріала, который получается этимъ путемъ. Порядокъ и связь, какіе существуютъ между нашими идеями, предполагаютъ особыя начала, по которымъ эти идеи группируются, и эти начала суть: *сходство, смежность* (въ пространствѣ и во времени) и *начало причинности*. Юмъ старается доказать, что эти начала, управляя соединеніемъ нашихъ идей, не выражаютъ никакого дѣйствительного необходимаго отношенія, которое бы принадлежало природѣ самихъ вещей. Такъ, по началу сходства у нась образуются общія или родовыя понятія. Нельзя думать, что эти понятія выражаютъ иѣчто реальное. Дѣйствительно существуютъ только отдельные предметы, а общія понятія не болѣе, какъ фикції; они возникаютъ просто потому, что мы привыкаемъ представлять себѣ сходныя идеи въ ихъ соединеніи и называть ихъ однимъ именемъ.—По началу смежности мы соединяемъ вмѣстѣ идеи отдельныхъ качествъ, которые воспринимаются нами совмѣстно существующими, и представляемъ, что въ самихъ вещахъ есть иѣчто такое, что связываетъ и объединяетъ эти качества; это иѣчто мы мыслимъ какъ сущность или субстанцію. Но такъ какъ понятіе субстанціи нельзя

<sup>1)</sup> Главный философскій трудъ Юма есть „Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ; Юму принадлежать также: Изслѣдованіе о началахъ нравственности, Естественная история религій, Исторія Англіи и другія сочиненія.

свести на чувственное впечатлѣніе, то очевидно, что въ дѣйствительности ему ничего не соответствуетъ. Въ этомъ понятіи мы обманчиво принимаемъ за существующее въ насъ то, что на самомъ дѣлѣ есть только простая ассоціація нашихъ идей, и этотъ обманъ происходитъ оттого, что, вслѣдствіе многократнаго наблюденія извѣстныхъ качествъ совмѣстно существующими, у насъ образуется привычка представлять эти качества какъ постоянно пребывающее нераздѣльное цѣлое. Поэтому Юмъ отвергаетъ существованіе всякихъ субстанцій, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ.—Но болѣе всего Юмъ останавливается на изслѣдованіи начала причинности. Для науки понятіе причины несомнѣнно есть самое важнѣйшее, такъ какъ на немъ основывается всякое познаніе связи вещей. Спрашивается, какъ возникаетъ это понятіе? Несомнѣнно, что до понятія о причинномъ отношеніи вещей нашъ разумъ не могъ дойти a priori; познаніе a priori можетъ доходить только до чего-нибудь тожественного, но дѣйствіе и причина суть совершенно различныя вещи, и потому никакое самое тщательное размышиленіе не можетъ открыть въ причинѣ ея дѣйствія. Нельзя также признать и того, что о причинномъ отношеніи вещей мы узнаемъ изъ опыта—внѣшняго или внутренняго. Внѣшній опытъ представляетъ намъ только безпрерывную смѣшную фактъ и больше ничего,—онъ не даетъ намъ никакого указанія на то, что факты связаны между собою какимъ-либо внутреннимъ отношеніемъ. Точно также и наблюденія надъ нашою собственною душевною жизнью открываютъ намъ только одну послѣдовательность явлений, но никакъ не указываютъ намъ на причинное отношеніе между ними. Правда, мы думаемъ обыкновенно, что наша воля служитъ причиною нашихъ дѣйствій, и мы ежеминутно чувствуемъ, что наши дѣйствія повинуются велѣніямъ воли, но при всемъ томъ связь воли съ нашими дѣйствіями остается для насъ все таки совершенно неизвѣстной,—мы ничего не знаемъ о томъ, какъ именно, чрезъ какія посредства вліяніе воли осуществляется въ нашихъ дѣйствіяхъ. Итакъ ни a priori, ни въ опитѣ намъ не дается причинное отношеніе вещей. Какъ-же возникаетъ у насъ понятіе о причинѣ? Оно, по мнѣнію Юма, возникаетъ у насъ вслѣдствіе нашей привычки видѣть извѣстныя явленія постоянно связанными во времени. Эта связь

явлений, которая открывается въ опыте, пріучаетъ наше воображеніе переходить отъ явленія предшествующаго къ слѣдующему за нимъ и представлять, что послѣдующее явленіе постоянно и всегда должно слѣдоватъ изъ предшествующаго. Итакъ въ дѣйствительности существуетъ между вещами только отношеніе послѣдовательности, но мы сами произвольно превращаемъ это отношеніе въ причинную связь и образуемъ понятіе причинности. Это понятіе, слѣдовательно, не имѣть никакого объективнаго значенія.

*Снептическій выводъ Юма.*—Если всѣмъ нашимъ общимъ (родовымъ) понятіямъ, а также понятіямъ субстанціи и причинности не соответствуетъ никакая объективная реальность, то отсюда прямымъ выводомъ является то, что наука, ставящая своей задачею познаніе основъ и необходимой связи вещей, должна быть признана невозможной для человѣческаго разума. Мы должны ограничить наше познаніе единственно только тѣмъ, что дается въ опыте. Отъ эмпирически даннаго мы не имѣемъ права дѣлать заключенія къ трансцендентному (къ тому, что выходитъ за предѣлы опыта), какъ Богъ и бессмертіе души. Мы также не имѣемъ права утверждать, что существуютъ вѣнчаніе предметы и существуетъ душа, какъ субстанціи. Наше достовѣрное познаніе ограничивается только кругомъ тѣхъ идей, которыхъ образуются у насъ изъ чувственныхъ воспріятій, и кромѣ сходства, сосуществованія и послѣдовательности нашихъ идей намъ ничего достовѣрно не извѣстно.

Эмпиризмъ, основанный въ Англіи Бэкономъ и скоро сдѣлавшійся здѣсь господствующимъ направленіемъ, не былъ проведенъ здѣсь до своихъ крайнихъ послѣдствій; напротивъ, тѣ смѣлые, но далеко еще не крайніе выводы, къ которымъ, выходя изъ началъ эмпиризма, пришли частію Локкъ, а главнымъ образомъ Юмъ, скоро вызвали въ Англіи противодѣйствие эмпирическому направленію. Это противодѣйствие выразилось, съ одной стороны, въ появленіи идеализма (въ философіи Берклейя) и съ другой стороны, въ возникновеніи философіи „здраваго смысла“ (философіи Шотландской школы).—Между тѣмъ, перенесенный на континентъ—во Францію, эмпиризмъ скоро доведенъ былъ здѣсь до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ и перешелъ сначала въ крайній сенсуализмъ (Кондильяка), а потомъ въ матеріализмъ (французскаго просвѣщенія XVIII вѣка).

*Противодѣйствіе эмпирическому направлению философіи въ Англіи.*

Берклей.—Джорджъ Берклей родился въ Ирландіи въ 1685 г., былъ впослѣдствіи епископомъ Клайнскимъ. Это былъ безупречно нравственный человѣкъ по жизни, глубоко честный мыслитель и обладалъ самыми основательными познаніями не только въ богословіи и философіи, но и въ естественныхъ наукахъ. Умеръ въ 1753 г.<sup>1)</sup>). Главной задачей Берклия была борьба противъ матеріалистического направлія и потому, хотя онъ въ главныхъ основаніяхъ своей философіи прямо примыкаетъ къ эмпіризму Локка, но въ своихъ выводахъ существенно расходится съ Локкомъ и принимаетъ полемическое направліе противъ него. Подобно Локку, Берклей отвергаетъ врожденныя идеи и признаетъ, что наше познаніе основывается на нашихъ ощущеніяхъ. Но тогда какъ Локкъ усвоилъ (какъ и обычное мнѣніе усвояетъ) ощущеніямъ объективное значеніе, признавая, что они являются въ насъ отраженіемъ реальной внѣшней дѣйствительности, Берклей утверждаетъ, что всѣ наши ощущенія суть нѣчто чисто субъективное. Относительно нѣкоторыхъ ощущеній уже Локкъ долженъ былъ признать, что они выражаютъ не то, что присуще вещамъ самимъ въ себѣ, а то, что принадлежитъ собственно только чувствующему субъекту (каковы, напримѣръ, ощущенія цвѣта, звука); но вмѣстѣ съ этимъ относительно другихъ ощущеній Локкъ допускалъ, что они выражаютъ дѣйствительныя („первичныя“) качества вещей (какъ, напримѣръ, ощущенія протяженія, движения). Въ этомъ взгляде Локка Берклей видѣтъ непослѣдовательность и заблужденіе. По мнѣнію Берклия, при *всѣхъ* нашихъ ощущеніяхъ, безъ исключенія, мы не выходимъ, такъ сказать, изъ предѣловъ самихъ себя. Подобно тому, какъ цвѣтъ существуетъ только для видящаго и звукъ—только для слышащаго, такъ и *все* вообще, что мы воспринимаемъ въ какихъ бы то ни было ощущеніяхъ, существуетъ только для ощущающаго субъекта. Существовать значитъ воспринимать и быть воспринимаемъ,—esse есть ресурсі: что не бы-

<sup>1)</sup> Изъ философскихъ сочиненій Берклия болѣе замѣчательны: Новая теорія зреенія, Начала человѣческаго познанія, Разговоры Гиласа съ Филоноусомъ.

ваетъ воспринимаемо, то и не существуетъ. Изъ соединенія отдельныхъ воспріятій нашою представляющею дѣятельностію образуются идеи предметовъ, и очевидно, эти идеи не суть отображенія какихъ-либо отличныхъ отъ нихъ, существующихъ въ представляющаго духа предметовъ; наши идеи и суть самые объективно существующіе предметы, такъ что кромѣ идей никакихъ отличныхъ отъ нихъ виѣшнихъ предметовъ нѣтъ. По обычному мнѣнію, въ нась существуетъ міръ материальныхъ вещей, которая дѣйствуютъ на нась и производятъ въ нась представлія; но эта мысль не можетъ быть допущена. Матеріальные предметы, если бы они и дѣйствительно существовали, не могли бы быть возбудителями въ нась представлій—уже потому, что матеріи свойственна страдательность, инерція; притомъ совсѣмъ нельзя понять, какъ матеріальные предметы, будучи совершенно отличны отъ духа, могли бы дѣйствовать на него и производить въ немъ нѣчто совершенно противоположное имъ—идей. Поэтому нужно совершенно отвергнуть мнѣніе о существованіи виѣшнихъ матеріального міра, какъ причины нашихъ представлій. Наши представлія, какъ нѣчто духовное, могутъ происходить только отъ духа. Но нашъ духъ не можетъ считаться причиной всѣхъ возникающихъ въ немъ идей, мы ясно сознаемъ, что многія идеи являются въ нась совершенно независимо отъ нашей воли. Поэтому мы должны допустить, что идеи постоянно существуютъ въ Духѣ Безконечномъ, Богѣ, „Который знаетъ и содержитъ всѣ вещи и предлагаетъ ихъ нашему взору такимъ способомъ и по такимъ правиламъ, какія Онъ Самъ установилъ и какія у нась называются законами природы“. Итакъ, то, что мы называемъ виѣшними предметами, суть только идеи, которая существуютъ въ Богѣ и которые мы получаемъ отъ Него; что мы называемъ природой, есть только соединеніе и преемственное теченіе идей; что мы называемъ законами природы, есть только постоянный порядокъ, въ которомъ слѣдуютъ идеи одна за другой.

Нельзя не видѣть, что учение Беркли имѣть большое сходство съ учениемъ Мальбранша. Разница между этими мыслителями заключается только въ томъ, что по Мальбраншу идеи, созерцаemыя въ Богѣ, суть общія сущности вещей, которая содержится въ самой божественной субстанціи,—по Берклио-

идеи суть сами объективно существующія вещи и суть произведение или феноменъ божественной воли и разума.

**Шотландская школа.**—Тогда какъ эмпиризмъ въ томъ его видѣ, какъ онъ выразился главнымъ образомъ въ учениіи Локка, нашелъ себѣ противника въ лицѣ Берклия,—тѣ одностороннія ученія, какія выведены были изъ началь эмпиризма Юномъ и Берклиемъ, вызвали противодѣйствіе себѣ со стороны шотландскихъ философовъ, основавшихъ то направлѣніе въ философії, которое извѣстно подъ именемъ „философіи здраваго (или общаго) смысла“. Во главѣ этихъ философовъ стоитъ Томасъ Ридъ (родился въ 1710 году, былъ профессоромъ сначала въ Эбердинской королевской коллегіи, а потомъ въ Глазговскомъ университѣтѣ, умеръ 1796 г.). Изъ послѣдователей направлѣнія, проложеннаго Ридомъ, болѣе замѣчательны: Дюгальдъ Стюартъ (род. въ 1753 г., былъ профессоромъ нравственной философії въ Эдинбургѣ, умеръ 1828 г.) и въ позднѣйшее время Гамильтонъ (род. 1788 г., былъ профессоромъ сначала исторіи, а потомъ логики и метафизики въ Эдинбургѣ, умеръ 1856 г.).

**Главные положенія философіи здраваго смысла.**—Такія явно одностороннія ученія, какъ скептицизмъ Юма и имматеріализмъ (т. е. ученіе, отрицающее существованіе всего матеріального) Берклия, были лишь послѣдовательнымъ развитіемъ того основнаго положенія эмпиризма (Локка), что наша душа первоначально является безсодержательной и все свое содержаніе приобрѣтаетъ только путемъ опыта,—изъ виѣшняго и внутренняго воспріятія. Если же это положеніе эмпиризма ведеть къ такимъ слѣдствіямъ, принятию которыхъ прямо противится здравый человѣческій смыслъ, то, очевидно, оно должно быть ложно,—значить не все содержащееся въ человѣческомъ духѣ можетъ быть выведено изъ опыта; таково первое положеніе, къ которому приходитъ философія здраваго смысла. И именно, по учению Рида и его послѣдователей, то, что мы называемъ здравымъ смысломъ человѣческимъ, содержать въ себѣ нечто такое, чего нельзя ставить въ зависимость отъ опыта, но что должно быть признано первоначальнымъ въ человѣческомъ духѣ, вытекающимъ изъ самой природы познающей дѣятельности разума. Человѣческому разуму на всѣхъ ступеняхъ его развитія, какъ онъ проявляется и у грубаго нѣвѣжды, и у глубочайша-

то мыслителя, присущи нѣкоторыя такія сужденія, которыя обладаютъ принудительною самоочевидностію, исключающею всякую возможность сомнѣнія; такія сужденія Ридъ называетъ аксіомами, первыми началами, самоочевидными истинами, началами здраваго человѣческаго разсудка. Путемъ анализа эти начала могутъ быть открыты во всякомъ отдѣльномъ случаѣ познанія, но сами не могутъ быть выведены ни изъ какихъ другихъ истинъ и всего менѣе могутъ быть выведены изъ опыта, потому что они служатъ условіями самого опыта; очевидно, эти начала должны считаться послѣдними основаніями знанія. Открыть эти начала и на нихъ обосновать все наше познаніе—вотъ, по мнѣнію Рида, истинная задача здравой философіи.

Такъ какъ истины, входящія въ составъ человѣческихъ знаній, бываютъ двухъ родовъ: истины случайныя, т. е. случайно приобрѣтаемыя и высказываемыя, и истины необходимыя, т. е. научно обосновываемыя, то изъ анализа этихъ двухъ родовъ истинъ открываются и два рода началъ или принциповъ доказательства знанія: начала истинъ случайныхъ и начала истинъ необходимыхъ. Для истинъ случайныхъ Ридъ находитъ 12 началъ; къ нимъ относятся, напримѣръ: убѣжденіе, что фактъ мышленія ручается за достовѣрность существованія мыслящаго субъекта,—убѣжденіе, что наши ощущенія указываютъ на дѣйствительно существующіе вънѣшніе объекты,—убѣжденіе, что другія намъ подобныя существа суть созданія живаго и разумнаго и т. п. Для необходимыхъ истинъ, которыя соответственно различнымъ наукамъ раздѣляются на математическія, грамматическія, логическія, эстетическія, этическія и метафизическія, также есть особыя начала, къ которымъ Ридъ относить математическія и логическія аксіомы, положеніе, что всякое дѣйствие должно иметь свою причину, убѣжденіе въ существованіи закона цѣлесообразности и др. Кромѣ этихъ теоретическихъ началъ душѣ нашей присущи и нѣкоторыя первоначальные практическія основоположенія, къ которымъ относится, напримѣръ, то, что каждый отвѣчаетъ только за то, что находится въ его власти.

Устанавливая какъ фактъ первоначальное содержаніе здраваго человѣческаго разума, открывая присущія ему всеобщія начала познанія, Ридъ и его послѣдователи находятъ въ этомъ

опору и оружіе противъ всякихъ крайнихъ философскихъ на-  
правлений и ученій. Прежде всего, опираясь на начала здра-  
ваго смысла, Ридъ и его послѣдователи устраниютъ основное  
положеніе эмпирізма (Локка), что душа первоначально есть  
*tabula rasa*,—они доказываютъ существованіе знаній незави-  
сящихъ отъ опыта; затѣмъ, противъ имматеріализма Берклей  
они доказываютъ бытіе чувственного міра, противъ скептицизма  
Юма—познаваемость предметовъ сверхчувственныхъ (человѣче-  
скаго духа, Бога). Бытіе чувственного міра доказывается, по  
Риду, тѣмъ, что всякое ощущеніе сопровождается непосред-  
ственнымъ „внушеніемъ“ относительно существованія въ насъ  
предметовъ, къ которымъ мы относимъ ощущенія, какъ качества,  
такъ что чувства, по Риду, имѣютъ двойное назначеніе: они до-  
ставляютъ намъ различныя ощущенія и въ тоже время поселяютъ  
непреодолимую вѣру въ существованіе ощущаемыхъ предметовъ.  
Какъ внѣшнія ощущенія сопровождаются непреодолимымъ убѣ-  
жденіемъ въ существованіи внѣшихъ вещей, такъ всѣ, безъ  
исключенія, явленія нашего сознанія сопровождаются неустра-  
нимымъ „внушеніемъ“ относительно существованія нашего соб-  
ственнаго духа—какъ основы этихъ явленій, вслѣдствіе чего бытіе  
нашего собственного духа представляется намъ еще болѣе  
несомнѣннымъ, чѣмъ бытіе внѣшихъ вещей. Наконецъ, бытіе  
Бога также является такой истиной, которая совершенно оче-  
видна для человѣческаго здраваго разума, потому что безъ при-  
знанія этой истины не могутъ быть объяснены ни происхож-  
деніе всего существующаго, ни порядокъ и цѣлесообразность  
міра, ни нравственная жизнь человѣчества.

### *Переходъ эмпирізма въ сенсуализмъ и матеріализмъ во Франції.*

Возникшій въ Англіи эмпирізмъ, перенесенный въ XVIII в.  
во Францію, нашелъ здѣсь самую благопріятную почву для того,  
чтобы дойти здѣсь до самыхъ крайнихъ предѣловъ своего разви-  
тія. Такъ, выходя изъ началъ эмпирізма, Кондильянъ кладетъ  
основаніе крайнему сенсуализму, а изъ сенсуализма выходитъ  
матеріализмъ, во второй половинѣ XVIII в. сдѣлавшійся гос-  
подствующимъ направлениемъ французскаго просвѣщенія и свое  
главное выраженіе нашедшій въ ученіи *энциклопедистовъ*.

**Кондильякъ.**—Бонно де Кондильякъ родился въ Гренобль 1715 г. Родившись въ бѣдной семье, онъ посвятилъ себя духовной профессіи и достигъ званія аббата. Своими сочиненіями онъ пріобрѣлъ впослѣдствіи такую извѣстность, что сдѣланъ былъ членомъ французской академіи. Умеръ въ 1780 г.<sup>1)</sup>. Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ Кондильякъ почти во всѣмъ слѣдовалъ Локку, но потомъ онъ пошелъ дальше него, преобразовавъ Локковъ эмиризмъ въ чистый сенсуализмъ. Дальній-шій шагъ, который сдѣлалъ Кондильякъ, состоялъ въ томъ, что два источника опыта познанія, какіе признавалъ Локкъ, и именно ощущеніе и рефлексію, онъ свелъ къ одному источнику—къ ощущенію. По Кондильяку, ощущеніе есть единственный источникъ, изъ которого пріобрѣтается все содержаніе нашей духовной жизни,—изъ которого происходятъ не только всѣ наши познанія, но всѣ вообще отправленія и способности души; всѣ вообще психические процессы должны быть разсматриваются какъ только видоизмѣненные и преобразованные внѣшнія ощущенія. Отсюда главная задача философіи Кандильяка заключается въ томъ, чтобы вывести и объяснить различныя психическія отправленія изъ этого единственного источника—изъ ощущеній. Происхожденіе различныхъ умственныхъ процессовъ и способностей Кондильякъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Когда возбуждается какое-нибудь чувство и это возбужденіе сопровождается сознаніемъ, то получается простое **ощущеніе**. Когда въ одно и тоже время появляется множество ощущеній одинаковой или почти одинаковой силы, то въ это время душа является совершенно бездѣятельной,—разнообразіе впечатлѣній препятствуетъ какой бы то ни было работѣ ума. Но если дѣйствуетъ только какое-нибудь одно ощущеніе, а другія совсѣмъ бездѣйствуютъ, или же бываютъ слабы, то душа возбуждается этимъ однѣмъ ощущеніемъ и оно такимъ образомъ становится **вниманіемъ**, такъ что вниманіе не есть какая-либо новая душевная дѣятельность, а есть не болѣе какъ ощущеніе, получившее въ сознаніи перевѣсь надъ другими. Если послѣ одного ощущенія явится другое и это другое ощущеніе превзойдетъ первое своею силою, то оно въ свою очередь так-

<sup>1)</sup> Болѣе важныя сочиненія Кондильяка суть: Трактатъ объ ощущеніяхъ, Трактатъ о животныхъ, Логика.

же станетъ вниманіемъ. Но при этомъ первое ощущеніе не исчезаетъ совершенно, слѣды его остаются въ нашей душѣ. Вслѣдствіе этого наша внимательность можетъ относиться какъ къ испытываемымъ (настоящимъ) ощущеніямъ, такъ и къ испытаннымъ прежде (прошедшимъ), и если она относится къ чему - либо прошедшему, то она является какъ воспоминаніе или *память*; слѣдовательно, память есть опять только преобразованное ощущеніе. Если вниманіе раздѣляется между двумя ощущеніями, то возникаетъ *сравненіе* ихъ, ибо быть внимательнымъ къ двумъ идеямъ — то же самое, что сравнивать ихъ. Но сравнивая ихъ, мы не можемъ не замѣтить сходства или различія между ними, а это значитъ *судить*. Двойное сужденіе, т. е. одно заключенное въ другомъ, есть *умозанлюченіе*. Обращеніе вниманія на одинъ только какой нибудь признакъ предмета есть *абстракція*. Вниманіе, относящееся къ цѣлой ассоціаціи представленій, есть *воображеніе*. Такъ всѣ отправленія умственныхъ способностей для Кондильяка оказываются только преобразованіемъ ощущенія. Подобнымъ же образомъ Кондильякъ объясняетъ происхожденіе и другихъ способностей души — способностей чувствованій и желаній. Получая ощущенія, душа не остается безучастью къ нимъ, а возбуждается *чувствомъ* удовольствія или неудовольствія. Если душа воспоминаетъ о какомъ нибудь прошломъ ощущеніи удовольствія, то отсюда въ ней происходитъ *желаніе*. Когда известное какое-нибудь желаніе становится особенно живымъ и сильнымъ, то оно переходитъ въ  *страсть*. Если желаніе сопровождается сознаніемъ возможности и необходимости его удовлетворенія, то оно превращается въ *волю*. Такъ, по мнѣнію Кондильяка, ощущеніе является единственнымъ основаніемъ всѣхъ дѣятельностей въ области практической.

Такимъ образомъ разумъ и воля человѣка, по Кондильяку, есть только преобразованная чувственность; наше я есть только совокупность ощущеній, переживаемыхъ нами и вызываемыхъ нашею памятью. Но Кондильякъ не былъ материалистомъ; онъ не допускалъ, чтобы матерія могла ощущать, и признавалъ нематеріальную душу. Однако материалистический выводъ легко вытекалъ изъ философіи Кондильяка и этотъ выводъ скоро и сдѣланъ былъ энциклопедистами.

**Энциклопедисты.** — *Общий характер французской философии XVIII вѣка.* — Въ теченіе XVIII вѣка состояніе политической и общественной жизни во Франціи было таково, что оно какъ нельзя болѣе способствовало развитію здѣсь всякихъ крайнихъ учений. Это было время, когда во Франціи царилъ какой-то общій беспорядокъ,—когда всякая власть, и государственная, и духовная, обратилась въ произволъ, тиранію, насилие, —когда, вместо уваженія къ закону и служенія идеалу, всюду господствовали только своекорыстіе, ложь и лицемѣріе, когда высшее, образованное и изящное общество было глубоко испорчено и преслѣдовало только одну цѣль жизни—наслажденіе, а низшее сословіе находилось въ жалкому, угнетенномъ состояніи. Такое положеніе дѣла, рано или поздно, не могло не вызвать протеста со стороны здраваго человѣческаго разума, и вотъ во Франціи явился цѣлый рядъ смѣлыхъ мыслителей-писателей, которые, при всемъ разногласіи между собою во многихъ частныхъ вопросахъ, все соединялись подъ одно знамя—общей борьбы противъ господствующаго порядка вещей. Съ Ѣдкой, безпощадной критикой они нападали на весь существующій строй жизни, на всѣ формы ея, на весь господствующія вѣрованія и воззрѣнія; становясь въ рѣшительную оппозицію противъ существующаго порядка вещей, они стремились указать новыя начала жизни, провести во всеобщее сознаніе новый образъ пониманія и рѣшенія коренныхъ жизненныхъ вопросовъ, и своимъ вліяніемъ произвели тотъ переворотъ въ образѣ возрѣній своей націи, который обыкновенно обозначается именемъ *вольномысленного французского просвѣщенія XVIII в.* Всѣ дѣятели и представители этого просвѣщенія,—всѣ такъ называемые французские философы этой эпохи, строго говоря, не могутъ быть названы философами въ собственномъ смыслѣ слова: ни самобытности и глубины воззрѣній, ни основательности и послѣдовательности изслѣдованія какихъ-либо вопросовъ мы у нихъ не находимъ; затрогивая самые существенные вопросы жизни, они мало углублялись въ нихъ, относились къ нимъ поверхностно, часто самые глубокіе вопросы рѣшали смѣло одной острумной, блестящей фразой. Но всѣ они были необыкновенно талантливые писатели, обладавшиѳ выдающимся даромъ общедоступнаго и блестящаго изложенія, благодаря чему

имѣли рѣшительное вліяніе на умы своего времени. Создавая общественное мнѣніе и управляя имъ, въ нравственномъ отношеніи они не стояли выше нравственного уровня своего общества; выросшіе въ испорченной нравственной атмосфѣрѣ своего вѣка, они сами платили дань вѣку. Одною изъ главныхъ отличительныхъ особенностей ихъ было то, что они преклонялись только предъ силой и требованіями разума, разумъ ставили выше всего и мало вникали въ могучую силу и живыя потребности человѣческаго сердца; ведя борьбу противъ всѣхъ предразсудковъ, противъ фальши и всѣхъ злоупотребленій своего времени, въ своей критикѣ и насмѣшкѣ они не щадили ничего священнаго, какъ скоро это, по ихъ взгляду, не могло оправдать своего существованія передъ судомъ разума; стремясь улучшить состояніе человѣческой жизни, они искали средства для этого во всемъ, но только не въ ученіи религіи и нравственности, которое, вслѣдствіе злоупотребленій тогдашняго католическаго духовенства, потеряло для нихъ всякое довѣріе,—и лучшій путь къ избавленію отъ господствующей порчи находили въ возвращеніи человѣчества къ „естественнѣй“ жизни,—къ жизни по законамъ и требованіямъ разума и естественной природы. На этой удобной почвѣ и не замедлили развиться самыя крайнія материалистическая ученія. Таковъ общій характеръ французской вольнодумной философіи XVIII в.—Всѣ главные представители этой философіи обыкновенно называются общимъ именемъ *энциклопедистовъ*. Такое название усвоено имъ потому, что они или принимали сотрудничество въ изданіи „Энциклопедіи“<sup>1)</sup>—обширнѣйшаго словаря, который по задачѣ своей долженъ былъ заключать въ себѣ итоги всѣхъ человѣческихъ знаній,—или хотя и не принимали прямого участія въ этомъ изданіи, но прямо примыкали къ тому материалистическому направлению, въ какомъ издавалась „Энциклопедія“. Какъ болѣе выдающіеся и болѣе вліятельные изъ энциклопедистовъ могутъ быть названы: *Вольтеръ, Дидро, Ля-Метри, Гольбахъ*.

*Вольтеръ* (это собственно литературное имя, а настоящее имя было François Marie Aiguet, род. 1694 г., ум. 1778 г.) былъ самымъ блестящимъ и самымъ вліятельнымъ дѣятелемъ эпохи

1) „Энциклопедія“ издавалась съ 1751 по 1772 гг. и состояла изъ 28 томовъ; позже къ этому прибавилось еще 7 томовъ дополнительныхъ.

французского просвѣщенія XVIII в. Будучи самымъ разностороннимъ писателемъ, собственно какъ мыслитель онъ былъ наименѣе самостоятельнымъ и наиболѣе поверхностнымъ изъ всѣхъ дѣятелей рассматриваемой эпохи. Но въ самой его поверхности, можно сказать, заключалась его сила. Эта поверхность дѣлала его, какъ писателя, наиболѣе доступнымъ для народной массы, а при этомъ его остроуміе, юдкая сатира, беззастѣнчивая смѣлость и откровенность при блестящей литературной формѣ — сообщали ему особенную силу увлекать умы. Въ своей литературной дѣятельности Вольтеръ преслѣдовалъ чисто практическую задачу, — этой задачей была борьба противъ того, что онъ признавалъ предразсудками, заблужденіями и злоупотребленіями въ современной ему государственной, общественной и церковной жизни. Во всемъ строѣ современной ему жизни онъ видѣлъ одни только злоупотребленія и несправедливости; во всей общественной нравственности находилъ только ложь и лицемѣріе; всѣ положительныя религіозныя вѣрованія онъ признавалъ только вреднымъ для жизни суевѣріемъ. Но Вольтеръ не былъ атеистомъ; напротивъ, атеизмъ онъ признавалъ совсѣмъ противорѣчущимъ требованіямъ здраваго разума. Признавая, что въ природѣ господствуетъ строгій механизмъ, Вольтеръ въ тоже время защищалъ то воззрѣніе, что самыи механизмы природы для своего объясненія необходимо требуетъ признанія высшей, разумной Причины. Въ вѣрѣ въ Бога, который награждаетъ и караетъ, Вольтеръ видѣлъ, притомъ, необходимую опору нравственного порядка; въ этомъ смыслѣ онъ говорить: „если бы Бога не было, его нужно было бы выдумать“. Вольтеръ твердо стоитъ и за вѣру въ бессмертіе души, сознавая высокое практическое значеніе этой истины, хотя при своемъ чисто рационалистическомъ воззрѣніи на Божество онъ не могъ и не берется ее доказать. Но самымъ мрачнымъ пятномъ въ дѣятельности Вольтера, какъ писателя является, его какая-то безразсудная вражда противъ христіянства, какъ и вообще противъ всякой положительнай религії. Не умѣя отличить истиннаго духа христіянства отъ остатковъ средневѣковыхъ заблужденій католической іерархіи, отожествляя христіянство съ католичествомъ, Вольтеръ считалъ христіянство опорой свѣтскаго и духовнаго деспотизма, источникомъ суевѣрія и нетерпимости, и потому на

борьбу противъ церковной католической вѣры смотрѣть какъ на свое жизненное призваніе.

*Дидро* (1713--1784) былъ основателемъ „Энциклопедіи“ (въ товариществѣ съ математикомъ д'Аламберомъ) и главнымъ редакторомъ этого труда. Воспитанный іезуитами, Дидро сначала вѣрилъ въ откровенную религию, потомъ перешелъ къ деизму и наконецъ пришелъ къ натуралистическому пантезму. По воззрѣнію Дидро, природа есть одинъ *живой* организмъ, представляющій въ себѣ вѣчный круговоротъ жизни: ничто въ немъ не возникаетъ и не умираетъ, но все только измѣняется; всѣ индивидуумы суть только части этого великаго, единаго цѣлаго,—ихъ рождение, жизнь и смерть есть только перемѣна формъ существованія. Въ основаніи всего существующаго лежитъ вѣчная матерія, состоящая изъ недѣлимыхъ частицъ или атомовъ. Существенное свойство всѣхъ материальныхъ частицъ есть *чувствительность*, которая есть не что иное, какъ особая форма движения; чувствительность бываетъ или скрытая, недѣятельная, или явная, дѣятельная,—первая свойственна неорганической матеріи, а вторая—органической природѣ. Поэтому между человѣкомъ и растеніемъ, какимъ нибудь мраморомъ и живымъ тѣломъ въ сущности нѣть различія, ибо матерія, которая движется, не различна отъ той, которая не движется, но имѣть движение въ себѣ самой.—Человѣкъ есть только высшее органическое существо, т. е. высшее проявленіе чувствительности. Чувствительность въ человѣкѣ переходитъ въ сознаніе и память, а обладая этими способностями, онъ можетъ связывать воспринятыя имъ впечатлѣнія, отрицать, утверждать, т. е. мыслить; следовательно въ человѣкѣ мыслить та же матерія. Словомъ, все міровоззрѣніе Дидро сводится къ тому, что „если поставить на мѣсто Бога матерію, способную чувствовать, такъ чтобы эта способность сначала была скрытою, а потомъ явною, то мы будемъ имѣть все, что произошло въ мірѣ—отъ камня до человѣка“.

*Ламетри* (по профессіи врачъ, 1709—1751) въ своемъ сочиненіи: „Человѣкъ-машина“ проводить тотъ взглядъ, что между человѣкомъ и животнымъ нѣть никакого специфического различія,—и животные и человѣкъ образованы изъ однихъ и тѣхъ же материальныхъ элементовъ, соединенныхъ по однимъ и тѣмъ же механическимъ законамъ; человѣкъ сравнительно съ живот-

ными есть только болѣе сложная и болѣе искусно устроенная машина. На основаніи фактovъ зависимости душевныхъ состояній отъ тѣла Ламетри доказываетъ, что нѣтъ души какъ особой сущности, отличной отъ тѣла, что душа—это пустое слово. Какъ скоро въ тѣло вложено малѣйшее начало движенія, то этого уже достаточно, чтобы живыя тѣла могли двигаться, чувствовать, мыслить, однимъ словомъ управлять собою и въ физическихъ и въ зависимыхъ отъ нихъ моральныхъ дѣйствіяхъ. Главная движущая причина въ тѣлѣ заключается въ головномъ мозгу, и въ немъ источникъ всѣхъ нашихъ чувствъ, нашихъ удовольствій, страстей, всѣхъ мыслей; ибо мозгъ также имѣетъ свои мускулы для того, чтобы мыслить, какъ ноги обладаютъ мускулами для того, чтобы ходить. Итакъ, говоритъ Ламетри, смѣло выведемъ то заключеніе, что человѣкъ есть машина и что во всемъ мірѣ есть только одна субстанція—матерія.

*Гольбахъ* (баронъ, по происхождению нѣмецъ, 1723—1789) въ своемъ сочиненіи: „Система природы“ даетъ цѣлое систематическое изложеніе природы вещества и человѣка на началахъ чистаго материализма. По воззрѣнію Гольбаха, все существующее сводится къ двумъ принципамъ: *матеріи* и *движенію*. Матерія состоитъ изъ атомовъ, качественно различныхъ и движущихся по внутреннимъ законамъ. Главнымъ изъ этихъ законовъ является стремленіе къ сохраненію своего бытія; вслѣдствіе этого стремленія каждое тѣло притягиваетъ все, что содѣйствуетъ ему, и отталкиваетъ то, что препятствуетъ ему. Въ области физического бытія эти три условия движения называются: косностію, притяженіемъ и отталкиваніемъ, а въ области моральныхъ проявленій: себѧлюбіемъ, любовію и ненавистію. Нравственный міръ есть только другая (скрытая или внутренняя) сторона физического; въ той и другой области все происходитъ и все изъясняется изъ различныхъ сочетаній матеріи вслѣдствіе ея движения; и здѣсь и тамъ царитъ одна и та же необходимая связь причинъ и слѣдствій. Человѣкъ составляетъ часть природы и его жизнь слагается также изъ различныхъ движений, которыхъ происходятъ или отъ причинъ, заключенныхъ въ немъ самомъ (каковы: кровь, нервы и т. д.), или отъ причинъ внѣшнихъ (каковы: воздухъ, пища и т. п.). Всѣ проявляемыя человѣкомъ способности и свойства зависятъ отъ чувствительности и суть

яя послѣдствія, а чувствительность есть только особый видъ движенія. Сила ощущенія, вѣроятно, подобна магнетизму и электричеству и связана съ нервами въ нашемъ мозгу. Вообще все ощущенія, мысли, поступки человѣка суть результатъ устройства его организма въ его взаимодѣйствіи съ впечатлѣніями вѣнчанаго міра; разрушается этотъ организмъ,—вмѣстѣ съ нимъ гаснетъ и личная жизнь. Поэтому человѣкъ заблуждается, когда воображаетъ, что обладаетъ бессмертной душой. Заблуждается онъ также, когда воображаетъ, что превыше міра существуетъ Божество,—ничто не существуетъ кромѣ матеріи и разнообразныхъ ея движеній.

### Новѣйшая философія.

Новѣйшая философія (третій періодъ философіи христіанскаго міра) начинается критической философіей Канта. Необходимой основой всякаго строго научнаго философствованія эта философія признала изслѣдованіе самыхъ условій происхожденія человѣческаго знанія и пришла къ тому результату, что въ знаніи нужно различать двѣ стороны: содержаніе, которое приобрѣтается путемъ пассивнаго усвоенія изъ опыта, и форму, которая составляетъ необходимую и данную прежде всякаго опыта (апріорную) принадлежность самой познавательной способности. Признавши, что содержаніе знанія, получаемое отвѣ—изъ опыта, вполнѣ подчиняется апріорнымъ и субъективнымъ формамъ познающаго разума, Кантъ долженъ былъ прийти отсюда къ тому выводу, что разумъ человѣческій не въ состояніи познать дѣйствительность (вещь) какъ она есть сама въ себѣ, но ограниченъ въ своемъ познаніи только міромъ явлений. Эти основныя положенія критической философіи Канта представляютъ собою тотъ фундаментъ, на которомъ закладываются всѣ разнообразныя постройки всего періода новѣйшей философіи. Всѣ главнѣйшія послѣдующія философскія системы вышли изъ этихъ оснований Кантовой философіи и направлялись главнымъ образомъ къ тому, чтобы переступить ту границу, какую эта философія положила для знанія, и дойти до познанія вещи въ себѣ самой. Въ основу разрѣшенія этой задачи полагаемы были: съ одной стороны — анализъ человѣче-

скаго познанія и съ другой стороны — факты виѣшиаго опыта. Въ своемъ философскомъ ученіи Кантъ соединилъ вмѣстъ и идеалистический элементъ, признавши априорное, субъективное происхожденіе формъ познанія, и элементъ реалистической (эмпирической), признавши данность содержанія познанія изъ опыта. Такъ какъ у Канта оба эти элемента не были приведены въ согласіе, свободное отъ противорѣчій, то послѣ Канта философскія ученія стали развиваться въ двухъ главныхъ направленахъ: одни изъ философовъ приняли чисто идеалистическое направленіе и въ своихъ изслѣдованіяхъ и построеніяхъ усвоили исключительно умозрительный методъ (философы идеалисты); другіе (какъ позитивисты и материалисты) приняли чисто реалистическое направленіе и усвоили исключительно опытный методъ. Были попытки примѣнить въ философскихъ изслѣдованіяхъ и опытъ и умозрѣніе въ ихъ соединеніи (какъ это мы видимъ у Гербарта, Шопентауэра, Гартмана и др.), при чьемъ или опытъ подчинялся умозрѣнію, или умозрѣніе опыта. Таковы общія черты новѣйшей философіи.

**Кантъ.**—Иммануиль Кантъ родился въ Кенигсбергѣ 1724 г. въ семье простого ремесленника. Отецъ Канта былъ человѣкъ испытанной честности и очень трудолюбивый, а мать была очень набожная женщина. Отъ отца Кантъ унаслѣдовалъ любовь къ труду и строгую нравственность, а отъ матери набожность. Научное образованіе Кантъ получилъ въ университѣтѣ своего родного города, гдѣ занимался преимущественно философией, математикой и физикой, а также богословіемъ. На раннее философское направленіе Канта оказала сильное вліяніе философія Вольфа, почему Кантъ въ первый періодъ своей философской дѣятельности заявилъ себя приверженцемъ Вольфіанского догматизма. По окончаніи университета Кантъ, вынужденный виѣшними обстоятельствами, иѣкоторое время занималъ място домашняго учителя. Послѣ девяти-лѣтней дѣятельности домашняго учителя онъ началъ дѣйствовать въ качествѣ университетскаго преподавателя и не оставлялъ этой дѣятельности до 1797 года, когда старческая слабость принудила его прекратить лекціи. Въ теченіе своей продолжительной профессорской дѣятельности Кантъ преподавалъ почти всѣ отрасли науки, какія въ Германіи входятъ въ составъ

философского факультета,—онъ читалъ лекціи въ разное время: по математикѣ и физикѣ, этикѣ и философской энциклопедії, по физической географіи, по естественному богословію и антропологіи, но большую часть времени по логикѣ и метафизикѣ. Вполнѣ самостоятельнымъ мыслителемъ, проложившимъ совершение новое направление въ философіи, Кантъ заявилъ себя своимъ сочиненіемъ: „Критика чистаго разума“, вышедшемъ въ первый разъ въ 1781 г. Скорь послѣ этого известность Канта, какъ новатора въ философії, сдѣлалась повсемѣстною; вся Германія огласилась панегириками въ честь новой философіи и почти каждая философская каѳедра въ университетахъ Германіи занята была послѣдователемъ Канта. Слава Канта была такъ велика, что почитатели его и любопытные предпринимали далекія путешествія единственно съ тѣмъ, чтобы видѣть и слышать „Кенигсбергскаго мудреца“. Университеты въ Галле, Эрлангенѣ и Іенѣ дѣлали Канту лестныя предложения принять тамъ профессуру; но онъ ни за что не рѣшался оставить Кенигсбергъ, который вполнѣ отвѣчалъ всѣмъ его желаніямъ; и вообще Кантъ никуда и никогда не выѣзжалъ изъ Кенигсбергской провинціи. Кантъ всю жизнь оставался глубоко убѣжденнымъ мыслителемъ, который съ полнымъ правомъ могъ сказать о себѣ: „никогда я не скажу чегонибудь, чего я не мыслю“. Безусловная любовь къ истинѣ, строгая добросовѣстность и справедливость, необыкновенная точность и аккуратность во всемъ и неослабная вѣрность долгу были выдающимися чертами его характера. Онъ умеръ отъ старческой слабости въ 1804 г., въ то время, когда ученіе его съ блескомъ царilo въ большей части нѣмецкихъ университетовъ.

Важнѣйшія сочиненія Канта, исчерпывающія всѣ главнѣйшіе пункты его критической философіи, суть: „Критика чистаго разума“, „Критика практическаго разума“, „Критика силы сужденія“ и „Религія въ предѣлахъ одного только разума“<sup>1)</sup>.

*Общій характеръ философіи Канта.*—Философія Канта по сво-

<sup>1)</sup> Пока Кантъ не выработалъ критического направления философіи, онъ, какъ замѣчено было, сначала стоялъ на почвѣ Вольфіанской догматической философіи, затѣмъ склонился къ эмиризму и скептицизму. Въ этотъ періодъ, предшествовавшій критицизму, Кантъ написалъ очень много сочиненій по самымъ разнообразнымъ отраслямъ знаній; наиболѣе выдающимися изъ нихъ являются: „Всеобщая естественная исторія и теорія неба“, „Грезы духовидца“.

ему общему характеру и направлению называется „критическимъ трансцендентальнымъ идеализмомъ“. Она называется „kritической“—потому, что Кантъ всякое философствование ставить въ зависимость отъ предварительного критического испытнія познавательныхъ и вообще духовныхъ силъ человѣка и философія его сама главнымъ образомъ хочетъ быть этимъ испытаніемъ. Она называется „трансцендентальнымъ идеализмомъ“ — потому, что имѣеть дѣло не столько съ самыми вещами, сколько съ отношеніемъ разума къ вещамъ, т. е. съ познаніемъ вещей, насколько познаніе ихъ возможно a priori. Кантъ называетъ вниканіе разума въ свое отношеніе къ вещамъ „трансцендентальнымъ созерцаніемъ“. Онъ отрицаєтъ возможность познанія, преступающаго за предѣлы всякаго опыта, но въ то же время признаетъ, что элементы, требующіеся для опытнаго знанія, a priori принадлежатъ душѣ, т. е. субъективны или „идеальны“.

*„Критика чистаго разума“.*—*Ученіе Канта о формахъ чувственнаго воззрѣнія—пространствѣ и времени, о матеріяхъ и идеяхъ.*—Въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи и границахъ нашего знанія, изслѣдуя „чистый“ теоретический разумъ, т. е. разумъ независимый отъ всякаго опыта. Основные положенія „Критики чистаго разума“ суть слѣдующія. Для познанія нужны матеріалъ и познающая дѣятельность; матеріалъ для познаніядается отвѣтъ—изъ опыта, а познающая дѣятельность приводить въ порядокъ, объединяетъ или синтезируетъ данный матеріалъ, для чего познающей субъектъ обладаетъ присущими ему прежде всякаго опыта различными формами синтеза. Единственный способъ, какимъ можетъ быть данъ матеріалъ для познанія, есть чувственное воззрѣніе или восприятіе,—оно есть необходимая исходная точка всякаго познанія. Но матеріалъ, получаемый въ чувственномъ восприятіи, уже самъ по себѣ имѣеть извѣстный опредѣленный видъ, и этотъ опредѣленный видъ могла дать ему сама наша воспринимающая способность, т. е. эта способность доставляетъ разсудку нужный матеріалъ не безъ нѣкоторыхъ прибавленій отъ себя,—она имѣеть свои собственные формы, которыя налагаетъ на данный отвѣтъ матеріалъ. Поэтому въ чувственномъ восприятіи нужно различать два элемента: *содержаніе*, данное отвѣтъ (элементъ апостеріорный), и *формы* восприятія, чрезъ которыя данное отвѣтъ

дѣлается предметомъ для нась или явленіемъ (элементъ априорный). Этихъ формъ воспріятія двѣ: *пространство*—форма воспріятія виѣшнихъ предметовъ и *время*—форма воспріятія собственной жизни души. Что эти формы (т. е. представлія пространства и времени) не заимствуются извнѣ, но составляютъ априорную принадлежность самой воспринимающей способности, это доказывается тѣмъ, что 1) онъ служить условіемъ самого опыта,—всякій опытъ, чтобы онъ могъ быть сдѣланъ, предполагаетъ всегда представлія пространства и времени какъ уже напередъ данныхыя: если я въ опытѣ воспринимаю что-либо какъ существующее *внѣ* меня, то это предполагаетъ пространство; если я воспринимаю что-либо *вмѣсть* или одно *послѣ* другого, то это предполагаетъ время. 2) Представлія пространства и времени всеобщи и необходимы,—мы никогда не можемъ отвлечься отъ нихъ; мы можемъ мысленно отбросить все, что наполняетъ пространство и время, но не можемъ уничтожить въ себѣ представлений о самомъ пространствѣ и самомъ времени. Необходимость и строгая (т. е. не „сравнительная“ только) всеобщность этихъ представлений суть, по Канту, вѣрные признаки ихъ не эмпирическаго происхожденія, ибо что заимствовано изъ опыта, то имѣть только сравнительную всеобщность. Итакъ, пространство и время суть априорныя и чисто субъективныя формы чувственнаго воззрѣнія.

Чувственное воззрѣніе, какъ сказано, есть необходимая исходная точка всякаго знанія, но оно не есть еще знаніе. Знаніе собственно состоять въ синтезѣ воспріятій, выражаемомъ въ сужденіяхъ, запечатлѣнныхъ характеромъ всеобщности и необходимости, а этотъ синтезъ есть дѣло самодѣятельности познающаго субъекта (и именно той его способности, которая называется разсудкомъ). Познающая дѣятельность по самому существу своему есть синтезирующая дѣятельность и основныя формы синтеза, выражаемыя въ различныхъ сужденіяхъ, суть основныя формы познающей дѣятельности. Этими основными формами познающей дѣятельности, т. е. формами синтеза, являются *категоріи*, какъ чистыя понятія разсудка. Всѣхъ категорій Кантъ насчитываетъ 12, сводя ихъ къ 4 группамъ. Категоріи эти суть слѣдующія: категоріи *количества*—единство, множество, всеобщность; категоріи *качества*—реальность (утверженіе),

отрицаніе, ограниченіе; категорії *отношенія*—субстанція и акциденція, причина и дѣйствіе, взаимодѣйствіе; категорії *модальности*—возможность, дѣйствительность и необходимость. Внѣ этихъ категорій ничто не можетъ быть познано, какъ внѣ формъ пространства и времени ничто не можетъ быть воспринято, и эта всеобщность и необходимость категорій есть вѣрный признакъ ихъ априорного происхожденія.

Изъ изложенного взгляда Канта на формы чувственного воззрѣння—пространство и время и на категоріи вытекаетъ слѣдующее общее заключеніе. Такъ какъ пространство и время суть чисто субъективныя формы воспріятія, а въ опытѣ мы воспринимаемъ все не иначе, какъ въ этихъ формахъ, то, слѣдовательно, мы воспринимаемъ все не такъ, какъ это существуетъ само по себѣ, а какъ это преобразуется нашимъ воспріятіемъ, налагающимъ на все свои собственныя формы,—мы воспринимаемъ не вещи—каковы они сами по себѣ, а только явленія<sup>1)</sup>. Такъ какъ, далѣе, наше познаніе состоитъ въ синтезѣ явленій, а этотъ синтезъ совершается по категоріямъ, которая опять суть не что иное, какъ только чисто субъективныя формы нашей мысли, то, слѣдовательно, мы познаемъ не то, что объективно (внѣ нашей мысли) существуетъ само по себѣ; вещи сами по себѣ не имѣютъ ни единства, ни множественности, вообще не имѣютъ того, что мы мыслимъ въ категоріяхъ,—мысля ихъ по своимъ категоріямъ, разумъ нашъ самъ предписываетъ чувственному міру свои законы. Что такое этотъ міръ самъ по себѣ, для насъ это остается совсѣмъ неизвѣстнымъ. Но при всемъ томъ только этотъ міръ, какъ подлежащій нашему опыту, есть область нашего познанія и нѣть знанія о сверхчувственномъ; познаніе сверхчувственного невозможно.

Правда, въ *идеяхъ* о Богѣ (какъ наиреальнѣйшемъ Существѣ и безусловномъ основаніи всего существующаго), о душѣ (какъ духовной субстанціи) и о мірѣ (какъ совокупности всѣхъ явленій) мы имѣемъ, повидимому, предметы знанія, лежащіе за предѣлами всякаго опыта. Но эти идеи ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны за представлениія о дѣйствительно существующихъ сверхчувственныхъ предметахъ; они имѣ-

<sup>1)</sup> Т. е. представлениія вещей, облекшихся въ формы нашего чувственного воспріятія.

ютъ такое же чисто формальное значение, какое имѣетъ и категоріи, только относится онѣ не къ разсудку, какъ способности сужденій, а къ разуму, какъ способности умозаключеній. Въ основаніи этой способности лежитъ законъ, требующій для всего условнаго мыслить цѣлостъ всѣхъ его условій, или—что то же—безусловное, какъ высшій принципъ, который завершаль бы единство знанія. Но хотя разумъ и необходимо требуетъ мыслить безусловное, это однако не значитъ, что мыслимое безусловное есть дѣйствительно существующій предметъ и что познаніе его возможно. Въ названныхъ трехъ идеяхъ (души, міра и Бога) требование безусловной цѣлости и единства знанія безъ всякаго права реализируется и принимаетъ видъ дѣйствительно существующихъ предметовъ; въ этомъ случаѣ нашъ разумъ совершенно обманчиво возводить на степень существующаго объекта то, что имѣеть значение только формального требованія. Все значение идей разума состоитъ единственно въ томъ, что онѣ, указывая идеальную и потому никогда вполнѣ не осуществимую цѣль познанія, тѣмъ самымъ заставляютъ насъ никогда не останавливаться на достигнутомъ уже познаніи, но идти въ своей познавательной дѣятельности все далѣе и далѣе; следовательно, все значение идей единствено только *регулятивное* или направительное. Поэтому вся попытки построить на этихъ идеяхъ научное знаніе всегда должны оказаться безплодными, и потому всѣ науки, пытавшіяся обратить эти идеи въ предметъ такого же знанія, до какого мы доходимъ относительно предметовъ опыта, всегда оказывались несостоятельными. Эти науки суть: рациональная психологія, рациональная космологія и рациональная теология, въ совокупности своей образующія такъ называемую метафизику. Рациональная психологія всегда приходила къ однимъ только парадоксамъ (т. е. къ выводамъ обманчивымъ,—такимъ, истинность которыхъ не можетъ быть доказана); рациональная космологія всегда вела только къ антиноміямъ (т. е. противорѣчащимъ положеніямъ); рациональная теология состояла въ попыткахъ доказать бытіе Божіе, но она только запутывалась въ однихъ ни къ чему не ведущихъ хитросплетеніяхъ. Итакъ метафизическое познаніе (т. е. познаніе, обращающееся къ сверхчувственному, къ сущности бытія) совсѣмъ невозможно.

Но Кантъ не былъ, подобно Юму, такимъ мыслителемъ, у котораго этотъ скептическій выводъ былъ бы послѣднимъ его словомъ; онъ не остановился, подобно Юму, на одномъ лишь ограниченніи познанія областю представленій данныхъ чрезъ опытъ, но указалъ важное восполненіе недостаточности теоретического познанія въ практическомъ проявленіи человѣческаго разума.

*„Критика практическаго разума“.—Главные положенія нравственной философіи Канта.*—Въ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ решаетъ вопросъ объ основаніяхъ нравственно-практической дѣятельности человѣка и выходитъ изъ того, что въ нашемъ разумѣ различаетъ, кромѣ способности теоретического познанія, еще способность посредствомъ представлений и познаній опредѣлять нашу волю къ такой или иной сознательной дѣятельности; эту способность Кантъ и называетъ „практическимъ разумомъ“. Кантъ признаетъ, что мотивы, опредѣляющіе нашу волю къ дѣятельности, суть прежде всего чувственные,—это суть: удовольствіе и неудовольствіе, влеченія, наклонности. Но эти мотивы не единственные; у человѣка есть нѣчто, что направляетъ его волю независимо отъ всякаго чувственного побужденія,—это есть присущій разумной природѣ человѣка *нравственный законъ*, на существованіе котораго указываетъ наше непосредственное нравственное сознаніе. Нравственный законъ имѣеть безусловно обязательную силу для нашей воли, его требованія безусловно категоричны; поэтому Кантъ называетъ его *категорическимъ императивомъ*, въ отличие отъ гипотетическихъ императивовъ, т. е. условныхъ и измѣнчивыхъ эмпирическихъ правилъ воли, которые имѣютъ значеніе только по отношенію къ извѣстнымъ частнымъ случаямъ, для частныхъ эмпирическихъ цѣлей. Какъ категорическое повелѣніе, нравственный законъ можетъ происходить только изъ чистаго разума (а не эмпирического, условнаго), онъ можетъ вытекать только изъ автономіи (самоуказженія) воли разумнаго существа. Воля разумнаго существа, подчиняясь нравственному закону, подчиняется ему не какъ вицѣнному для себя, а какъ такому закону, источникомъ котораго является она сама. Вследствіе этого нравственный законъ по своему дѣйствію существенно отличается отъ всякаго физического закона: физический законъ дѣйствуетъ принудительно, непреодолимо.

лимо; нравственный законъ не принуждаетъ, онъ только *обязываетъ*. Самымъ существованiemъ своимъ нравственный законъ прямо предполагаетъ *свободу* человѣческой воли; ибо существованiemъ этого закона воля обязана самой себѣ, онъ есть ея самоопределение, следовательно, основаніе его заключается въ свободѣ. Но имѣя свое основаніе въ свободѣ, этотъ законъ и своею цѣллю можетъ имѣть не что другое, какъ свободу же; вытекая изъ свободы, нравственный законъ и обращается къ той-же свободѣ, въ немъ свободная воля, такъ сказать, предписываетъ сама себѣ оставаться свободной, т. е., не смотря ни на какія препятствія, быть независимой отъ всякихъ чуждыхъ ей законовъ. Въ нравственномъ законѣ, такимъ образомъ, законодатель (свободная воля) и законъ совпадаютъ,—это и есть то, что Кантъ называетъ автономіей воли разумного существа. Если же нравственный законъ есть самоузданеніе самой воли, то о невозможности исполненія его не можетъ быть и рѣчи; этотъ законъ, очевидно, не имѣлъ бы никакого смысла, если бы мы не имѣли власти ему следовать: „мы можемъ, потому что мы должны“.—Чему же обязываетъ насъ этотъ законъ? Самъ по себѣ, какъ законъ, который проистекаетъ изъ чистаго разума, онъ не можетъ опредѣлять самаго содержанія для дѣятельности воли, онъ можетъ проявляться только какъ чисто формальное требованіе и, какъ формальный только законъ, можетъ проявлять свое дѣйствіе только по отношенію къ данному эмпирическому содержанію нашей практической дѣятельности, т. е. по отношенію къ эмпирическимъ правиламъ, руководящимъ нашою волею; въ этомъ случаѣ нравственный законъ, какъ имѣющій всеобщее и безусловное значеніе, можетъ проявляться какъ требованіе, чтобы изъ эмпирическихъ правиль воли были избираемы только такія, которыя могутъ быть отрѣшены отъ своей условной ограниченности и расширены до формы всеобщихъ законовъ разума. Отсюда требованіе нравственного закона Кантъ формулируетъ такимъ образомъ: „поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло вмѣстѣ имѣть значеніе принципа всеобщаго законодательства“, иными словами: „поступай по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать, чтобы оно было закономъ природы“.—Единственнымъ побужденiemъ къ исполненію этого требованія нравственного закона должно быть только *уваженіе* къ послѣд-

нему (которое является у насъ какъ чувство *долга*), потому что только тогда, когда дѣятельность воли выходитъ единственно изъ этого побужденія, воля бываетъ истинно свободной и ея дѣятельность потому является истинно нравственной; когда дѣйствія воли бываютъ согласны съ нравственнымъ закономъ, но опредѣляются чувственными побужденіями, т. е. совершаются *не единственно ради самого закона*, то они бываютъ только *законными* (легальными), но не нравственными. Высочайшая цѣль, къ которой въ концѣ всего должна направляться вся нравственная жизнь человѣка, есть *высшее благо*, подъ которымъ нужно разумѣть сумму всего того, чего человѣкъ долженъ достигать и къ чему онъ долженъ стремиться. Какъ существо нравственное, въ силу присущаго ему нравственнаго закона, человѣкъ долженъ достигать высшаго возможнаго для него нравственнаго совершенства (добродѣтели); но человѣкъ не нравственное только существо, а и чувственное, и какъ чувственное существо онъ ищетъ еще соответственаго степени его добродѣтели счастія; высшее благо, очевидно, нужно представлять какъ соединеніе высшей добродѣтели съ высшимъ благополучiemъ. Но этого соединенія добродѣтели съ счастіемъ въ этой жизни мы не находимъ: далеко не всегда здѣсь добродѣтель наслаждается счастіемъ и счастіе выпадаетъ на долю добродѣтельныхъ. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только тѣмъ, что человѣкъ долженъ смотрѣть на себя, какъ на гражданина *сверхчувственного міра*, въ которомъ добродѣтель и счастіе дѣйствительно должны быть приведены въ гармоническое соединеніе другъ съ другомъ; бытіе сверхчувственнаго міра является, такимъ образомъ, необходимымъ требованіемъ (постулатомъ) практическаго разума. Въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ высшее благо можетъ быть осуществлено только при слѣдующихъ условіяхъ: 1) если *душа безсмертна* и 2) если *существуетъ Богъ*. Въ понятіе высшаго блага входить, во 1-хъ, высочайшая добродѣтель, но послѣдняя не можетъ быть достигнута въ предѣлахъ земной жизни; высочайшая добродѣтель предполагаетъ безконечное усовершенствованіе, а это предполагаетъ безконечное продолженіе личнаго существованія, т. е. безсмертіе души; итакъ, если человѣкъ долженъ достигать высочайшей добродѣтели, то душа его должна быть безсмертна,— это необходимое требованіе практическаго разума. Во 2-хъ, въ

понятіе высшаго блага входитъ соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ; это соотвѣтствіе предполагаетъ гармонію между нравственнымъ міромъ и физическимъ, и такъ какъ установить эту гармонію самъ человѣкъ не можетъ (потому что онъ не можетъ подчинить себѣ законы и явленія физического міра), а это возможно только для всемогущаго Существа—Бога, то, слѣдовательно, и необходимо признать существованіе Его,—это опять есть неизбѣжное требованіе практическаго разума.—Такимъ образомъ, всѣ тѣ истины, которыя, по Канту, не могутъ быть доказаны теоретическимъ разумомъ, являются для него неустранимыми требованіями практическаго разума.

*„Критика силы сужденія“*.—Подъ силой сужденія Кантъ разумѣеть способность мыслить частное содержащимся въ общемъ,—это та способность, посредствомъ которой все эмпирическое разнообразіе природы мы относимъ къ одному сверхчувственному принципу, который заключаетъ въ себѣ основаніе для единства въ этомъ разнообразіи. Такимъ принципомъ служить идея *цѣли*, ибо цѣль есть не что иное, какъ понятіе объекта, которое опредѣляетъ, каковъ долженъ быть этотъ объектъ, и потому заключаетъ въ себѣ и самое основаніе дѣйствительности этого объекта. Полное согласіе объекта съ его основаніемъ или цѣллю есть его цѣлесообразность, поэтому предметъ способности сужденія есть понятіе *цѣлесообразности*. Цѣлесообразность, которой мы ищемъ въ природѣ посредствомъ способности сужденія, представляется намъ въ двоякомъ видѣ—или субъективно, или объективно. Субъективная цѣлесообразность есть та, которая дается намъ непосредственно при созерцаніи предмета—въ томъ чувствѣ удовольствія, которое возбуждаетъ въ насъ созерцаемый предметъ и которое, происходя только отъ гармонического соотношенія между формою предмета и нашей способностью созерцанія, само по себѣ, прежде всякаго изученія предмета, показываетъ намъ, что онъ соотвѣтствуетъ тому, чѣмъ долженъ быть; сила сужденія, имѣющая дѣло съ субъективной цѣлесообразностію, есть *естетическая*,—объектъ ея есть „прекрасное“ и „высокое“. Объективная цѣлесообразность есть та, о которой мы судимъ, сравнивая данный предметъ съ напередъ составленнымъ понятіемъ о немъ, и состоять въ соотвѣтствіи предмета съ этимъ понятіемъ; сила сужденія, имѣющая дѣло съ объективной цѣлесообразностью, есть

*телеологическая*, — объектъ ея есть „цѣлесообразность“ въ тѣсномъ смыслѣ слова. Общій результатъ, къ которому Кантъ приходитъ въ своей критикѣ способности сужденія—эстетической иteleологии—тотъ, что хотя мы и необходимо судимъ о вещахъ, съ одной стороны, съ точки зренія ихъ красоты и, съ другой стороны, съ точки зренія цѣлесообразности, но ни красота, ни цѣлесообразность не присущи вещамъ самимъ по себѣ. Основаніемъ для нашихъ сужденій о прекрасномъ служитъ чувство удовольствія, возбуждаемое созерцаніемъ тѣхъ или другихъ предметовъ, и такъ какъ эстетическое чувство удовольствія имѣетъ не эгоистической, корыстный характеръ, а общечеловѣческое значеніе (прекрасное нравится всѣмъ, независимо отъ всякаго интереса и по необходимости), то и эстетическія сужденія высказываются съ притязаніемъ на ихъ общегодное значеніе, а это значитъ, что они должны имѣть основаніе, данное a priori и лежащее въ самомъ разумѣ. Какъ не заключающія эгоистического элемента и, напротивъ, какъ имѣющія свойство полнаго безкорыстія и вмѣстѣ съ тѣмъ притязаніе на всеобщее одобреніе, эстетическія сужденія аналогичны съ нравственными сужденіями, и самый высшій взглядъ на прекрасное, по Канту, долженъ состоять въ томъ, чтобы считать его символомъ нравственного добра.—Точно также и въ нашихъ teleologическихъ сужденіяхъ, приписывая произведеніямъ природы (главнымъ образомъ органическимъ продуктамъ ея) цѣлесообразность, мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ, даннымъ a priori, имѣющимъ значеніе только регулятивнаго принципа для обсужденія явлений природы, для цѣльности познанія о ней. Но хотя необходимость признавать въ природѣ цѣлесообразность существуетъ только въ нашемъ разумѣ, эта необходимость тѣмъ не менѣе имѣть то важное значеніе, что даетъ опору для убѣжденія, что міръ какъ цѣлое не могъ имѣть случайное происхожденіе, что бытіе міра указываетъ на бытіе высшаго правящаго міромъ разумнаго Существа.

*„Религія въ предѣлахъ одного только разума“.* — Въ этомъ сочиненіи излагается философское учение Канта о религії. Основная идея этого ученія есть сведеніе религіи на нравственность. Религія и нравственность могутъ находиться вообще въ двоякомъ отношеніи одна къ другой: или нравственность можетъ основываться на религії, или религія на нравственности.

Но въ первомъ случаѣ мотивами нравственныхъ дѣйствій были бы страхъ и надежда, следовательно, эти дѣйствія были бы не совсѣмъ безкорыстны,—иначе сказать, они не были бы чисто нравственными. Поэтому правильное отношеніе между религіей и нравственностью есть то, когда первая основывается на второй. Нравственность необходимо ведеть къ религіи, потому что высшее благо есть необходимый идеалъ нравственной дѣятельности, а этотъ идеалъ можетъ быть осуществленъ только Богомъ. Религія, по Канту, есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей за божественные заповѣди. Религія бываетъ или откровенная, или естественная. Она есть откровенная, когда человѣкъ въ исполненіи своихъ нравственныхъ обязанностей выходитъ изъ вѣрованія, что онѣ суть его долгъ—потому, что имѣютъ божественное происхожденіе; религія есть естественная, когда человѣкъ сначала узнаетъ, что на немъ лежать известные нравственные обязанности, и потомъ признаетъ ихъ за божественные заповѣди. Церковь есть нравственное общество, признающее надъ собою божественное законодательство. Устройство всякой церкви всегда идетъ отъ какой-нибудь исторической вѣры (или фактически данной—откровенной, или только имѣющей притязаніе на божественное происхожденіе); но церковь тѣмъ болѣе приближается въ своему совершенству, чѣмъ болѣе хранимая ею вѣра историческая переходитъ въ разумную вѣру.

*Значеніе Канта для новѣйшей философіи.*—Кантъ произвелъ великое обновленіе и оживленіе въ области философіи. Его учение является центромъ всего философскаго движенія въ новѣйшее время и тѣмъ общимъ корнемъ, изъ которого выростаютъ все разнообразныя направленія новѣйшей философіи. Изъ всего философскаго ученія Канта наиболѣе плодотворное вліяніе на движеніе философской мысли оказала, безспорно, его теорія познанія, которая окончательно разрушила догматизмъ прежней философіи (безъ всякой критики прямо признавшій достовѣрность нашихъ опытныхъ понятій) и была оригинальнѣйшей и самой остроумной попыткой примиренія односторонностей двухъ, господствовавшихъ до Канта, противоположныхъ направленій—идеализма и эмпирізма. Хотя эти направленія возникаютъ и послѣ Канта, но они появляются въ совершенно обновленномъ видѣ и именно подъ вліяніемъ идей Кантовой философіи. Въ

то же время и нравственная философія Канта, провозгласившая полную автономію человѣческаго разума, была также совершенно оригинальной нравственной доктриной, которая не могла не произвестъ своего сильнаго вліянія на послѣдующее движение философской мысли.

Тѣ смѣлые выводы, къ которымъ пришелъ Кантъ, конечно, не могли не вызвать и противодѣйствіе его философіи; но изъ прямыхъ противниковъ Канта въ исторіи философіи имѣетъ значеніе только одинъ *Якоби*. За этимъ исключеніемъ, всѣ главныѣ направленія новѣйшей философіи, можно сказать, представляютъ собою не что иное, какъ разнообразныя попытки, съ одной стороны, освободить философію Канта отъ нѣкоторыхъ противорѣчій и вообще недостатковъ, которые вкрадились въ нее, и съ другой стороны—наиболѣе послѣдовательно провести и развить тѣ результаты, къ которымъ она пришла. Самымъ прямымъ и естественнымъ результатомъ Кантовой философіи является учение *Фихте*, положившее начало *идеалистическому* направлению новѣйшей философіи. Ученіе *Гербарта*, основавшаго другое главнѣйшее направленіе новѣйшей философіи—*реалистическое*—также стоитъ въ прямой генетической связи съ философіей Канта. Изъ крайностей идеалистического направлена и не безъ вліянія со стороны реализма Гербарта возникаетъ затѣмъ направление *матеріалистическое*. Новыми формами выраженія реализма, выработавшимися опять подъ прямымъ вліяніемъ Кантовой философіи, являются *позитивизмъ* и *новокантіанізмъ* (или релятивизмъ). Наконецъ, какъ противодѣйствіе крайностямъ матеріализма и въ тоже время идеализма развивается современная *теистическая* философія.

### *Противодѣйствіе Кантовой философіи.*

**Якоби**.—Фридрихъ Генрихъ Якоби род. въ 1743 г. въ Дюссельдорфѣ, а образованіе получилъ въ Женевѣ; онъ былъ купцомъ, чиновникомъ и не былъ философомъ-специалистомъ, но обладалъ значительнымъ философскимъ талантомъ и превосходнымъ даромъ изложенія; умеръ въ должности президента Мюнхенской Академіи въ 1819 г.—Недовольный результатами, къ которымъ пришелъ въ своей философіи Кантъ, Якоби выступилъ самыи рѣшительнымъ противникомъ его и противопоставилъ его крити-

цизму філософію вѣры или непосредственного чувства<sup>1</sup>). Кантъ призналъ за высшими идеями разума (идеей Бога, бессмертія души) только лишь практическій интересъ, какъ за постулятами практическаго разума; но какъ только практическія предположенія, онѣ, очевидно, не имѣютъ твердой достовѣрности и подвержены сомнѣнію. Разсудочному-демонстративному познанію, т. е. основывающемуся на доказательствахъ, онѣ, по мнѣнію Якоби, во всякомъ случаѣ не доступны; ибо доказывающій разсудокъ можетъ двигаться только отъ условнаго къ условному, а не къ безусловному и первоначальному, и если бы мы стали доказывать безусловное и первоначальное, то тѣмъ самимъ поставили бы это въ кругъ вещей условленныхъ и производныхъ. Но если высшія и основныя истины не могутъ быть доказаны путемъ демонстративнымъ, то это еще не значитъ, что онѣ вообще не доступны для познанія. Мы обладаемъ другимъ органомъ познанія ихъ, и этимъ органомъ, по мнѣнію Якоби, служить вѣра или непосредственное убѣжденіе въ нихъ (этотъ высший органъ познанія Якоби называетъ иногда разумомъ, также внутреннимъ или духовнымъ чувствомъ). На вѣрѣ въ концѣ всего основывается всякое наше познаніе,— какъ предметовъ опытныхъ, такъ и сверхъопытныхъ. Эта вѣра основаніемъ своимъ имѣть непосредственное свидѣтельство самого нашего духа. „Въ насъ, говоритъ Якоби, живетъ духъ непосредственно отъ Бога, составляющій самое отличительное существо человѣка. Какъ этотъ духъ присущъ человѣку въ его высшемъ, глубочайшемъ сознаніи, такъ податель этого духа—самъ Богъ присущъ человѣку черезъ сердце, подобно тому какъ природа присуща ему черезъ вѣнчшее чувство. Никакой чувственныи предметъ не можетъ представляться духу такъ разително, какъ абсолютные предметы, а именно—истинное, добroe, прекрасное и возвышенное... Мы въ правѣ отважиться на смѣлое слово, что мы вѣrimъ въ Бога потому, что мы Его зrimъ, хотя Его и нельзя видѣть глазами нашего тѣла“. Такъ какъ опору для признанія сверхчувственнаго Якоби находилъ виѣ филосо-

<sup>1</sup>) Якоби не изложилъ своего ученія въ одной связной системѣ, но излагалъ свои взгляды въ различныхъ сочиненіяхъ, писанныхъ по разнымъ случаямъ; важнейшія изъ нихъ: „Письма къ Моисею Мендельсону“, „Юмъ о вѣрѣ“ и трактать „О божеств. предметахъ“.

фії,—въ непосредственномъ чувствѣ, то онъ совершенно вѣрно называлъ свою философию „Нефилософіею, сущность которой заключается въ незнаніи“.

### *Идеалистическая философія.*

Изъ философи Канта непосредственно развивается идеалистическое направление новѣйшей философи. Въ послѣднемъ выводѣ „Критики чистаго разума“ Кантъ, какъ мы видѣли, призналъ непознаваемость вещей самихъ въ себѣ. Но онъ не былъ настолько послѣдователенъ, чтобы отвергнуть и всякое участіе этихъ вещей въ процессѣ нашего познанія: содержаніе знанія, по Канту, должно быть дано отвѣтъ—чрезъ дѣйствіе вещей на нашу душу. Кантъ свелъ содержаніе нашего знанія къ этому источнику—на томъ основаніи, что безъ дѣйствія вещей на нашу душу необъяснимо было бы ощущеніе, какъ пассивное состояніе души: ощущеніе, какъ дѣйствіе, предполагаетъ причину. Но тутъ Кантъ и допустилъ непослѣдовательность: законъ причины и дѣйствія есть одна изъ основныхъ формъ синтеза нашей познавательной дѣятельности, имѣющая чисто субъективное значеніе, и Кантъ совсѣмъ не по праву распространилъ значеніе этого закона на вещи, какъ онъ существуютъ сами въ себѣ, въ нашемъ духѣ, признавъ существованіе ихъ и дѣйствіе ихъ на нашу душу. Эта непослѣдовательность въ выводахъ Кантовой философи вызвала попытки возсоздать всю систему человѣческаго знанія единственно изъ того, что присуще только субъекту,—изъ однихъ только данныхъ сознанія, и устранить въ процессѣ познанія всякое участіе вещи, существующей въ нашемъ духѣ.. Такого рода попытки и принадлежатъ новѣйшей идеалистической философи, основателемъ которой былъ *Фихте*; дальнѣйшее развитіе этой философи принадлежитъ *Шеллингу* и *Гегелю*. Фихте былъ основателемъ *субъективнаго* идеализма, Шеллингъ —*объективнаго*, а Гегель основалъ *абсолютный* идеализмъ.

#### а) *субъективный идеализмъ.*

*Фихте*. Йоганнъ Готтлибъ Фихте род. въ Рамменау (въ Верхней Лужаціи) въ 1762 году. Сначала онъ готовился къ званію пастора и 18 лѣтъ поступилъ въ Іенскій университетъ для изученія теологии, но занимался здѣсь преимущественно филосо-

фіей. Окончивъ университетъ, Фихте нѣкоторое время занималъ мѣсто домашняго наставника въ одномъ семействѣ въ Швейцаріи. Затѣмъ онъ переселился въ Лейпцигъ, гдѣ занимался преподаваніемъ частныхъ уроковъ и гдѣ познакомился съ сочиненіями Канта. Философія Канта, по словамъ самого Фихте, произвела полный переворотъ въ его умѣ—и главнымъ образомъ этическою своею частію. Послѣ нѣкоторыхъ попытокъ устроиться болѣе прочнымъ образомъ, Фихте отправился въ Кенигсбергъ—къ Канту и вмѣсто рекомендательного письма представилъ ему рукопись своего сочиненія: „Критика всякаго откровенія“. Кантъ сразу оцѣнилъ выдающійся философскій талантъ Фихте. „Критика“ вскорѣ появилась въ печати безъ имени автора и встрѣчена была громкими одобреніями, частію впрочемъ потому, что ошибочно была принята за произведеніе Канта. Когда открыто было имя автора, то Фихте получилъ предложеніе занять въ Іенскомъ университете каѳедру философіи (въ 1793 г.). Но въ 1799 г. Фихте, вслѣдствіе одного направленнаго противъ него обвиненія въ атеизмѣ, долженъ былъ выйти въ отставку. Послѣ болѣе или менѣе кочевой жизни, въ 1805 г. онъ получилъ должность профессора въ Эрлангенѣ, а затѣмъ въ Берлинѣ. Когда началась война Германіи за освобожденіе (въ 1813 г.), Фихте сталъ въ ряды волонтеровъ, и черезъ годъ (въ 1814 г.) умеръ, заразившись нервной лихорадкой. Фихте всю жизнь оставался человѣкомъ съ великой и твердой душой, рѣзко и ярко выдѣлявшимся изъ среды современнаго общества.

Философская дѣятельность Фихте представляетъ два различныхъ периода—іенскій и берлинскій; изъ нихъ въ исторіи философіи имѣть значеніе одинъ первый периодъ. Главнѣйшія сочиненія Фихте этого периода суть: „Основанія всего научно-ученія“, „Основанія естественнаго права“, „Система нравственнаго ученія по принципамъ наукоученія“.

**Ученіе Фихте о я и не—я.**—Кантъ различалъ въ познаніи формы его, которыя онъ призналъ *субъективными* элементомъ, и матеріаль, который онъ признавалъ *объективнымъ* элементомъ. Но если субъективное есть то, что существуетъ только въ нашемъ сознанії, то и объективное не есть ли то, что только лишь *полагается нашимъ сознаніемъ* какъ существующее виѣ его, но на самомъ дѣлѣ не существуетъ незасимо отъ него?

Нельзя ли и все, что мы признаемъ за объективное, вывести изъ того же начала—изъ сознанія? Таковъ основной вопросъ, изъ котораго выходитъ философія Фихте. Фихте не соглашается съ Кантомъ, что материалъ познанія получается черезъ воздействиѣ вещей самихъ въ себѣ на сознающій субъектъ, и выводить какъ формы познанія, такъ и материалъ его изъ дѣятельности самосознанія или самосознающаго *я*. Самосознаніе состоитъ въ томъ, что *я* является и субъектомъ и вмѣстѣ объектомъ, что оно противополагаетъ себѣ, какъ сознающему субъекту, себя же, какъ сознаваемый объектъ,—безъ этой противоположности невозможно было бы и самое сознаніе. Утверждая самого себя какъ субъектъ, *я* отличаетъ себя отъ объекта, который не есть *я*, или есть *не—я*; утверждая себя, *я* такимъ образомъ утверждаетъ или производить *не—я*, производить свою противоположность,—міръ объективный. Самосознающее *я*, противополагая себя самому себѣ, какъ субъектъ и объектъ, такимъ образомъ становится началомъ двухъ противоположныхъ міровъ—субъективного и объективного. Это самосознающее *я*, какъ такое начало, не есть какое нибудь индивидуальное человѣческое сознаніе, но есть абсолютное всеобщее *я*. Когда оно производить *не—я* (внѣшній міръ), то оно уступаетъ ему часть своей реальности и тѣмъ самымъ ограничиваетъ себя или отрицаеть, потому что перестаетъ быть *я* и превращается въ *не—я*. Такимъ образомъ въ самомъ *я* возникаетъ противорѣчіе, ибо оно является и субъектомъ и объектомъ, и *я*, и *не—я*. Какъ возможно, чтобы въ одномъ *я* соединены были и *я* и *не—я*? Эта возможность открывается изъ того, что произшедшее изъ *я* *не—я* въ сущности есть само себя ограничивающее *я*, вслѣдствіе чего *я* и *не—я* являются ограниченными, такъ что *я* частію есть *не—я* и *не—я* частію есть *я*; *не—я*, т. е. объективный міръ есть ограничение для *я*, но онъ существуетъ только въ силу дѣятельности资料的 *я*. Если же объективный міръ представляется нашему сознанію, какъ нечто данное, и полагается нашимъ сознаніемъ, какъ существующее отдельно и независимо отъ него, то это объясняется тѣмъ, что актъ раздвоенія *я* на противоположность *я* и *не—я* происходитъ за предѣлами сознанія и служитъ именемъ условіемъ, при которомъ является и только можетъ явиться сознаніе: предѣлъ сознаніемъ такимъ образомъ объективный міръ является уже какъ

готовый продуктъ и какъ проявленіе силы неизвѣстной сознанію. —Когда *я* производить *не—я* и тѣмъ самимъ ограничиваетъ себя, то оно, какъ ограничивающее, является страдательнымъ, и, какъ поставляющее себя въ страдательное состояніе чрезъ произведеніе ограничивающаго *не—я*, оно обращается въ начало познающе; *я* и производить объективный міръ, и вмѣстѣ и познаетъ его, и чрезъ то именно и познаетъ, что производить. Но положивъ себѣ ограниченіе чрезъ произведеніе *не—я*, *я* стремится снять это ограниченіе, сдѣлаться свободнымъ—и, какъ устраниющее свое ограниченіе, оно составляетъ основу практической дѣятельности. Это стремленіе къ свободной дѣятельности составляетъ самую сущность абсолютнаго *я*. Абсолютное вообще Фихте признаетъ не въ томъ, что есть, а въ томъ, что должно быть,—абсолютное, по Фихте, есть непрестанно самоосуществляющаяся свобода. Отсюда опредѣляется и основной принципъ дѣятельности каждого конечнаго или индивидуального *я* (такъ какъ въ конечномъ *я*, какъ свомъ моментѣ, выражается *я* абсолютное),—этимъ принципомъ является стремленіе къ свободѣ. Быть свободнымъ значитъ не просто только сознавать въ себѣ свободу, но постоянно реализовывать ее. Поэтому, дѣйствовать, дѣйствовать постоянно, непрерывно—вотъ вообще та цѣль, для которой мы существуемъ. Но безъ препятствій нѣтъ дѣятельности, безъ борьбы не можетъ быть нравственности; нравственность и добродѣтель предполагаютъ усиліе, борьбу, преодолѣніе препятствій. Препятствія, въ преодолѣніи которыхъ должна осуществляться наша нравственная цѣль (свобода), ставить намъ вообще чувственный міръ (нашъ тѣлесный организмъ во взаимодѣйствіи съ вѣшними предметами). Препятствія эти заключаются собственно въ чувственныхъ побужденіяхъ нашей природы, удовлетвореніе которыхъ доставляетъ намъ удовольствіе и вообще счастіе; эти побужденія всегда ограничиваютъ нашу свободу, потому что ставить нась въ зависимость отъ предметовъ, къ которымъ они влекутъ нась. Наша нравственная задача, поэтому, заключается въ томъ, чтобы чувственные побужденія нашей природы были побѣждаемы *чистымъ* побужденіемъ, каковимъ является стремленіе разумнаго существа къ свободѣ ради самой свободы. Въ этомъ стремленіи къ свободѣ ради самой свободы заключается универсальная норма для всякаго существа. Но къ этой общей нормѣ—для каждого индивидуума присоединяется

еще особая задача, которая определяется особымъ положеніемъ его въ цѣломъ міровомъ порядкѣ; иначе сказать, каждый индивидуумъ имѣетъ свое особое призваніе, свое особое нравственное назначение. Какъ разумное существо, человѣкъ долженъ выполнить свое назначение не слѣпо, но долженъ дѣйствовать съ яснымъ сознаніемъ, что нѣчто принадлежитъ къ его назначению или есть его долгъ. Поэтому высшимъ правиломъ нравственности является такое: „поступай всегда сообразно съ лучшимъ разумѣніемъ твоего назначения, или твоего долга“. Такъ какъ для провѣрки своихъ нравственныхъ убѣждений мы имѣемъ чувство совѣсти, которое есть непосредственное сознаніе нашего долга, то высший принципъ нравственности можно формулировать въ такомъ правилѣ: „поступай всегда по твоей совѣсти“. — Съ изложенными основаніями ученія Фихте стоять въ тѣсной связи его религіозныя воззрѣнія,—они вообще сводятся къ вѣрѣ въ нравственный порядокъ міра, но этой вѣрой и исчерпывается вся религіозная вѣра Фихте; онъ не признавалъ существованія личнаго Бога, — Богъ, по его воззрѣнію, и есть самый нравственный міропорядокъ, прогрессивно реализующаяся въ мірѣ свобода.

### б) Объективный идеализмъ.

Шеллингъ.—Фридрихъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ родил. въ 1775 г. въ Леонбергѣ въ Виртембергѣ. 15-ти лѣтъ онъ поступилъ въ теологический университетъ въ Тюбингенѣ и 17-ти лѣтъ былъ уже магистромъ университета. По окончаніи университета въ Тюбингенѣ, онъ слушалъ лекціи въ Лейпцигѣ, затѣмъ, прибыть въ Іену, сдѣлался ученикомъ и сотрудникомъ Фихте, а когда послѣдній удалился изъ Іены, Шеллингъ занялъ здѣсь его мѣсто профессора философіи. Потомъ онъ былъ послѣдовательно — профессоромъ въ Бюргбургѣ, членомъ академіи наукъ въ Мюнхенѣ, профессоромъ въ Эрлангенѣ, Мюнхенѣ и наконецъ въ Берлинѣ. Умеръ въ 1854 г. Шеллингъ былъ весьма рано начавшимъ и необыкновенно плодовитымъ писателемъ<sup>1)</sup>). Однако въ своихъ многочислен-

<sup>1)</sup> Главнія сочиненія Шеллинга: „Идеи къ философіи природы“, „О душѣ міра“, „Первое начертаніе натурфії“, „Система трансцендентального идеализма“, „Бруно или о естественномъ и божественномъ принципѣ вещей“, „Чтенія о методѣ академическихъ занятій“, „Филос. разиск. о сущности челов. свободы“, „Философія откровенія“. Въ исторіи философіи большее значеніе имѣютъ первыя 4-ре указанія сочиненія.

ныхъ сочиненіяхъ онъ не развивалъ отдельныя отрасли философіи изъ одного принципа, но постоянно видоизмѣнялъ и преобразовывалъ свою систему. Мы изложимъ сущность ученія Шеллинга въ томъ его видѣ, какъ оно сложилось первоначально, такъ какъ на ходѣ развитія философіи Шеллингъ оказалъ влияніе главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ выработалъ въ первый періодъ своей философской дѣятельности.

*Главные положенія ученія Шеллинга о природѣ и духѣ.*—Философія Шеллинга прямо выходитъ изъ ученія Фихте о *я* и *не—я*. Фихте призналъ вѣшній міръ (природу) простымъ только *не—я*, т. е. простымъ объектомъ абсолютнаго *я*, только необходимымъ феноменомъ въ жизни сознанія. Но если природа существуетъ только какъ объектъ сознанія, который оно необходимо противополагаетъ себѣ, то это значитъ, что природа столько же обусловливается сознающимъ *я*, сколько и само оно обусловливается природой,—какъ нѣтъ объекта безъ субъекта, такъ точно нѣтъ и субъекта безъ объекта. А эта взаимная обусловленность *я* и *не—я*, духа и природы, очевидно, говоритъ о томъ, что если существуетъ абсолютное начало, то его нужно искать ни въ *я* (духѣ) ни въ *не—я* (природѣ),—оно должно быть выше противоположности того и другого, оно должно равномѣрно проявляться и въ природѣ и духѣ, т. е. оно можетъ быть только безразличіемъ или тождествомъ субъекта и объекта, духа и природы. Къ такому пониманію абсолютнаго и приходитъ философія Шеллинга. По ученію Шеллинга, *я* и *не—я* (духъ и природа)—оба исходятъ изъ высшаго начала, которое не есть ни *я*, ни *не—я*, но есть *безразличіе* и *тождество* этихъ противоположностей. Поэтому порядокъ вещей (порядокъ реальный) и порядокъ проявленій духа (порядокъ идеальный), какъ тождественные въ себѣ источники, не могутъ быть противоположны другъ другу. Природа не можетъ быть чуждою духа; но какъ сознаніе (духъ) есть двойство субъекта и объекта, такъ точно этимъ двойствомъ субъективнаго и объективнаго должна быть и природа, ибо здѣсь дѣйствуетъ то же начало, что и въ духѣ; природа и духъ имѣютъ только то различіе, что тогда какъ въ духѣ преобладаетъ субъективная сторона, почему наше *я* есть субъектъ по преимуществу, въ природѣ, напротивъ, преобладаетъ объективная сторона, такъ что природа по преимуществу есть объектъ. Бу-

дучи столь же непосредственнымъ проявленіемъ абсолютнаго, какое непосредственное проявление его представляетъ мысляцій духъ, природа есть рядъ ступеней того-же самаго развитія, послѣднею ступенью котораго является человѣческое сознаніе, такъ что цѣлое бытіе всегда представляетъ полное равновѣсіе идеальнаго и реальнаго: „природа есть разумъ осуществленный, духъ—разумъ мысляцій“, или: природа есть видимый духъ, духъ—невидимая природа.—Задача философіи, по Шеллингу, заключается въ томъ, чтобы воспроизвести въ непосредственномъ созерцаніи самоосуществленіе абсолютнаго, какъ оно совершается въ природѣ и духѣ, почему философія распадается на двѣ главныя части: философію природы и философію духа. Самоосуществленіе абсолютнаго, какъ въ природѣ, такъ и въ духѣ, вообще состоитъ въ томъ, что тожество (субъекта и объекта), какое въ себѣ представляетъ абсолютное, переходить въ двойство, распадается на противоположности, но это раздвоеніе абсолютнаго снова образуетъ единство, чтобы опять начать тотъ же процессъ. Въ силу внутренняго закона (самосознанія) абсолютное противополагаетъ себя самому себѣ и чрезъ это возникаетъ противоположность безконечнаго и конечнаго. Вся жизнь природы направляется къ осуществленію безконечнаго въ конечномъ и отсюда въ природѣ мы находимъ дѣйствіе двухъ силъ: силы положительной, стремящейся въ безконечность и проявляющейся въ непрерывной производительности природы, и силы отрицательной, ограничивающей и опредѣляющей дѣйствіе первой силы. Взаимодѣйствіе этихъ противоположныхъ силъ обнаруживается въ безпрерывномъ образованіи продуктовъ, въ которыхъ эта противоположность приводится къ единству, такъ что каждый предметъ природы является единствомъ противоположнаго. Законъ этотъ проявляется повсюду въ природѣ: въ явленіяхъ магнетизма, электричества, въ химическихъ соединеніяхъ и наконецъ въ органическихъ существахъ (въ различіи половъ). Поэтому въ природѣ нѣть ничего мертваго, въ ней повсюду жизнь, движение, вездѣ борьба двухъ силъ, которая однако связывается однимъ началомъ, и это начало Шеллингъ называетъ *душой мира*.—Тогда какъ жизнь природы направляется къ осуществленію безконечнаго въ конечномъ, вслѣдствіе чего въ природѣ надъ идеальнымъ береть перевѣсъ реальное, надъ формою—матерія; въ духѣ

конечное опять возвращается къ безконечному, вслѣдствіе чего здѣсь, наоборотъ, идеальное береть перевѣсъ надъ реальнымъ, форма—надъ матеріей. Самоосуществленіе абсолютнаго въ духѣ (возвращеніе конечнаго къ безконечному) представляеть три ступени. Первая ступень состоить въ преобразованіи реальнаго въ идеальное, матеріи въ форму,—это составляетъ сущность *творческой дѣятельности духа*; вторая ступень состоить въ перенесеніи идеальнаго на реальное, формы на матерію,—это составляетъ сущность *практической дѣятельности*; третья ступень состоить въ абсолютномъ уравновѣшенніи идеальнаго и реальнаго, въ приведеніи ихъ въ безразличіе,—это составляетъ сущность *художественнаго творчества*. По философіи Шеллинга, искусство изъ всѣхъ видовъ духовной дѣятельности человѣка есть самое совершенное и самое полное откровеніе абсолютнаго.

### в) Абсолютный идеализмъ.

**Гегель**.—Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель род. въ Штутгартѣ въ 1770 г. Восемнадцати лѣтъ онъ поступилъ въ Тюбингенскій университетъ для изученія теологіи, занимался здѣсь и философіей, но въ продолженіе своихъ студенческихъ годовъ не отличался особенною ревностью въ изученіи наукъ, такъ что его выпускное свидѣтельство хвалить его только за способности, но не за познанія. По окончаніи университета Гегель былъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ, а съ 1801 г. получилъ мѣсто приват-доцента въ Іенѣ. Въ первое время своей преподавательской дѣятельности онъ заявилъ себѣ приверженцемъ Шеллинга и не пользовался болѣшимъ одобреніемъ, такъ что имѣть очень немногочисленный составъ слушателей. Въ 1805 г. онъ сдѣлался профессоромъ Іенскаго университета (по выходѣ отсюда Шеллинга), но вслѣдствіе военныхъ событий скоро долженъ былъ оставить это мѣсто. Въ Іенѣ Гегель написалъ первое свое главнѣйшее сочиненіе „Феноменологію духа“ и окончилъ его въ самую ночь достопамятной іенской битвы. Послѣ оставленія Іены Гегель нѣкоторое время былъ редакторомъ Бамбергской газеты, затѣмъ занялъ мѣсто ректора въ Нюрибергской гимназіи. Въ 1816 г. онъ призванъ былъ на каѳедру философіи въ Гейдельбергъ. Но настоящая его слава начинается съ 1818 г., когда онъ былъ приглашенъ профессоромъ въ Берлинъ, гдѣ читаль-

лекції почти по всѣмъ отраслямъ философіи. Съ 1830 г. онъ сдѣлался ректоромъ университета, по въ 1831 г. умеръ отъ холеры, еще при жизни своей основавъ многочисленную школу своихъ послѣдователей. Гегель читалъ свои лекції вяло и утомительно, такъ что онъ не могли привлекать къ нему слушателей, но его философія скоро сдѣлалась господствующей философіей и имѣла огромное вліяніе во всѣхъ отрасляхъ наукъ<sup>1)</sup>.

Философія Гегеля есть продолженіе и преобразованіе Шеллинговой системы тожества, какъ эта послѣдняя въ свою очередь есть преобразованіе субъективнаго идеализма Фихте. Философія Гегеля въ двоякомъ отношеніи дополняетъ ученіе Шеллинга: 1) она точнѣе опредѣляетъ ту абсолютную сущность, которая должна составлять основаніе природы и духа, и 2) посредствомъ діалектическаго метода строго систематически выводить изъ этой сущности все содержаніе познанія и вмѣстѣ бытія. По Гегелю, абсолютную сущность нужно понимать какъ абсолютную идею, которая въ силу внутреннаго, діалектическаго закона развиваетъ изъ себя противоположныя опредѣленія—съ тѣмъ, чтобы въ концѣ всего снова привести ихъ къ себѣ, какъ высшему единству. Діалектическій методъ развитія абсолютной идеи, по Гегелю, есть вмѣстѣ и методъ развитія самаго бытія. Въ чемъ состоить этотъ методъ?

*Діалектическій методъ Гегеля.*—Гегель призналъ безспорнымъ принципъ тожества субъекта и объекта, вслѣдствіе чего онъ долженъ былъ признать справедливымъ и то положеніе, что все истинное въ понятіи—истинно и объективно. По Гегелю, тожество противоположностей есть условіе всякаго существованія и безъ противоположностей ничего не могло бы быть. Этотъ установленный Гегелемъ законъ составляетъ центръ всей его философской системы. Въ силу этого закона, понятія (а понятіе, по Гегелю, есть реальность, объектъ) развиваются такимъ образомъ: каждое понятіе приводить къ другому противоположному ему понятію, которое отрицаеть его; образовавшіяся такимъ образомъ два взаимно исключающія другъ друга понятія ведутъ къ третьему высшему понятію, которое примиряетъ ихъ противоположность и содержитъ ихъ въ себѣ какъ свои моменты. Это поня-

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Гегеля суть: „Феноменологія духа“, „Логика“, „Энциклопедія філ. наукъ“, „Философія права“, „Философія исторіи“, „Эстетика“, „Ф—ія религії“, „Історія ф—іи“.

тіє снова распадається на свои противоположності, которые снова примиряются въ еще высшемъ понятіи, и т. д. По Гегелю понятія находятся всегда въ движениі и развитіе ихъ состоить въ однообразно повторяющейся смѣнѣ трехъ моментовъ: *тезиса, антитезиса и синтезиса*, т. е. положенія, противоположенія и отрицанія этого противоположенія, или приведенія положенія и противоположенія къ единству. Въ самодвиженіи понятій по этимъ тремъ моментамъ и состоить діалектическій методъ Гегеля. Въ силу діалектическаго закона абсолютная идея, которая сама въ себѣ есть положеніе, противополагаетъ себя самой себѣ, т. е. обращается въ инобытие и такимъ образомъ создаетъ *природу*; затѣмъ изъ этого самоотчужденія она возвращается къ самой себѣ, т. е. постепенно доходитъ до своего самосознанія и такимъ образомъ создаетъ жизнь духа. Отсюда вся система Гегеля раздѣляется на три части: 1) ученіе объ абсолютной ідеѣ въ себѣ самой или въ ея чисто идеальной сферѣ, 2) ученіе объ абсолютной ідеѣ въ ея инобытиї, или ученіе о природѣ, и 3) ученіе объ абсолютной ідеѣ въ ея возвращеніи къ себѣ самой, или ученіе о духѣ.

*Ученіе Гегеля объ абсолютномъ*<sup>1)</sup>. — Ученіе Гегеля объ абсолютномъ имѣть своей задачей показать, какъ мы должны мыслить абсолютное само въ себѣ, т. е. когда оно еще не должно быть мыслимо ни какъ духъ, ни какъ природа. Въ отрѣшеніи отъ всякой конкретной дѣйствительности, абсолютное можетъ быть мыслимо только какъ бытіе логическое, бытіе въ абстрактныхъ элементахъ мысли,—какъ мысль, движущаяся въ чистыхъ категорическихъ понятіяхъ и, въ силу своего самодвиженія въ этихъ понятіяхъ, являющаяся основаніемъ всякаго бытія. Самодвиженіе мысли въ абстрактныхъ понятіяхъ Гегель называетъ образно представленіемъ Бога, какъ Онъ есть въ вѣчномъ существѣ Своемъ прежде созданія природы и конечнаго духа. Какія именно понятія должны относиться къ опредѣленіямъ абсолютного, это указывается самимъ діалектическимъ методомъ развитія ихъ; въ силу этого метода опредѣленіями абсолютного должны служить вообще только такія понятія, которые мысль почерпаетъ

<sup>1)</sup> Ученіе объ абсолютномъ у Гегеля составляетъ содержаніе его „Логики“; у Гегеля это есть наука не о формахъ только мышленія, но и о формахъ и сущности самого бытія, и потому на самомъ дѣлѣ она есть онтологія.

и развивается единственно и съ необходимостью изъ самой себя и которая она вынуждена прилагать къ абсолютному послѣ самой полной абстракціи отъ всякаго опытно даннаго содержанія. Исходную точку всего діалектическаго процесса развитія понятій образуетъ понятіе *чистаго бытія*, потому что это понятіе есть самое абстрактное и потому оно должно составлять самое первое опредѣленіе абсолютнаго. Но, будучи самымъ абстрактнымъ, это понятіе есть и самое пустое,—по своей безсодержательности оно въ сущности есть тоже, что и ничто, *небытіе*. Такимъ образомъ возникаетъ противорѣчіе: бытіе есть небытіе, небытіе есть бытіе. Но это противорѣчіе не уничтожаетъ этихъ понятій, а указываетъ только на то, что, взятыхъ сами по себѣ, они недостаточны и потому требуютъ своего примиренія въ высшемъ понятіи; такимъ понятіемъ является понятіе *быванія* (Werden), которое представляетъ собою синтезъ бытія и небытія (бываніе представляетъ собою переходъ отъ небытія къ бытію и обратно). Понятіе быванія, въ свою очередь, ведеть къ новому противорѣчію, которое разрѣшается въ новомъ синтезѣ, т. е. въ новомъ еще высшемъ понятіи, и т. д. и т. д.... Зная сущность діалектическаго метода Гегеля, мы не будемъ слѣдить далѣе за неизмѣннымъ, однообразнымъ механизмомъ его выводовъ. Достаточно замѣтить только, что діалектическое движение мысли, начавшись съ самого абстрактнаго и безсодержательнаго, и переходя къ болѣе и болѣе конкретному, обогащаясь все большимъ и большимъ содержаніемъ, направляется вмѣстѣ съ тѣмъ къ большему и большему синтезу этого содержанія и въ концѣ всего доходитъ до идеи цѣлаго (вселенной), завершается образованіемъ понятія (ибо понятіе есть то, что обнимаетъ предметъ во всей цѣлости его моментовъ и свойствъ). Цѣлое идеальное, т. е. заключенное только въ мысли, есть *субъективное понятіе*, обнимающее въ себѣ моменты: всеобщности, частности и индивидуальности (единичности). Но субъективное понятіе (субъективное цѣлое) есть нѣчто содержащее и однако же имѣющее реальнаго содержимаго,—значитъ есть противорѣчіе. Противорѣчіе это разрѣшается тѣмъ, что мысль стремится реализоваться или объективироваться и становится *объективнымъ понятіемъ*, т. е. переходить во внѣшнее, объективное цѣлое, которое называется вселенной; при чмъ моменты субъек-

тивного понятія: всеобщность, частность и индивидуальность объективируются поочередно въ механизмѣ, химизмѣ и организмѣ. Но какъ субъективное понятіе образуется для того, чтобы объективироваться, такъ и міръ (объективированное понятіе) возникаетъ не для того, чтобы оставаться чуждымъ сознанію, но онъ существуетъ *для* сознанія. Когда мысль сознаетъ и созерцає объективированное свое содержаніе (міръ), и созерцає это не какъ что-либо чуждое ей, но какъ саму себя, она становится *абсолютной идеей*. Въ понятіи абсолютной идеи завершается весь діалектический процессъ развитія; абсолютная идея такимъ образомъ есть самоцѣль всего этого процесса, самодѣятельно въ немъ реализующаяся.

*Ученіе Гегеля о природѣ и духѣ.* а) Природа, по учению Гегеля, есть саморазвитіе абсолютной идеи, но въ формѣ инобытия, отчужденія отъ себя. Подобно тому, какъ развитіе отвлеченной мысли есть переходъ отъ самого общаго и неопределенного къ болѣе и болѣе определенному,—и развитіе природы представляетъ постепенный переходъ отъ общаго, разъединенного и незаконченного цѣлого къ самому совершенному, объединенному и законченному въ себѣ цѣлому, какимъ является человѣческій организмъ. Соответственно тремъ моментамъ субъективного понятія: всеобщности, частности и единичности,—и природа въ своемъ развитіи проходитъ три главныя ступени: *механизмъ, химизмъ и организмъ*. Самую низшую ступень природы представляетъ вообще матерія съ действующей въ ней всеобщей силой тяготѣнія, управляемая только механическими законами. Вторую ступень развитія природы представляютъ такие процессы въ ней, чрезъ которые материальнымъ явленіямъ и тѣламъ сообщается качественное различие и особность, и такъ какъ это обусловливается главнымъ образомъ химическими процессами, то эта ступень развитія природы и называется химизмомъ. Третью, высшую ступень развитія природы представляетъ организмъ, который есть наиболѣе полное осуществленіе единства и законченности; а самымъ высшимъ организмомъ является человѣческій организмъ, который не просто только есть самая совершенная индивидуальность, но въ которомъ индивидуальность является сознающимъ свое *и* субъектомъ. Съ сознаніемъ *и* въ человѣческомъ субъектѣ начинается исторія развитія духа.

6) Духъ, по учению Гегеля, есть возвращение абсолютной идеи изъ инобытія къ себѣ самой. Въ своемъ возвращеніи изъ инобытія идея проходитъ три ступени, послѣдовательно проявляясь: какъ духъ *субъективный*, какъ духъ *объективный* и какъ духъ *абсолютный*. Субъективный духъ есть такая ступень развитія духа, на которой онъ еще самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ природой и проявляетъ свою жизнь чрезъ постоянное взаимодѣйствіе съ нею, и хотя затѣмъ и доходитъ до сознанія своей свободы, но не выходитъ изъ своей субъективной ограниченности и не осуществляетъ своей свободы въ объективномъ мірѣ. Духъ становится объективнымъ, когда онъ освобождается отъ своей субъективной ограниченности и свои понятія и стремленія, словомъ—своё разумное существо осуществляетъ въ объективномъ мірѣ, именно—въ правовыхъ и нравственныхъ отношеніяхъ, образующихъ въ своей совокупности жизнь государственную; такъ что государство есть истинный міръ объективаго духа. Наконецъ абсолютный духъ есть такая ступень развитія духа, на которой различие субъективаго и объективаго исчезаетъ, на которой исчезаетъ вообще всякая противоположность, а слѣдовательно и ограниченіе, и духъ является самимъ собою, т. е. истинно безконечнымъ, и, какъ безконечное, является предметомъ своего сознанія. Сферами духовной жизни и дѣятельности, въ которыхъ осуществляется абсолютный духъ, являются: *искусство, религія и философія*. Въ искусствѣ абсолютное есть предметъ непосредственнаго созерцанія (прекрасное есть абсолютное въ чувственномъ существованіи); въ религії абсолютное является предметомъ чувства и представлениія; наконецъ, въ философії оно становится предметомъ чистаго мышленія. Философія есть высшее откровеніе абсолютного,—она есть сама себя мыслящая абсолютная идея.

### *Новая метафизика—на основѣ и въ границахъ опыта.*

Этимъ общимъ именемъ могутъ быть обозначены такія философскія ученія новѣйшаго времени, которыя въ противоположность чистому идеализму, стремившемуся все изъяснить изъ одного умозрѣнія, изъ чистой мысли, пытаются въ объясненіи познаваемаго міра оставаться въ границахъ фактовъ опыта, и хотя, вмѣстѣ съ идеализмомъ, считаютъ весь чувственно воспринима-

емий міръ совокупностю явлений, а не вещей самихъ въ себѣ, но не считаютъ явленія просто только нашими представлениями, т. е. произведеніями мыслящаго разума, а признаютъ ихъ за проявленія независимой отъ него *реальности* и находить возможнымъ, на основаніи данныхъ опыта, познать эту реальность, открыть лежащую за явленіями ихъ сущность и основу. При этомъ, одни ученія пытаются найти эту основу въ томъ, *что* представляется въ опытѣ; другія въ томъ, *кто* представляется, т. е. пытаются объяснить сущность бытія по аналогіи съ тѣмъ, что проявляется въ себѣ человѣческій духъ. Попытку первого рода представляетъ ученіе *Гербартъ*, попытку второго рода представляетъ ученіе *Шопенгауэра* и въ особенности ученіе его послѣдователя *Гартмана*<sup>1)</sup>. Ученіе Гербарта и ученіе Шопенгауэра—Гартмана возникли независимо одно отъ другого, но имѣютъ одинъ общий исходный пунктъ—въ философіи Канта.

**Гербартъ.**—Іоганнъ Фридрихъ Гербартъ родился въ Ольденбургѣ въ 1776 г. Во время своего обученія въ Іенскомъ университете онъ былъ слушателемъ Фихте, который имѣлъ на него большое вліяніе, но болѣе сильное вліяніе оказало на него изученіе философіи Канта. По окончаніи университета, пробывъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ, онъ получилъ кафедру въ Геттингенѣ, потомъ сдѣлался преемникомъ Канта въ Кенигсбергѣ и наконецъ возвратился въ Геттингенъ, где и умеръ въ 1841 г.<sup>2)</sup>.

**Ученіе Гербарта о простыхъ реальностяхъ, какъ сущности бытія.**—По Гербарту дѣло философіи должно состоять въ томъ, чтобы принять познаваемый міръ такимъ, каковъ онъ есть, и объяснить его. Поэтому всякое философствованіе должно начинаться съ опыта, опытъ долженъ быть и объектомъ и основаніемъ философіи; чего не дано въ опытѣ, то не можетъ быть предметомъ мышленія. Но начинаясь съ опыта, философское мышленіе сейчасъ же встрѣчается съ такими понятіями, которыхъ нельзя логически мыслить безъ противорѣчія. Къ опытнымъ поня-

1) Ученіе Гартмана иногда называется *спиритуалистическимъ реализмомъ*; самъ Гартманъ обозначилъ свое ученіе какъ *трансцендентальный реализмъ*.

2) Изъ многочисленныхъ сочиненій Гербарта болѣе замѣчательны суть: „Общая метафизика“, и „Психология какъ наука, основанная на опыта, метафизикѣ и математикѣ“.

тіамъ, имѣющимъ наиболѣе важное значеніе, но въ тоже время содержащимъ въ себѣ противорѣчія, относятся: понятіе „вещи со многими свойствами“, понятіе „измѣненія“ и понятіе „я“. Понятіе вещи со многими свойствами заключаетъ то противорѣчіе, что въ этомъ понятіи единое (вещь) признается множественнымъ (совокупностью свойствъ), утверждается, что единица не едина, что одна вещь есть нѣсколько вещей; въ понятіи измѣненія содержится то противорѣчіе, что вещь мыслится существующей то съ однимъ качествомъ, то съ другимъ, следовательно одна вещь мыслится не какъ одна; наконецъ, понятіе „я“ въ сущности есть то же, что и понятіе вещи со многими свойствами, и потому содержитъ то же противорѣчіе, какъ и это понятіе. Такимъ образомъ весь опытъ съ его основными понятіями превращается въ призракъ. Но „какъ дымъ указываетъ на огонь, такъ призракъ указываетъ на бытіе; онъ не только указываетъ, но и вызываетъ насъ на то, чтобы прослѣдить по немъ, гдѣ горитъ“. Хотя всѣ опытныя понятія противорѣчивы и потому ихъ непосредственно нельзя перенести на бытіе, но это не значитъ, что ничего реальнаго нѣть; если бы ничего не было, то ничего не могло бы и казаться,—если прозрачность существуетъ, то должна быть и причина ея, должно быть *истинно, дѣйствительно существующее*. Поэтому, если опытныя понятія, какъ противорѣчивыя, и не могутъ быть удержаны, то ихъ нельзя и отвергать совсѣмъ, а только ихъ надо преобразовать, переработать, чтобы сдѣлать ихъ удобомыслимыми, и въ этомъ состоять истинная задача метафизики.

Если должно быть „истинное, дѣйствительное бытіе“, то какъ нужно его мыслить? По Гербарту, бытіе должно быть мыслимо какъ *безусловное положеніе* (безъ возможности уничтоженія), исключающее всякое разнообразіе свойствъ, всякую дѣлимость, всякое измѣненіе, ограниченіе и отрицаніе,—оно должно быть мыслимо какъ абсолютно *простое*. Но поэтому оно не можетъ быть единично. Изъ абсолютно простой и единичной реальности нельзя было бы объяснить видимости бытія; послѣдняя всегда представляется намъ какъ связь множественного, а это заставляетъ насъ допустить множественность реальнаго, т. е. признать, что есть множество реальныхъ существъ или *реальностей*. При своей множественности реальности однако не ограничиваются

другъ друга, но каждая реальность остается абсолютнымъ положенiemъ, ибо только протяженныя сущности ограничиваютъ другъ друга, а реальности суть сущности непротяженныя. То положение, которое принимаютъ онѣ въ отношеніи другъ къ другу, есть сопротивленіе, по которому каждая реальность стремится удержать свое качество неизмѣннымъ. Но если измѣнение не касается самихъ реальностей, то оно тѣмъ не менѣе существуетъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Это измѣнение вообще состоитъ въ томъ, что простыя реальности могутъ существовать „то вмѣстѣ, то не вмѣстѣ“, и въ смынѣ совокупнаго и раздѣленнаго существованія ихъ, по Гербарту, состоять все истинное бываніе. „Совмѣстность“ реальностей обусловливаетъ явленіе единой вещи со многими свойствами; такимъ образомъ, противорѣчие, лежащее въ понятіи вещи со многими свойствами, разрѣшается тѣмъ, что вещь (какъ она является намъ) на самомъ дѣлѣ не есть нѣчто единое, а она есть совмѣстность многихъ реальностей. Каждый признакъ, который мы замѣчаемъ въ вещи, есть результатъ соединенія различныхъ реальностей. Если къ прежде существовавшимъ признакамъ прибавляется новый, то въ основаніи этого лежитъ, какъ причина, новое соединеніе реальностей; если уничтожается какой-нибудь признакъ, то это значитъ, что разрушается прежняя связь реальностей. Этимъ объясняется явленіе измѣнности вещей и разрѣшается противорѣчие, лежащее въ понятіи измѣненія; измѣняются безпрестанно не реальности, а только ихъ взаимные отношенія. Какъ реальности, будучи абсолютными, могутъ входить въ отношенія между собою, для объясненія этого Гербартъ прибегаетъ къ понятію „умопостигаемаго пространства“ (которое нужно отличать отъ феномenalnаго пространства). Въ этомъ умопостигаемомъ пространствѣ двѣ реальности могутъ занимать различные точки и тогда онѣ не находятся ни въ какихъ отношеніяхъ между собою; но онѣ могутъ сойтись въ одномъ и томъ-же пунктѣ и тогда слѣдуетъ взаимное проникновеніе ихъ. При этомъ, если онѣ по своимъ качествамъ бываютъ одинаковы, то ихъ взаимное проникновеніе не влечетъ никакого „замѣшательства“, но если онѣ бываютъ противоположны, то между ними произойдетъ борьба, такъ какъ каждая реальность будетъ стремиться къ сохраненію своего качества. Этимъ

взаимодѣйствіемъ реальностей объясняется у Гербарта не только весь материальный, но и психический мірь.

*Психологическая идея Гербарта.*—Душа человѣческая, по учению Гербарта, есть простая реальность, и какъ таковая—она вѣчна, неразрушима. Какъ сущность простая, душа не обладаетъ различными способностями; все, что происходитъ въ ней, есть не что иное, какъ ея „самосохраненія“, въ которыхъ она обнаруживается, вступая въ различные отношенія къ другимъ реальностямъ. Эти „самосохраненія“ души суть ея представлѣнія. Каждое представлѣніе есть актъ самоутвержденія, самосохраненія души (субъекта) при встрѣчѣ съ какою-нибудь реальностью (объектомъ), которая ее затрагиваетъ; поэтому представлѣнія могутъ измѣняться до бесконечности, смотря по бесконечному разнообразію объектовъ, которые затрагиваютъ душу. Въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу представлѣнія дѣлаются силами и находятся въ постоянномъ движеніи; въ постоянномъ движеніи представлений—то въ сознаніе, то изъ сознанія, собственно и состоитъ психическая жизнь. Теченіе этой жизни совершается по общимъ законамъ статики и механики и можетъ быть опредѣлено при помощи математическихъ методовъ, которые Гербартъ и пытался ввести въ психологію. Когда встрѣчаются представлѣнія однородныя или различныя (диспаратныя), то они сливаются одни съ другими; но когда встрѣчаются представлѣнія или от части или вполнѣ противоположныя, то они задерживаются, гнетутъ и давятъ другъ друга, при чёмъ болѣе сильныя представлѣнія или совсѣмъ вытѣсняютъ изъ сознанія или потемняютъ въ немъ представлѣнія болѣе слабыя; это уравновѣшиваніе представлений опредѣляется по началамъ статики. Съ другой стороны, вытѣсненные изъ сознанія представлѣнія не исчезаютъ совсѣмъ; они находятся, такъ сказать, у порога сознанія и при благопріятныхъ условіяхъ, именно—когда они соединяются съ другими однородными представлѣніями, вторгаются опять въ сознаніе; это движеніе представлений опредѣляется по началамъ механики. Все то, что обыкновенная психологія различаетъ какъ особья способности души,—какъ чувствованія, желанія и проч., все это не что иное, какъ специальная разности въ отношеніяхъ представлений. Чувствованія суть не что иное, какъ испытываемыя задержки или

содѣйствіа въ движеніи представленій. Желаніе есть стремленіе задержанного представленія устранить свое препятствіе и выдти на поверхность сознанія. Воля есть желаніе, соединенное съ представленіемъ достижимости того, къ чему направляется желаніе. Сумма всѣхъ взаимоотношеній представленій образуетъ общее сознаніе нашего „я“.

**Шопенгауэръ.**—Артуръ Шопенгауэръ род. въ 1788 г. въ Данцигѣ; образование получиль въ Геттингенскомъ университетѣ, гдѣ занимался естествознаніемъ, исторіей и особенно философіей. Изъ философовъ Шопенгауэръ изучаль преимущественно Платона и Канта; потомъ онъ занимался индійскими древностями (особенно относящимися къ буддизму), и все это имѣло большое вліяніе на характеръ его собственного философскаго ученія. Пробывъ нѣкоторое время приват-доцентомъ при Берлинскомъ университѣтѣ и не имѣвъ здѣсь особеннаго успѣха, Шопенгауэръ затѣмъ жилъ частнымъ человѣкомъ во Франкфуртѣ на М., гдѣ и умеръ въ 1860 г. <sup>1)</sup>.

**Основныя положенія ученія Шопенгауэра.**—Шопенгауэръ, какъ и Кантъ, считаетъ міръ нашимъ субъективнымъ представлениемъ, но не отрицаеть объективной реальности міра (какъ Фихте) и не считаетъ эту реальность непознаваемой (какъ Кантъ). Признавая, что все человѣческое познаніе происходитъ отъ чувственныхъ воспріятій, которыя связываются чисто субъективными формами пространства, времени и причинности, Шопенгауэръ утверждаетъ поэтому, что міръ *внѣшняго* воспріятія есть сполна наше субъективное представлениe; и если бы источникомъ нашего знанія служили только *внѣшнія* воспріятія, то мы ничего не знали бы объ истинной реальности міра. Но у насъ есть другой источникъ познанія, который даетъ намъ возможность проникнуть въ самую сущность бытія,—этотъ источникъ есть наше внутреннее чувство. Здѣсь бытіе дѣлается доступнымъ *непосредственному сознанію*, здѣсь оно не со внѣ представляется, а изнутри обнимается сознаниемъ; поэтому обращая вниманіе на непосредственное содержаніе сознанія, мы, очевидно, можемъ дойти до познанія истинно сущаго. Чѣмъ же оно должно быть по свидѣтельству

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Шопенгауэра суть: „Міръ какъ воля и представлениe“, „О волѣ въ природѣ“, „Две основныя проблемы этики“.

нашего непосредственного сознанія? Наше сознаніе говоритъ намъ, что самое существенное и основное въ насъ есть *воля*, ибо только она, какъ начало дѣйствія отъ себя и для себя, вполнѣ самобытна, тогда какъ все другое въ нашей внутренней жизни зависитъ отъ воли. И если истинное существо человѣка составляетъ воля, то по аналогіи мы имѣемъ право заключить, что воля есть также сущность и основаніе и всѣхъ другихъ существъ,—что „воля, какъ всеединая вещь въ себѣ, есть единственно истинно реальное, единственно первоначальное въ мірѣ, гдѣ все остальное есть только явленіе, т. е. простое представлениѣ“. Сама въ себѣ воля не причастна формамъ пространства и времени, а потому въ ней нѣтъ никакого множества, она чужда всякаго измѣненія. По отношенію къ волѣ весь представляемый нами пространственно-временный міръ, міръ измѣненій, управляемый закономъ причинности, имѣть значеніе лишь объекта, подъ которымъ воля созерцаетъ саму себя, онъ служить „объективацией“ воли. Сама въ себѣ воля есть *желаніе бытія*, хотѣніе жизни и въ силу этого хотѣнія она объективируется и безпрерывно производитъ міръ феноменальный, дѣйствуя по неизмѣннымъ законамъ и сообразно неизмѣннымъ типамъ или вѣчнымъ формамъ (идеямъ). Но производя міръ феноменальный, воля чрезъ это вступаетъ въ борьбу сама съ собою, ибо каждый ея феноменъ долженъ отстаивать отъ другого свое существованіе, каждая ступень ея должна оспаривать у другой матерію, пространство, время. Поэтому, воля, стремясь къ жизни, къ существованію, въ дѣйствительности никогда не достигаетъ истиннаго удовлетворенія; потому-то міръ въ дѣйствительномъ своемъ существованіи представляетъ только бесконечныя страданія. Такъ Шопенгауэръ приходитъ къ самому рѣпнителльному *пессимизму*. Воля по самой сущности своей есть стремленіе; всякое стремленіе проистекаетъ изъ неудовлетворенности своимъ состояніемъ и пока стремленіе не удовлетворено, оно является страданіемъ. Но всякое удовлетвореніе воли бываетъ непродолжительно, за нимъ вновь слѣдуетъ неудовлетворенность, стремленіе, страданіе, и такимъ образомъ стремленіе, а вмѣстѣ съ нимъ страданіе должны продолжаться безъ конца. Поэтому „жизнь не стоитъ того, чтобы сю дождить, небытіе надо предпочесть бытію“. И самое лучшее, что

можеть сдѣлать человѣкъ, какъ разумное существо, это то, что бы, убѣдившись въ тщетности жизни, отказаться отъ желанія бытія, жизни, наслажденій. Истиннымъ выраженіемъ такого отрицанія воли къ жизни служить аскетизмъ, который Шопенгауэръ признавалъ за единственный путь, ведущій къ нравственности.

**Гартманъ.**—Карлъ Робертъ Эдуардъ фонъ-Гартманъ род. въ 1842 году въ Берлинѣ. Нѣкоторое время онъ служилъ офицеромъ, но вслѣдствіе болѣзни долженъ былъ оставить эту службу и съ тѣхъ поръ живеть частнымъ человѣкомъ. Его философія есть прямая наслѣдница философской системы Шопенгауера, которую она нѣсколько преобразуетъ и развиваетъ далѣе, при чёмъ пользуется индуктивнымъ методомъ естественныхъ наукъ<sup>1)</sup>.

**Основные черты философіи Гартмана.**—Подобно Шопенгауеру, и Гартманъ сводить все существующее къ единой духовной сущности. Но тогда какъ Шопенгауэръ этою сущностью признавалъ неразумную волю, Гартманъ приписываетъ абсолютной сущности два атрибута: волю и вмѣстѣ представленіе, такъ какъ существованіе ихъ другъ безъ друга считаетъ невозможнымъ. Воля необходимо предполагаетъ два представленія, одно —настоящаго состоянія, отъ которого она желаетъ освободиться, другое —будущаго состоянія, къ которому она стремится; безъ опредѣленного содержанія, т. е. безъ представленія воля не можетъ существовать. Точно также и представленіе необходимо предполагаетъ волю, безъ которой оно не могло бы быть даже вызвано къ существованію. Итакъ воля и представленіе нераздѣльны. Но воля и представленіе, какъ факты нашего индивидуального сознанія, очевидно, принадлежать къ явленіямъ; воля и представленіе, какъ всеобщая, абсолютная сущность, не обнимаются предѣлами индивидуального сознанія, безконечно превышаютъ всякую индивидуальную сознательность, и въ этомъ смыслѣ единство воли и представленія, какъ абсолютную сущность, Гартманъ называетъ „Бессознательнымъ“ или (по исправленному выражению) „Сверхсознательнымъ“. При помощи индуктивнаго метода Гартманъ доказываетъ, что въ міровой

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Гартмана суть: „Философія Безсознательнаго“, „Феноменологія нравственнаго сознанія“, „Религіозное сознаніе человѣчества въ постепенномъ ходѣ его развитія“, „Религія духа“, „Эстетика“.

жизни всюду действуетъ это „Бессознательное“; все, что представляетьъ въ себѣ какую либо цѣлесообразность, все это у Гартмана служить доказательствомъ проявленія въ мірѣ воли, действующей сообразно съ представлениемъ, ибо всякое цѣлесообразное дѣйствие, по Гартману, необходимо предполагаетъ представление цѣли и желаніе достигнуть ее. Въ различныхъ отправленияхъ и свойствахъ животнаго организма (отправленияхъ спинного мозга, инстинктивныхъ дѣйствіяхъ, рефлексивныхъ движеніяхъ, такъ называемой цѣлебной силѣ организма и др.), въ различныхъ проявленіяхъ жизни человѣческаго духа (половой любви, эстетическомъ сужденіи, художественномъ творчествѣ, образованіи языка и пр.), во всѣхъ важнѣйшихъ проявленіяхъ растительной жизни —вездѣ Гартманъ находитъ присутствіе цѣлесообразно действующаго бессознательного начала; самые материальные атомы онъ сводить къ тому же началу, представляя ихъ какъ дѣятельныя силы, которымъ всегда присуще стремленіе по извѣстному направлению и которыя, слѣдовательно, носятъ въ себѣ бессознательное представление цѣли. Такимъ образомъ, сводя все къ „бессознательному“, Гартманъ превращаетъ все бытіе въ царство воли и представления. Сначала, по Гартману, въ слѣпой волѣ „бессознательного“ возникаетъ неразумное стремленіе къ бытію; но такъ какъ воля сама по себѣ не имѣеть содержанія, то она осталась бы навсегда въ состояніи „вѣчнаго томленія“, если бы не подчинила себѣ представленія; подчиняя себѣ (обнимая) представленіе, воля находитъ себѣ содержаніе, и ея стремленіе къ бытію находитъ свое удовлетвореніе въ бытіи міра,—въ этомъ завязка мірового процесса. Но находя свое удовлетвореніе,—производя міръ, воля по своему неразумію не достигаетъ ничего иного, кромѣ бѣдствій и страданій; воля, будучи по сущности своей неразумной (алогичной), когда проявляется въ дѣйствіи, то по результатамъ своего хотѣнія становится противоразумной (антилогичною), потому что, стремясь къ удовлетворенію, воля достигаетъ прямой противоположности своего стремленія. Вслѣдствіе этого задачей „бессознательного“ является—измѣнить противоразумное хотѣніе воли, которому обязанъ міръ своимъ существованіемъ, въ нехотѣніе и привести все къ безмятежности небытія. Для этого необходимо *сознаніе* неразумія самого бытія, а для этого „бессознательное“ создаетъ *сознательные*

(человѣческіе) индивидуумы, которые, достигая все большаго и большаго развитія сознанія, въ концѣ всего должны будуть проникнуться убѣжденіемъ въ безсмыслиности всего бытія, возстать противъ безумія воли, породившей міръ, и соединить всѣ усилія къ тому, чтобы опять насталъ совершенный покой небытія. Въ этомъ должна состоять развязка мірового процесса.

*Пессимизмъ Гартмановой философіи.*—По Гартману, міръ, какъ произведение неразумной воли, самимъ происхожденіемъ своимъ осужденъ на страданія. Хотя дѣйствіемъ всевѣдущаго „бесознательного“ міръ устроенъ настолько хорошо и премудро, насколько то возможно, такъ что существующій міръ Гартманъ признаетъ лучшимъ между всѣми возможными мірами; но такъ какъ и возможно лучшій міръ, по Гартману, можетъ быть очень дуренъ, то Гартманъ приходитъ къ тому, что существующій міръ все-таки хуже простого небытія, чистаго ничто. Въ самомъ дѣлѣ, вышею цѣлію мірового процесса, по Гартману, можетъ быть только счастіе, ибо только оно одно можетъ быть разумнымъ оправданіемъ мірового бытія; но въ дѣйствительности вся міровая жизнь полна бѣдствій, въ человѣческой жизни горе безмѣрно преобладаетъ надъ радостію. Это свое пессимистическое воззрѣніе Гартманъ подкрѣпляетъ всевозможными—и положительными и отрицательными доказательствами и представляетъ его какъ результатъ тщательнаго анализа всего, что можетъ служить условіемъ радости или горя, наслажденія или страданія. Гартманъ доказываетъ, что не только въ настоящее время, и въ мірѣ вообще, и въ жизни человѣка, страданія имѣютъ большей перевѣсъ надъ удовольствіями, но это и всегда такъ должно быть, потому что сколько бы ни совершенствовалось человѣчество, оно никогда не освободится отъ величайшихъ бѣдствій, каковы: болѣзни, старость, нужда и т. п. А если такъ,—если счастіе, которое, какъ сказано, только одно можетъ быть разумнымъ оправданіемъ мірового бытія, не только не достигается, но въ мірѣ оказывается столько горя, что небытіе должно быть предпочтено предъ бытіемъ; то исторія міра не можетъ имѣть иной цѣли, какъ приведеніе воли, породившей міръ, въ состояніе покоя, уничтоженіе стремленія воли къ жизни, къ бытію. Средствомъ къ достижению этой цѣли можетъ служить только все большее и большее развитіе сознанія, потому что чѣмъ больше

оно будетъ развиваться, тѣмъ совершеніе будетъ прозирать всѣ бѣдствія бытія, тѣмъ болѣе будетъ освобождаться отъ господства воли и бороться съ неразуміемъ ея, такъ что настанетъ иаконецъ время, когда человѣчество, убѣдившись въ безумії всѣхъ своихъ стремленій и надеждъ, „будетъ порываться только къ абсолютной безсознательности, къ нирванѣ, „къ ничто“. Начало этой развязки пока еще не видно, но Гартманъ убѣженъ, что она не заставитъ ждать себя особенно долго.

Въ такія безвыходныя дебри унынія и отчаянія ведеть философія пессимизма. Признавши абсолютнымъ началомъ мірового бытія неразумное, „бессознательное“ начало, о жизни человѣческой, какъ и о цѣломъ міровомъ бытіи, эта философія могла судить, конечно, такъ же, какъ слѣпой можетъ судить о цвѣтахъ, и въ оцѣнкѣ человѣческой жизни иною и не могла быть, какъ самой безотрадной философіей. Такая философія не могла признать въ мірѣ нравственной цѣли, и могла понимать цѣль бытія только эвдемонистически, искать ее въ счастіи, въ относительныхъ благахъ міра; но такъ какъ достижение счастія въ этомъ мірѣ оказывается обманчивой мечтой, то для „философіи безсознательного“ оставался одинъ исходъ—объявить, что несуществованіе безмѣрно лучше, чѣмъ существованіе.

### *Новѣйший германскій материализмъ.*

Послѣ того, какъ идеалистическое направление нѣмецкой философіи, начавшись съ Канта и послѣдовательно развиваясь, въ ученіи Гегеля дошло до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ, въ развитіи философской мысли въ Германіи происходитъ рѣзкий поворотъ въ противоположную сторону, выразившійся въ возникновеніи и быстромъ развитіи совсѣмъ противоположнаго направленія—материализма. Появленіе этого направленія, съ одной стороны, было естественной реакцией противъ крайностей идеализма, дошедшаго въ своихъ послѣднихъ результатахъ до полнаго пренебреженія къ фактамъ опыта и къ результатамъ опытныхъ естественно-научныхъ излѣдованій; въ противоположность этому—материализмъ выходитъ изъ исключительного довѣрія къ фактамъ виѣшняго опыта, и тогда какъ идеализмъ признавалъ дѣйствительно существующимъ только то, къ чему съ необходимостю приводить лишь путь умозрѣнія, материализмъ

сталъ признавать действительное бытіе только за одною чувственно наблюданою стороною существующаго. Съ другой стороны, къ материалистическому направлению велъ крайній идеализмъ Гегелевої философіи и положительнымъ образомъ. Первый поворотъ въ нѣмецкой философіи къ материализму представляеть ученіе *Фейербаха*, который сначала былъ приверженцемъ Гегеля, но потомъ, послѣдовательно развивая начала его философіи, превратилъ ее въ чистый натурализмъ. Возникши первоначально на почвѣ философскаго умозрѣнія, новѣйшій материализмъ нашелъ себѣ затѣмъ сильную опору и поддержку въ разныхъ открытияхъ экспериментальной науки и въ новѣйшихъ естественно-научныхъ теоріяхъ; распространенію его способствовало въ особенности механическое воззрѣніе на природу, которое стало господствующимъ въ современномъ естествознаніи. При этомъ, процвѣтанію материализма благопріятствовало и общее практическое направлѣніе понятій въ современномъ обществѣ, преобладающее развитіе въ немъ материальныхъ интересовъ, съ чѣмъ естественно должно соединяться нерасположеніе ко всему идеальному и, напротивъ, большее сочувствіе тому образу воззрѣній, который больше соответствовать ближайшимъ потребностямъ и интересамъ практической жизни. Систематическое развитіе материалистического ученія, на основаніи данныхъ, выработанныхъ естественными науками, принадлежитъ въ новѣйшее время: *К. Фокту*<sup>1)</sup>, *Я. Молешотту*<sup>2)</sup>, *Л. Бюхнеру*<sup>3)</sup> и *Г. Кцольбе*<sup>4)</sup>.

**Фейербахъ.** — Людвигъ Фейербахъ родился въ Ландсгутѣ (въ Баваріи) въ 1804 г.; сначала изучалъ въ Гейдельбергѣ богословіе, но скоро совсѣмъ отдался философіи и сдѣлался приверженцемъ Гегеля, а потомъ преобразовалъ его философію въ чистый натурализмъ. Нѣкоторое время Фейербахъ читалъ лекціи въ Эрлангенѣ, но съ 1836 г. жилъ частнымъ человѣкомъ и большую частью въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ; умеръ въ 1872 году. О своемъ развитіи самъ Фейербахъ говоритъ такъ:

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія его: „Картины изъ жизни животныхъ“, „Физіологическая письма“.

<sup>2)</sup> Главное сочиненіе его: „Круговоротъ жизни“.

<sup>3)</sup> Главное сочиненіе его: „Сила и матерія“; это—основная книга нынѣшнаго нѣмецкаго материализма.

<sup>4)</sup> Болѣе важное сочиненіе его: „Происхожденіе самосознанія“.

„Богъ былъ моею первой мыслію, разумъ второю, человѣкъ третьею и послѣднею мыслію“<sup>1)</sup>.

Подобно Гегелю, и Фейербахъ не отдѣляетъ сущности вещи отъ являемости ея,—и по нему, какъ и по Гегелю, сущность вся заключается въ явленіяхъ; но тогда какъ Гегель понималъ сущность (которую онъ называлъ абсолютной идеей) какъ общее начало, которое постепенно раскрывается въ многообразіи явленій, Фейербахъ, напротивъ, самую являемость каждой отдѣльной вещи принимаетъ за ея сущность, такъ что каждая въ отдѣльности вещь, по Фейербаху, есть по самой сущности своей то именно, чѣмъ она является. „Абсолютная идея“, которую Гегель принималъ за сущность вещей, сама по себѣ есть только абстрактное бытіе, она, по учению Гегеля, становится реальнымъ бытіемъ только чрезъ свое развитіе въ конечныхъ формахъ существованія; но въ такомъ случаѣ, по мнѣнію Фейербаха, только конечныя формы существованія, т. е. отдѣльные вещи—и составляютъ единственную и абсолютную дѣйствительность, а идея, какъ нѣчто само по себѣ не дѣйствительное, для изъясненія бытія вещей излишня и она должна быть устранена. Такова основная точка зрѣнія Фейербаха. И если единственную истинную реальность нужно признать только за отдѣльными вещами, то органомъ познанія истинаго бытія вещей должны быть признаны чувственныя ощущенія; мышеніе не только не служитъ этимъ органомъ, но, напротивъ, по мнѣнію Фейербаха, оно отдалаетъ насъ отъ истинно и дѣйствительно существующаго. Мышеніе по природѣ своей проявляется въ томъ, что отвлекаетъ отъ дѣйствительныхъ вещей ихъ свойства и, соединяя ихъ въ понятія, мыслить ихъ какъ самостоятельные предметы, рассматриваетъ ихъ въ этой отвлеченности какъ сущности вещей и такимъ образомъ то, что въ дѣйствительности есть только свойство, мышеніе превращаетъ въ существо. Но, очевидно, предметы, мыслимые въ понятіяхъ, имѣютъ только призрачное, воображаемое бытіе, а не дѣйствительноное. Выходя изъ этой точки зрѣнія, Фейербахъ прямо приходитъ отсюда къ отрицанію религій. Понятіе о Богѣ,—это основное понятіе религіи, по Фейербаху, есть самое отвлечен-

<sup>1)</sup> Болѣе важныя сочиненія Фейербаха суть: „Сущность христіанства“, „Основы философіи будущаго“, „Сущность религіи“.

ное понятіе и, какъ всѣ другія отвлеченные понятія, оно указываетъ не на предметъ существующій, а только на общія свойства существующаго. Въ понятіи божества человѣкъ соединяетъ именно свойства собственнаго своего существа, которыхъ дѣятельностю своей фантазіи онъ увеличиваетъ до безконечности и затѣмъ противопоставляетъ ихъ себѣ какъ божество, чтобы, почитая это божество, доставить удовлетвореніе своимъ желаніямъ, котораго не даетъ ему дѣйствительность. Так же и загробная жизнь, о которой человѣкъ создаетъ представление, есть не что иное, какъ идеализированная земная жизнь. И если, такимъ образомъ, мышленіе на мѣсто вещей ставить только абстракціи ихъ свойствъ, то истинная философія должна основываться только на чувственныхъ ощущеніяхъ; она имѣть своей задачей познать, что дѣйствительно, а истинно дѣйствительное дается только въ чувственномъ созерцаніи. Поэтому и все существо человѣка нужно опредѣлять единственно съ той его стороны, съ какой онъ познается нами чувственнымъ образомъ; но для чувственного познанія человѣкъ есть тѣло, поэтому тѣло и есть вся сущность человѣка.

*Новѣйший матеріализмъ на почвѣ естественныхъ наукъ. Главные положенія его ученія о сущности и происхожденіи мира, о душѣ и нравственности.*—По учению новѣйшаго матеріализма, первоначальною и безусловною сущностью и основою всего бытія служитъ матерія. Согласно съ утверждившимся въ естествознаніи воззрѣніемъ на матерію, матеріализмъ представляетъ ее въ видѣ безконечнаго множества абсолютно простыхъ, недѣлимыхъ и никогда неизмѣняющихся частичекъ—*атомовъ*, которые наполняютъ собою пространство и раздѣлены между собою пустыми промежутками; но тогда какъ современное естествознаніе признаетъ за атомами только условное значеніе, принимая ихъ за условныя умопредставляемыя единицы, чтобы при посредствѣ ихъ удобнѣе изъяснить различныя свойства вещества, матеріализмъ признаетъ атомы за самую *сущность* вещества, считаетъ ихъ абсолютнымъ началомъ бытія. Какъ абсолютное начало бытія, атомы, по учению матеріализма, вѣчны и отъ вѣчности обладаютъ известными свойствами, или имманентно присущими имъ *силами*, дѣйствіемъ которыхъ они сами собою приходятъ во взаимное столкновеніе, въ различныя сочетанія

между собою и вслѣдствіе этого образуютъ всѣ разнообразные виды бытія. Миръ въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь, всецѣло есть произведеніе самодѣятельности атомовъ; своимъ происхожденіемъ и образованіемъ онъ не обязанъ ничему большему, какъ только дѣйствію тѣхъ же физическихъ и химическихъ силъ, которая суть не что иное, какъ только различные виды движенія матеріальныхъ атомовъ. Поэтому для материализма „атомъ есть тотъ Богъ, которому всякое бытіе, и низшее и высшее, обязано своимъ происхожденіемъ“ (Бюхнеръ). Какъ самодѣятельностю атомовъ—изъ ихъ движенія образовался міръ, для объясненія этого материализмъ прибѣгаетъ къ помощи Канто-Лапласовской гипотезы образованія нашей солнечной системы<sup>1)</sup>). Вообще, по воззрѣнію материализма, міръ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь, произошелъ самъ собою — путемъ безконечно длинного ряда послѣдовательныхъ измѣненій, которымъ подвергалась первоначальная хаотическая матерія. Эти измѣненія однако не касались самыхъ силъ и законовъ, дѣйствовавшихъ въ матеріи,— эти силы и законы отъ вѣчности имманентны матеріи, отъ вѣчности одни и тѣ же и неизмѣнны; производившіяся дѣйствіемъ этихъ силъ и законовъ измѣненія въ матеріи состояли только въ новыхъ сочетаніяхъ и комбинаціяхъ матеріальныхъ элементовъ. Такъ, если при постепенномъ ходѣ мірообразованія въ известное время на землѣ возникла органическая жизнь, то она не была продуктомъ какой нибудь новой силы, которая раньше этого не была бы присуща матеріи и не дѣйствовала бы въ ней,—органическая жизнь была продуктомъ тѣхъ же механическихъ, физико-химическихъ силъ, которая дѣйствуютъ въ неорганической природѣ. Жизнь, по учению материализма,

<sup>1)</sup> По этой гипотезѣ, когда не было вселенной въ ея настоящемъ видѣ, всѣ элементы вещества соединены были въ одну огромную туманную, очень разрѣженную массу—въ видѣ шара. Вслѣдствіе присущей веществу силы притяженія, въ этой туманной массѣ сначала произошло частичное движеніе, что произвело концентрацію элементовъ этой массы и образовало въ центрѣ ея ядро (теперь солнце). Мало по малу частичное движеніе массы перешло въ общее поступательное и вращательное движеніе вокругъ оси. При этомъ, вслѣдствіе центробѣжной силы, на экваторѣ вращающейся массы образовались туманные кольца, которые потомъ разрывались и стущаясь собирались во вращающейся шаровидной массы; такъ образовались планеты, и подобнымъ же образомъ отъ планетъ потомъ отдѣлялись спутники. Всѣ образовавшіяся изъ первоначальной туманной

есть только результатъ особаго строенія того, что мы называемъ организмомъ, а сущность органическаго устройства состоить только въ своеобразной комбинаціи неорганическихъ частей матеріи; следовательно, когда возникла эта своеобразная комбинація материальныхъ элементовъ, то тѣмъ самимъ вызвана была и жизнь. Она появилась тогда, когда при постепенномъ образованіи земли наступили благопріятныя для того условія; а что въ прежнее время живые организмы могли образоваться прямо изъ мертвой матеріи, тогда какъ теперь организмы происходятъ только отъ организмовъ, это объясняется тѣмъ, что въ прежнее время всѣ силы природы дѣйствовали съ большими напряженіемъ, чѣмъ теперь <sup>1)</sup>). Какъ первое появление органической жизни материализмъ объясняетъ изъ саморазвитія неорганической природы, такъ происхожденіе всего существующаго разнообразія видовъ органической жизни онъ объясняетъ изъ постепенного саморазвитія первыхъ появившихся на землѣ организмовъ. Въ этомъ случаѣ материализмъ пользуется теоріей трансформаціи, какъ эта теорія развита была Ламаркомъ и въ особенности Дарвиномъ <sup>2)</sup>). Такимъ образомъ всю неорганическую и органическую природу материализмъ выводить изъ одной механической дѣятельности матеріи, устранивъ здѣсь всякую цѣлесообразность и дѣйствие всякой другой—вышней силы, кроме простыхъ механическихъ силь матеріи.

---

массы небесныхъ тѣлъ постепенно переходили въ газообразное, огненно-жидкое состояніе, потомъ постепенно охлаждались и покрывались твердою корою. На первыхъ порахъ образованія коры, она, вслѣдствіе давленія изнутри, въ однихъ мѣстахъ поднималась, въ другихъ образовывала углубленія; поднятія коры образовали материки и острова, а углубленія—моря, которые наполнились водою изъ атмосферныхъ осадковъ; изъ трещинъ коры выходили огнезидкіи массы, которыхъ отвердѣяли образовали горы и т. п.

<sup>1)</sup> Для объясненія первого появления органической жизни материализмъ пользуется гипотезой „самозарожденія“, въ прежнее время носящей названія: generatio aequivoaca, также gen. spontanea или originaria; въ позднѣйшее время эта гипотеза стала называться гетерогенезомъ.

<sup>2)</sup> По теоріи Дарвина въ органической природѣ происходитъ непрерывная борьба за существование. Въ этой борьбѣ беруть перевѣсъ тѣ организмы, которые оказываются лучше приспособленными къ даннымъ внѣшнимъ условіямъ существования. Приспособленія эти состоять въ различныхъ видоизмѣненіяхъ въ организмахъ, сообразно съ внѣшними условіями, каковыя видоизмѣненія, передаваясь по наслѣдству, все болѣе и болѣе упрочиваются и усиливаются, и наконецъ даютъ начало новымъ органическимъ формамъ.

Изъ той же механической дѣятельности матеріи матеріализмъ выводить и всѣ явленія духовно-нравственной жизни человѣка. По учению материализма, души нѣтъ, какъ особой субстанціи, отличной отъ субстанціи тѣла. Такъ какъ душевная жизнь въ своемъ развитіи и вообще въ своемъ проявленіи находится въ зависимости отъ устройства, развитія и состоянія мозга, то она есть продуктъ дѣятельности мозга, и такъ какъ эта дѣятельность состоить въ движеніи частицъ мозгового вещества, то всѣ душевныя состоянія, всѣ душевныя дѣятельности суть не что иное, какъ продукты этого движенія<sup>1)</sup>). Мысль есть такое же необходимое отправлѣніе мозга, какъ отдѣленіе желчи есть необходимое отправлѣніе печени (Фохтъ); неповреждѣнnyй мозгъ точно также не можетъ не мыслить, какъ и мысль не можетъ быть произведена другимъ веществомъ, кроме мозгового (Молешоттъ). Въ дѣятельности мозга и нервовъ даны всѣ такъ называемыя душевныя способности, всѣ онѣ сводятся: къ возбужденію чувствительныхъ нервовъ, къ преобразованію этого возбужденія въ представлѣніе въ нервныхъ центрахъ (въ головномъ мозгѣ) и къ возникающему отсюда новому возбужденію двигательныхъ нервовъ (что все вмѣстѣ называютъ рефлексомъ головного мозга), что и соотвѣтствуетъ: представлѣнію, чувствованію и дѣйствію, или: познавательной, чувствовательной и желательной способностямъ. Самосознаніе есть только особый видъ движенія въ нервномъ веществѣ,— оно есть нервное движеніе въ формѣ круговорота, или „возвращающееся къ самому себѣ направлѣніе внутренняго состоянія“ (Кцольбе). Само собою разумѣется, что при такомъ взгляде на душевную жизнь не можетъ быть и рѣчи ни о свободѣ, ни о бессмертіи души. Такъ какъ душевная жизнь всецѣло находится въ зависимости отъ тѣлеснаго организма, то со смертию тѣла должно прекратиться и существованіе души. Точно также—въ жизни человѣка нельзя допускать дѣйствія двухъ различныхъ законовъ—закона физическаго и закона нравственнаго; вездѣ существуетъ одинъ и тотъ же порядокъ вещей, тотъ порядокъ, который подчиняется одному всеобщему закону

<sup>1)</sup> Въ этомъ случаѣ материализмъ опирается на естествознательное учение о единстве физическихъ силъ; по этому учению различныя силы природы, какъ теплота, электричество и др. суть только разнообразныя формы движения.

необходимости. Такъ называемая свободная воля человѣка „есть не что иное, какъ необходимое выражение условливаемаго виѣшними вліяніями состоянія мозга“, а самъ человѣкъ есть „только сумма родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, пищи и одежды“ (Молешоттъ).

Возникновеніе и господство матеріализма въ новѣйшее время (приблиз. съ конца 40-хъ годовъ до начала 70-хъ), безъ сомнѣнія, обозначаютъ собою не иное что, какъ крайній упадокъ философскаго мышленія. Хотя матеріализмъ, какъ всегда, такъ и въ новѣйшее время, безспорно, является одною изъ ступеней общаго философскаго движенія, потому что вытекаетъ изъ философской потребности установить и опредѣлить общее и неизмѣнное начало для объясненія вещей; но, насколько онъ ищетъ удовлетворенія этой потребности исключительно на почвѣ естествознанія, на почвѣ виѣшняго наблюденія, онъ въ сущности является отреченіемъ отъ философіи, и обращается не болѣе какъ въ простую естественно-научную систему. Коренное заблужденіе матеріализма состоитъ, безспорно, въ томъ, что онъ произвольно разрушаетъ всякую границу между сверхчувственнымъ, умопостигаемымъ—съ одной стороны и чувственнымъ, наблюдаемымъ—съ другой, и смѣшиваетъ то и другое; исходя изъ умопостигаемаго (изъ предположенія о послѣдней основе вещей), онъ въ то же время все сводить исключительно къ тому, что дается наблюденіемъ, стремится *все* довести до той же наглядности, какую имѣть для насть наблюдаемое. Въ этомъ случаѣ въ матеріализмѣ выразилось совсѣмъ чуждое существу философіи поклоненіе виѣшнему авторитету—авторитету естествознанія, а вмѣстѣ съ этимъ какое-то безотчетное нерасположеніе ко всему, что *выше* предѣловъ возможнаго наблюденія, и слѣпое довѣріе только къ одной наружной, видимой сторонѣ природы вещей. Поэтому, все ученіе матеріализма если и можетъ быть названо философской доктриной, то самой низменной и поверхностной.

### *Позитивизмъ и релятивизмъ.*

Идеализмъ и матеріализмъ новѣйшей философіи представляютъ собою два совсѣмъ противоположныя другъ другу направления, которые усвоила философская мысль въ решеніи одного

(каковы: Богъ, душа), первыхъ и конечныхъ причинъ. такъ какъ эти предметы, по Конту, суть только пустыя абстракціи, или простыя произведенія воображенія; онъ совсѣмъ отвергаетъ теологію и метафизику, какъ такие способы міровоззрѣнія, которые свойственны только низшимъ состояніямъ человѣческаго ума и относятся къ области знанія фиктивнаго, а не положительного.

**Релативизмъ.**—Это есть такое направление въ новѣйшей философіи, которое такъ же, какъ и позитивизмъ, отказывается отъ всякихъ метафизическіхъ изслѣдований, т. е. отъ изслѣдований относительно безусловнаго и сверхчувственнаго, и ограничиваетъ кругъ познанія областю только условнаго и относительно бытія; отличается это направление отъ позитивизма главнымъ образомъ тѣмъ, что, тогда какъ позитивизмъ стремится превратить философію въ простое обобщеніе положительныхъ естественно-научныхъ знаній, релативизмъ стремится сообщить ей специальный характеръ, превратить ее только въ науку о познаніи. Въ разработкѣ ученія о познаніи релятивизмъ всецѣло опирается на философію Канта; вотъ почему это направление называется еще иначе *новонантіанізмъ*. Главный представителемъ релятивизма является Альбертъ *Лянгс* (род. 1828 г. въ Вальдѣ, ум. въ 1875 г. профессоромъ въ Марбургѣ; важнѣйшее сочиненіе Лянгса есть „Исторія матеріализма“); къ болѣе виднымъ представителямъ этого направления должны быть отнесены также: *Ногенъ*, *Либманъ*, *Фолькельтъ*; къ этому направлению примыкаетъ и естествоиспытатель *Гельмгольцъ*.

По воззрѣнію Лянгса, все наше познаніе должно быть сосредоточено только на томъ, что доступно опыту, а въ опытѣ даются намъ только явленія и, следовательно, дальше явленій наше познаніе простираться не можетъ; вещь въ себѣ для насъ не познаваема, это—необходимость, заключающаяся въ самой нашей организаціи. То, къ чему пришелъ Кантъ философскимъ путемъ, — что мы можемъ знать вещи только такъ, какъ онѣ являются намъ, но не можемъ знать, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ,—это самое, по мнѣнію Лянгса, вполнѣ подтверждается точными изслѣдованіями новѣйшаго естествознанія. Эти изслѣдованія показали, что „весь нашъ опытъ обусловленъ иѣ-которою духовною организацію, которая приуждаетъ насть испытывать то, что мы испытываемъ, думать такъ, какъ мы ду-

маемъ, между тѣмъ какъ для другой организаціи тѣ же предметы могутъ показаться иначе, и потому вещь въ себѣ не можетъ быть познана никакимъ конечнымъ существомъ". Этимъ однако не отвергается существованіе вещей, дѣйствующихъ на нашу организацію. Наше знаніе, по возврѣнію Лянге, есть результатъ взаимодѣйствія между субъектомъ познающимъ и познаваемыми вещами; но какъ выраженіе только отношенія между познающимъ субъектомъ и познаваемыми предметами, наше знаніе не показываетъ намъ ни того, что такое субъектъ самъ въ себѣ, ни того, что такие вещи сами въ себѣ; познаваемый нами міръ явлений не есть ни простой только продуктъ нашего представленія, ни точный образъ дѣйствительныхъ вещей, онъ есть продуктъ объективныхъ воздействиій и вмѣстѣ субъективного формированія ихъ. Лянге вмѣстѣ съ Кантомъ принимаетъ, что намъ присущи а priori данные формы познанія, какъ основа опыта, но все а priori данное онъ сводить просто къ нашей физико-психической организаціи; напримѣръ, то, что въ насъ превращаетъ колебаніе струны въ звукъ, и есть—по Лянге—данное а priori въ этомъ процессѣ опыта.—Признавши, что по условіямъ самой нашей организаціи мы можемъ познать только явлений, Лянге тѣмъ самымъ исключаетъ изъ науки всякий метафизический и сверхчувственный элементъ, и этимъ устраняются изъ области познанія и философія и религія. По возврѣнію Лянге, все идеи разума нельзя признать знаніями, ибо всякое знаніе относится къ предмету, данному въ опытѣ, но въ опытѣ мы не имѣемъ предметовъ, къ которымъ прямо относились бы идеи разума. Но если эти идеи не имѣютъ соответствующихъ себѣ предметовъ, то какъ онъ происходятъ и какое имѣютъ значеніе? По мнѣнію Лянге, источникъ ихъ заключается въ творчествѣ нашей фантазіи; весь умопостигаемый міръ есть міръ творчества, и на этомъ основывается его значеніе и важность. Ибо творчество, въ его высокомъ смыслѣ, нельзя рассматривать, какъ проявленіе простого произвола для забавы пустыми измышеніями, но оно есть плодъ духа, необходимо проистекающій отъ самыхъ глубокихъ корней человѣческой природы, и есть источничкъ всего высокаго и святого; поэтому хотя идеи разума суть фикціи, иллюзіи, но онъ благородная иллюзія, которая нужно принимать, чтобы стать лучше.

## Современная теистическая философія. -

И идеализмъ въ его крайнемъ развитіи, и матеріализмъ однаково приходили въ своихъ послѣднихъ выводахъ къ отрицанію положительной религіи. Но въ то же время съ своей стороны они не давали ничего твердаго и положительнаго; раціоналистической идеализмъ по своему принципу могъ вести только къ анархическому произволу личной мысли; матеріализмъ былъ силенъ только въ свою отрицаніи и по самому принципу своему не могъ дать никакого удовлетворенія всѣмъ высшимъ запросамъ человѣческаго духа. Поэтому философская мысль не могла не сознать необходимости какихъ нибудь болѣе твердыхъ и положительныхъ основъ для философскаго умозрѣнія, и эти основы она стала искать въ религіи. Какъ противодѣйствіе отрицательному отношенію идеализма и матеріализма къ положительной религіи, съ половины настоящаго столѣтія все чаще и чаще стали появляться попытки сблизить и примирить философию съ положительной религіей; такъ возникло то направлениѳ въ современной философіи, которое обозначается именемъ *умозрительнаго теизма*, или теистического идеализма<sup>1)</sup>). Главными представителями теистической философіи являются: *Фихте* младшій<sup>2)</sup> и *Ульрици*<sup>3)</sup>; къ наиболѣе виднымъ представителямъ этого направлениѳ могутъ бѣть отнесены также: *Вейсе* (1801—1866), *Халибэусъ* (1792—1862).

Взявъ своимъ исходнымъ пунктомъ откровенное содержаніе христіанства, современная теистическая философія поставила своей задачей, съ одной стороны, философски обосновать всѣ наиболѣе умозрительные догматы и положенія христіанского вѣроученія и, съ другой стороны, развить согласную съ ними сис-

1) Органомъ теистической школы въ Германіи сталъ служить съ 1837 г. „Журналъ для философіи и спекулятивной теологии“, издав. Фихте младшимъ. Съ 1847 г. этотъ журналъ былъ преобразованъ въ „Журналъ для философіи и фил. критики“, издав. Фихте и Ульрици, а потомъ однимъ Ульрици.

2) Имм. Герм. Фихте (младшій), сынъ Іог. Гот. Фихте, род. 1797 г., былъ профессоромъ въ Боніѣ и Тюбингенѣ, умеръ въ 1879 г. Главныя сочиненія его: „Система этики“, „Антропология“, „Теистическое міровоззрѣніе и его оправданіе“.

3) Герм. Ульрици род. 1806, былъ профессоромъ въ Галле, ум. 1884. Главнейшия сочиненія его: „Основной принципъ философіи“, „Система логики“, „Вѣра и знаніе“, „Богъ и природа“, „Богъ и человѣкъ“ (1-й т. этого сочиненія: Тѣло и душа, 2-й т.: Основные черты практической философіи).

тему метафизического, этического и психологического учения, утверждивъ его частію на почвѣ философскаго умозрѣнія, частію же на почвѣ естественно-научныхъ данныхъ. Вся современнаѧ теистическая школа вообще признаетъ личнаго Бога, какъ перво- причину міра, и самыи міръ представляеть происшедшымъ отъ Него вслѣдствіе свободнаго акта Его воли, причемъ въ отношеніи къ міру представляеть Бога столько же имманентнымъ, сколько и трансцендентнымъ.

*Фихте* младшій все свое учение о Богѣ, какъ превышеірномъ личномъ Существѣ, діалектически развиваетъ выходя отъ разсмотрѣнія проявленія Бога въ мірѣ. По его воззрѣнію, на существующій конечный міръ нужно смотрѣть какъ на осуществленную систему цѣлей. Но осуществленная цѣль—это мысль, получившая реальность; слѣдовательно, долженъ быть абсолютный разумъ, полагающій цѣли, которыя реализуются въ мірѣ,—съ абсолютнымъ разумомъ должна соединяться и абсолютная воля, которая реализируетъ эти цѣли; загадка существованія міра осталась бы совсѣмъ не разрѣшеною, если бы мы вмѣсто разумной творческой воли предположили дѣйствіе въ мірѣ слѣпой, безсознательной силы. А такъ какъ, далѣе, положенная въ мірѣ цѣли ясно имѣютъ въ виду его внутреннее совершенство, благо, то первопричину міра нужно мыслить не только какъ разумнаго Творца его, но и какъ Творца отъ вѣка благаго.

*Ульрица* построаетъ свое теистическое, согласное съ положительнымъ откровеніемъ міросозерцаніе, опираясь на результаты естественно-научнаго знанія. Принимая въ основѣ міра существованіе атомовъ, Ульрици изъ самого понятія ихъ выводить сотворенность атомистически образованнаго міра безусловною божественною силою; точно также и обусловленныя силы природы, по Ульрици, съ необходимостію ведутъ къ признанію первоначальной и безусловной силы. А законосообразность и цѣлесообразность въ природѣ заставляютъ признать первопричину міра самосознательной духовной силой. Какъ твореніе Бога, міръ существенно отличенъ отъ Бога; но міра все-таки нельзя противопоставлять божественному существу, какъ будто бы онъ существовалъ виѣ Бога,—міръ существуетъ не только *черезъ* Бога, но и *въ* Немъ.

Теистический идеализмъ, чуждый односторонностей и крайностей другихъ философскихъ направлений, удовлетворяющій въ одно и тоже время и потребностямъ мысли, и религіозному чувству, и нравственнымъ идеаламъ,—есть, безъ сомнѣнія, одно изъ самыхъ жизненныхъ направлений современной философіи, больше и лучше всякаго другого направления примиряющее философствующую мысль съ вѣчными и непреходящими интересами общечеловѣческаго сознанія.

---

# ОГЛАВЛЕНИЕ.

---

## ВВЕДЕНИЕ.

*Стран.*

Предметъ исторіи философії. . . . .	1
Раздѣленіе исторіи философії . . . . .	2

## I. ФИЛОСОФІЯ ДРЕВНЯГО МІРА.

Общія замѣчанія о философії восточныхъ народовъ . . . . .	3
Причины преимущественнаго развитія философіи въ Греції . . . . .	5
Начало греческой философії . . . . .	6
Раздѣленіе исторіи греческой философії . . . . .	7

<i>Первый периодъ греческой философії . . . . .</i>	<i>8</i>
Древне-ионійская школа . . . . .	—
Пиѳагорейская школа . . . . .	9
Элейская школа . . . . .	11
Позднѣйшіе философы первого периода греческой философії . . . . .	13
Софистика . . . . .	15

<i>Второй периодъ греческой философії . . . . .</i>	<i>17</i>
Сократъ . . . . .	18
Сократическая школы . . . . .	21
Платонъ . . . . .	23
Древняя, средняя и новая Академія . . . . .	28
Аристотель . . . . .	30
Перипатетическая школа . . . . .	35

<i>Третій періодъ греческой философії . . . . .</i>	<i>36</i>
Стоическая философія . . . . .	37
Эпикурейская философія . . . . .	39
Скептическая философія . . . . .	41
Александрийская философія . . . . .	43
Іудейско-alexandrijskaya ф—ія . . . . .	44
Неоплатоническая философія . . . . .	45

## II. ФИЛОСОФІЯ ХР. МІРА.

Значеніе христіанства для ф—іи . . . . .	49
Главные періоды ф—іи хр. міра. . . . .	50

## *Первый періодъ философії хр. міра.*

Патристическая философія . . . . .	52
Св. Густинь мученикъ . . . . .	53
Тертуліанъ . . . . .	56
Клементъ Александрийский . . . . .	59
Бл. Августинъ . . . . .	62
Схоластическая философія . . . . .	67
Скоттъ Эригена . . . . .	68
Анзельмъ Бентерберійский . . . . .	71
Споръ между nominalistами и реалистами . . . . .	73
Одома Аквинацъ . . . . .	75
Падение схоластики . . . . .	76
Эпоха возрожденія . . . . .	77
<i>Новая философія . . . . .</i>	<i>79</i>
Декартъ . . . . .	80

<i>Стран.</i>	<i>Стран.</i>
Мальбранш . . . . .	83
Спиноза . . . . .	84
Лейбницъ . . . . .	88
Вольфъ . . . . .	92
Бэкона . . . . .	94
Деккъ . . . . .	96
Юмъ . . . . .	100
Берклей . . . . .	103
Шотландская школа . . . . .	105
Кондильякъ . . . . .	108
Энциклопедисты . . . . .	110
<i>Новейшая философия</i> . . . . .	115
Кантъ . . . . .	116
Якоби . . . . .	128
Идеалистическая философия . . . . .	130
Фихте . . . . .	131
Шеллингъ . . . . .	134
Гегель . . . . .	137
Новая метафизика — на основѣ и въ границахъ спорта . . . . .	142
Гербартъ . . . . .	143
Шопенгауэръ . . . . .	147
Гартманъ . . . . .	149
Новѣйший германскій материализмъ . . . . .	152
Фейербахъ . . . . .	153
Новѣйший материализмъ на почвѣ естественныхъ наукъ . . . . .	155
Позитивизмъ . . . . .	159
Релятивизмъ . . . . .	162
Современная теистическая философия . . . . .	164

### ЗАМЪЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ:

<i>Стран.</i>	<i>Строка.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Должно быть.</i>
4 сверху	3	стѣсняема	стѣсняема
— „	7	религій	религій
112 снизу	7	какъ писателя является,	какъ писателя, является
127 „	7	признавшій	признававшій
131 „	1	незасимо	независимо