

Антология украинской мысли

Н. Я. Грот

СОЧИНЕНИЯ
в четырех томах
Т. 1

Мелитополь
Издательский дом
Мелитопольской городской типографии
2013

УДК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)
Г 89

Серия основана в 2007 г.
Редколлегия серии «Антология украинской мысли»

Лазарев Ф. В. (председатель), д-р филос. наук;
Кривега Л. Д. (заместитель), д-р филос. наук;
Мозговая Н. Г., д-р филос. наук;
Волков А. Г., д-р филос. наук;
Сиднев Л. Н., д-р филос. наук;
Шкода В. В., д-р филос. наук;
Суходуб Т. Д., к. филос. наук;
Филиппенко Н. Г., к. филос. наук.

Редакторы издания Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков,
автор вступительной статьи Б. К. Матюшко.

Г 89 **Грот Н. Я.** Сочинения: в 4 т. / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г.,
авт. вступ. ст. Матюшко Б. К., указат. Туренко В. Э. – Мелитополь: Из-
дательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – (Серия
«Антология украинской мысли»).

ISBN 978-966-197-245-1 (полное издание)

Т. 1.: Джордано Бруно и пантеизм. О душе в связи с современными
учениями о силе. Значение чувства в познании и деятельности челове-
ка. Основные моменты в развитии новой философии. – 2013. – 462 с.

ISBN 978-966-197-246-8 (том 1)

В первый том собрания сочинений украинского философа и психолога второй
половины XIX века Николая Яковлевича Грота включены три произведения Одесского и
одно – Московского периодов его творчества. В первом из них рассматривается вопрос о
пантеизме и Джордано Бруно как его лучшим представителе, что представляет собой
историко-философское обоснование предложенного Гротом оригинального
философского учения – монодуализма. Второе представляет собою дальнейшее развитие
монодуализма на примере метафизического осмысления новооткрытого закона
сохранения энергии в виде опыта решения проблемы души и силы. Третья статья
посвящена роли чувства в познании и жизни человека. Завершает настоящий том книга
об основных моментах развития новой философии от эпохи Возрождения до Канта.

Издание предназначено для специалистов в сфере гуманитарных наук, а также всех,
кто интересуется историей философии.

УДК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)

ISBN 978-966-197-245-1 (полное издание)
ISBN 978-966-197-246-8 (том 1)

© Грот Н. Я., 2013
© Матюшко Б. К.,
вступительная статья, 2013.

МОНОДУАЛИЗМ Н.Я.ГРОТА: ПРИМИРЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

*Впрочем, как бы мы ни относились
к философским гипотезам Н. Я. Грота,
мы не можем отказать им
в одном выдающемся качестве:
они были остроумны и оригинальны.*

П. П. Соколов

Мыслитель, к сочинениям которого обращаемся, во многих отношениях является уникальным человеком. Его жизнь, не достигшая даже полувекового рубежа, ознаменовалась настолько ярким наследием, что заслуживает внимания и изучения и в наши дни, более века спустя.

Николай Яковлевич Грот (1852-1899) появился на свет в Гельсингфорсе (ныне Хельсинки) 18 апреля 1852 года. Его отец – знаменитый ученый, академик Яков Карлович Грот, потомок приближенного императрицы Екатерины Иоакима Христиана Грота, уроженца Германии, переехавшего в звании профессора в Россию¹, известен не только по нескольким сотням печатных трудов в области филологии, но и в ипостаси талантливого педагога. Он был образцом трудолюбия, точно-

¹ Брат философа, ученый-филолог Константин Яковлевич, составил солидный и особо содержательный сборник биографий, воспоминаний, перечней произведений, небольших подборок его писем. Среди его авторов – известные деятели не только на философской ниве, но и в областях других наук. К примеру, эпитафия принадлежит Петру Павловичу Соколову, одному из первых представителей эмпирической психологии в России. См.: Шенрок В. И. к биографии Н. Я. Грота / Владимир Иванович Шенрок // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – Спб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. – XXV, С. 1-56.

сти, всестороннего развития личности и такого внимания к детям, которое и позволяет раскрыть в них все дарования. Мать будущего философа – Наталия Петровна, является дочерью капитана П. Н. Семенова, служившего в полку, шефом которого был император Николай. Она славилась не только образованностью, но и добротой, чуткостью, заботливостью, всем лучшим, что так необходимо для каждой семьи.

Поэтому неудивительно, что жизненный и творческий путь Николая Яковлевича описывается знавшими его современниками – наставниками, соратниками на философской и психологической ниве, учениками – настолько ярко, что, читая их строки, невольно чувствуешь себя настоящим очевидцем, даже участником повествуемых событий.

О детстве и университетской юности Грота рассказал Осип Антонович Шебор, известный чешский филолог, который был рекомендован Якову Карловичу Гроту в качестве домашнего учителя для его сыновей Николая и Константина своими соотечественниками, учеными-славистами А. О. Патарой и О. И. Коларжем в конце лета 1867 года¹. Глава семьи Гротов имел необходимость лучше подготовить детей для вступления в классическую гимназию, для чего и отправился в Прагу найти образованного человека, свободно владеющего русским языком и способного дать своим воспитанникам достойные знания по классическим языкам, математике, истории и географии. Первая встреча О. Шебора с будущим философом состоялась 16 октября того же года. «Он произвел на меня сразу самое приятное впечатление своим открытым и умным выражением лица, своей живостью и простотой общения»². Тогда же молодой чешский учитель, оставшийся впоследствии в России на всю жизнь, лично познакомил-

¹ Шебор О. А. Из юношеских лет Н. Я. Грота. Воспоминания / Осип Антонович Шебор // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. – XXV, – С. VII-XXV. – С. VII.

² Там же. – С. VII-IX.

ся с Яковом Карловичем, Наталией Петровной и их младшим сыном Константином. Кроме сыновей Николая и Константина, у них росли дочери Мария и Екатерина.

Чтобы получить представление об образе жизни Гротов, еще раз дадим ему слово. «Я. К. и Н. П. отличались умением заводить за столом с детьми и поддерживать занимательные беседы, часто поучительного характера, облекая их нередко в шутливую форму. После обеда около получаса отводилось обыкновенно играм, требовавшим движения (*quarte coins*, кошки и мышки, прятки и т.п.), в которых принимала участие вся семья, не исключая Я. К. и Н. П. Это доставляло всем полезный для здоровья и ободряющий моцион, а молодежи, кроме того, и большое удовольствие. Затем некоторое время проводилось обыкновенно в чтении вслух большею частью стихов (Державина, Жуковского, Пушкина, кн. Вяземского, Лермонтова, Тютчева, басен Крылова и др.). Я охотно принял тогда и принимал после участие как в играх, так и в чтении. Читали мы обыкновенно все по очереди, за исключением младших членов семьи. Я.К. и Н.П. давали нам при этом нужные объяснения. Для молодежи, в том числе и для меня, эти чтения были лучшей школой русского языка и литературы, и я до сих пор с удовольствием и благодарностью вспоминаю о них.

После игр и чтения все в бодром настроении расходились по своим комнатам и принимались за свои занятия, прерывавшиеся на непродолжительное время вечерним чаем. Ложиться спать полагалось вообще не позже 11 ч., и Я. К. строго следил за соблюдением этого правила. Перед сном Я. К. имел обыкновение совершать небольшую прогулку по 1-й линии и часто приглашал и меня с мальчиками присоединиться. Мы делали это охотно, когда уроки к следующему дню у нас были приготовлены, а равно и в предпраздничные дни. Вставать полагалось моим ученикам в 7 ч. Будил их обыкновенно Я. К., встававший правильно в 7-м часу и одевавшийся наверху. Н. Я. подымался на первый же зов, сразу принимался за свой туалет, одевался быстро и, покончив с одеванием, немедленно брался за какое-нибудь дело. Замечу, что сон Н. Я. часто бывал беспокойный, и он много говорил во сне, притом связно и внятно, целыми фразами, как наяву. Мне нередко приходилось вставать, будить его и успокаивать...

На меня возложена была обязанность готовить Н. Я-ча к поступлению в 5-й, а К. Я-ча – в 4-й класс классической гимназии, а именно по обоим древним языкам, по математике, истории и географии. В общем у нас выходило от 5 до 6 уроков ежедневно; занимались мы по утрам от 8 до 11 ч., а затем от 2 до 4 (иногда до 5) час. пополудни, с промежутками в 15 мин. между отдельными уроками. Последние шли у нас поочередно, так что во время урока одного из братьев другой исполнял какую-нибудь задачу или уходил на урок по тем предметам, которые не входили в круг моих обязанностей, т. е. по Закону Божию, по русскому и французскому языкам и по музыке, которою, впрочем, занимался правильно лишь Н. Я. (игра на скрипке)»¹. О. Шебор особенно обращает внимание на способности Николая Грота не только «схватывать на лету» изучаемый материал, но и предвосхищать вопросы учителя, давая на них правильные ответы, а также на его живописные работы и жанровые наброски, которые делались особенно во время зарубежных поездок семьи Гротов в Швецию и Норвегию. «Кроме умственного развития, – пишет далее автор первых воспоминаний о философе, – Я. К. и Н. П. много заботились и о физическом развитии своих сыновей и детей своих вообще. У них были уроки гимнастики, танцев, наконец мальчики раз в неделю (по воскресеньям) занимались то переплетным, то столярным мастерством под руководством переплетчика и столяра»².

Следует отметить, что время учебы Николая и Константина в гимназии, а впоследствии и в университете, особо благотворную роль играли проводимые еженедельно в доме Гротов «журфиксы» – встречи и собеседования русских ученых, проживавших тогда в Петербурге. Среди них находим В. В. Григорьева, К. А. Коссовича, Н. Я. Данилевского, К. Д. Кавелина и многих других³.

Труды О. А. Шебора увенчались успехом: его воспитанник Николай стал лучшим выпускником Ларинской гимназии Петербурга. Отличаясь весьма общительным характером, Николай Яковлевич в

¹ Там же. – С. XII-XIII.

² Там же. – С. XIV.

³ Там же. – С. XV.

гимназии скоро близко сошелся с некоторыми из своих товарищей. Говоря о них дома, он всегда выставлял на вид их способности и успехи без малейшей тени зависти, несмотря на сильно развитое в нем самолюбие и стремление не только не отставать от других, но даже опережать их. Этим качеством (альтруизмом) он отличался и впоследствии, будучи студентом, чем и снискивал себе искренне расположение своих товарищей. Это была одна из самых симпатичных черт его характера, равно как и всегдашняя готовность, вернее – стремление помочь нуждающемуся в помощи¹.

В 1871 году Н. Я. Грот поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Об этом времени сохранились воспоминания его однокурсника, специалиста по творчеству Гоголя Владимира Ивановича Шенрока. Он свидетельствует, что «сделавшись студентом, Грот необыкновенно скоро, можно сказать, тотчас же обратил на себя общее внимание своего курса замечательной жизнерадостностью, соединенной с чрезвычайной общительностью и приветливостью ко всем товарищам; он скорее других знакомился с однокурсниками и, неотразимо привлекая их к себе своим веселым и живым характером, значительно способствовал на первых порах всеобщему взаимному ознакомлению. На первых же порах обнаружил он и весьма заметную любовь к науке, проявившуюся и в слушании необязательных курсов, например санскритского языка (между прочим, с нынешним профессором Московского университета Р. Ф. Брандтом), и даже самых разнообразных лекций, случайно им посещаемых в свободные часы на своем и других факультетах, но особенно в каком-то чувстве счастья быть студентом, которым он был тогда весь преисполнен»². Николай Яковлевич особенно прилежно изучал древнюю историю, имел даже намерение избрать ее своей специальностью. Для этого он собрал вокруг себя кружок для совместного чтения Тита Ливия.

Позднее его планы изменились. Первой причиной этого можно определить распад кружка, так как один из его самых активных участников – П. О. Морозов, который со временем станет издателем со-

¹ Там же. – С. XXI.

² Там же. – С. 14.

чинений Пушкина, перешел к изучению русской и новой иностранной литературы. Вторая, и, очевидно, главная, причина перемены интересов Грота – поворот к философии. Прямым поводом к нему стала известная в начале 1870-х годов полемика о содержании и методе психологии между Константином Кавелиным и Иваном Сеченовым. Как известно, первого из русских ученых Николай знал еще с детства, в студенческие же годы он «обратил на себя сочувственное внимание Кавелина, предоставившего в его распоряжение свою библиотеку и, несмотря на разницу возрастов, а особенно на целую пропасть в отношении научных познаний, отделявшую одного из замечательнейших ученых своего времени от юноши-новобранца науки, Кавелин находил заметное удовольствие в беседе с молоденьким студентом, нередко принимавшим сторону его противника – Сеченова. Обычным местом их перипатетических бесед был Румянцевский сквер близ Академии художеств, где любил прогуливаться Кавелин. Он обыкновенно с любовью и оживленно слушал своего собеседника, часто воодушевленно с ним говорившего или даже спорившего»¹. Грот обращается не только к философии и психологии, но и к естественным наукам, которые изучает по книгам, заимствованным у однокурсников соответствующих специальностей. Как отмечает Шенрок, «Имена Менделеева, Сеченова и других светил естествознания внушали молодежи какой-то священный трепет. На университетском акте 8 февраля провозглашение имен студентов, получивших не только медали, но даже похвальные грамоты за сочинения по естественным наукам, сопровождалось такими шумными и демонстративно-восторженными овациями, что казалось, стены тряслись. Воодушевление молодежи имело в себе какую-то волшебную, околдовывающую силу, и едва ли кто из старых студентов не помнит этого. Если бы Гроту кто-нибудь сказал тогда, что он не останется всегда позитивистом, он просто не мог бы даже представить себе этого»². Примечательно, что известный всему образованному обществу России середи-

¹ Там же. – С. 18.

² Там же. – С. 19.

ны 70-х годов XIX века диспут Владимира Соловьева на защите своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» не обойден вниманием Грота, который в то время был целиком на стороне позитивизма, следовательно, к Соловьеву относился крайне критически. По догадке своего однокурсника, он или не решился, или не был готов к тому, чтобы оппонировать тогда еще начинающему великому мыслителю. Об отзывчивости, готовности помочь и о характере Николая Яковлевича в целом, сформировавшемся и проявившемся в студенческие годы, можно судить и по такому эпизоду. Он сумел заинтересовать свою семью, а затем и профессоров, судьбой одного бедного и одинокого студента-пермяка, который, как говорили, после смерти жены и детей, уже после того, как служил где-то на родине, пришел пешком в Петербург, чтобы поступить в университет. Это был уже человек лет двадцати семи. Благодаря участию Грота быстро распространилось в сущности даже преувеличенное представление об этом «втором Ломоносове», тогда как студент этот отличался преимущественно добросовестностью и трудолюбием, да и только. Во всяком случае и здесь Грот является человеком редкой доброты и редкого в такой мере стремления быть полезным ближнему. Этим студентом был И. В. Ястребов, который станет лектором латинского языка в Варшавском университете¹.

После окончания университета Н. Я. Грот оказался перед выбором: занять кафедру русского языка в Лейпцигской русской филологической семинарии или принять приглашение Николая Лавровского работать в обновленном историко-филологическом институте князя Безбородько в Нежине. Приняв во внимание все обстоятельства, Николай Яковлевич переезжает в Украину. Он изучает такие книги, как «Логика» Владиславлева и «Психология» Чистовича, другую разнообразную литературу, готовит учебные курсы «по вопросам философского круга». После заграничной поездки (1875/1876 учебный год в Берлине) с начала сентября 1876 года мыслитель становится экстраординарным профессором Нежинского Историко-филологического

¹ Там же. – С. 21.

института. Грот читает лекции, упорядочивает библиотеку института, работает со всей присущей ему жизнерадостностью и энергией. Вот что пишет Николай Яковлевич в первом письме из города на черниговской земле: «Начну с того, что я вполне счастлив и доволен своим положением. Судьба меня балует незаслуженно. Я только два месяца в Нежине, а между тем по тому положению, которое я занимаю в здешнем кружке, можно подумать, что я жил здесь годы. Лекции мои с самой первой пошли удачно, – удачнее, чем я желал и надеялся»¹. Николай Яковлевич был избран ревизором библиотеки, редактором «Известий Нежинского Историко-Филологического Института», старостой хозяйственных профессорских артелей. Без преувеличения можно сказать, что именно он наладил работу этого высшего учебного заведения, ставшего alma mater для многих деятелей украинской науки и культуры. Выходят в свет его первые труды: замечания на диссертацию Алексея Козлова «Философские этюды», часть I, актовая речь «О сновидениях как о предмете научного анализа», статья «Классификация чувствований». Последняя станет основанием для магистерской диссертации на тему «Психология чувствований в ее истории и главных основах», которую Н. Я. Грот блестяще защитил в Киевском университете святого Владимира 8 мая 1880 года. Здесь же он встречает свою судьбу: его женой стала дочь директора Нежинского института Наталия Николаевна Лавровская.

Следующие два года Грот с семьей проводит в новой заграничной командировке в Германии, на этот раз в Тюбингене и Баден-Бадене. Он пишет: «У меня здесь знакомств, как всегда, уже множество. Всех профессоров знаю лично и со многими очень сошелся. Все они любезны и ввели меня в свой круг, как своего, родного. Я бываю по вторникам на их собраниях, где читаются по очереди рефераты ученые по всем наукам... Прекрасный обычай! Он поддерживает энергию в работе, и самолюбие заставляет каждого следить за своей наукой...»². Затем он побывал в чешском городе Теплице, а в 1882 го-

¹ Там же. – С. 28.

² Там же. – С. 35.

ду возвращается в Нежин с докторской диссертацией «К вопросу о реформе логики», напечатанной в русской типографии в Лейпциге. К этому времени из Нежинского института уволился тесть Николая Яковлевича, а еще в процессе подготовки к магистерскому диспуту стало очевидно, что философа ждет работа в более крупном университетском городе. Матвей Троицкий, выпускник Киевской Духовной Академии, известный как своеобразный ученик одного из крупнейших английских позитивистов – Джона Стюарта Милля, уже тогда приглашал Грота в Москву. В 1885 году Троицкий станет основателем Московского психологического общества, самое деятельное участие в работе которого примет и наш мыслитель.

Докторский диспут Николая Яковлевича состоялся в Киевском университете 2 февраля 1883 года, и, как отмечает Шенрок, в знак почета студенты вынесли Грота из зала на руках¹. Весной того же года философ единогласно был избран ординарным профессором Новороссийского университета в Одессе, куда прибыл осенью. Примечательно, что 1883 год стал не только временем достижения особого успеха, но, закономерно, разделением его слушателей и читателей на два лагеря: за и против. В последнем особо выделился крупнейший украинский позитивист второй половины XIX – начала XX века Владимир Лесевич. Он, образно говоря, не оставлял Грота в покое практически до конца жизни: каждое важное и показательное произведение Николая Яковлевича, начиная с докторской диссертации и исследования «Философия как ветвь искусства», встречали со стороны его оппонента основательную критику в сочетании с довольно эмоциональными оценками². Другими видными его противниками стали А. Козлов и знаменитый социолог-позитивист Николай Кареев. Непростыми были идейные, да и не только идейные, отношения Грота и

¹ Там же. – С. 38.

² См., например, библиографию по этому вопросу, составленную Яковом Колубовским: Колубовский Я. Материалы для истории философии в России. Х. В. В. Лесевич / Яков Колубовский // Вопросы философии и психологии, 1891. – №8. – С. 133-160, особенно С. 152-154.

с правящим архиереем Херсонской епархии, в состав которой входила тогда треть юга Украины, в том числе и Одесса, архиепископом Никанором (Бровковичем). Уроженец Белоруссии, владыка известен как автор трехтомного труда «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», учение которого, по выражению современного ученого Артема Соловьева, «предлагается понимать как первый опыт построения системы онтологической гносеологии в истории русской мысли»¹.

Настало время перемен и во взглядах Николая Грота. Если от студенческой скамьи до докторского диспута он выступает как представитель первого позитивизма, конкретно – последователь Герберта Спенсера в психологии и философии науки, единомышленник Вильгельма Вундта, неокантианца Эрнста Лааса и других основателей эмпирической психологии новейшего времени, то несколько следующих лет проходят под знаком возвращения к метафизике. Причиной такого развития философских взглядов Грота являются не сколько известные релятивистические, а очень часто и нигилистические этические ориентации общества тогдашней Российской империи, сколько их глубинные, мировоззренческие корни. Речь идет о неминуемых односторонностях, вытекающих их взятых и разрабатываемых в изолированном виде двух магистральных направлений философии: эмпиризма и рационализма, а также соответствующих им материализма и идеализма. Следовательно, задача философии получает новое измерение: устранить эти крайности, имеющие не только теоретическое, но и жизненно-практическое значение. Выполняя ее, мыслитель и обращается к наследию Джордано Бруно, Готфрида Лейбница, к классической философской традиции вообще. Поэтому неудивительно, что сторонники и несогласные с творчеством украинского философа имеют случай заявить о себе. Показательной в этом отношении стала лекция «О душе в связи с современными учениями о силе», которая «привлекла такую массу слушателей, что университетский зал и

¹ Соловьев А. П. «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) как опыт онтологической гносеологии XIX века / Артем Павлович Соловьев // Вопросы философии, 2012. – №10. – С. 129-139.

хоры были буквально переполнены, и на ней присутствовали все высокопоставленные лица города. По окончании много аплодировали, а присутствовавший архиепископ Никанор, при выходе из зала, приветствовал Грота словами: «Ну, слава Богу, душа опять народилась на свет! Спасибо, Николай Яковлевич!»¹.

Осенью 1886 года философ получил кафедру в Московском университете, где и работал до конца своей жизни. Он лично знакомится с Львом Толстым, Владимиром Соловьевым, Анатолием Фетом, который на то время перевел на русский основные произведения Артура Шопенгауэра. Через два года Н. Я. Грот становится новым председателем Московского психологического общества, а в 1889-ом выходит в свет первый номер первого в Российской империи философского журнала – «Вопросы философии и психологии», редактором которого до последней минуты был Николай Яковлевич. Нельзя не упомянуть и о том, что в 1888-1891 годах, то есть до получения профессорской должности в Киевском университете, под его руководством, сначала как ассистент, а со временем как приват-доцент Московского университета работал другой выдающийся представитель украинской философской мысли – Георгий Иванович Челпанов (1862-1936). Подробное описание этого периода жизни Г. И. Челпанова можно найти в книге историка и краеведа, известного деятеля греческой общины Украины Николая Аджавенко². В последние десять лет своей жизни мыслитель трудится даже с большей энергией и усердием, чем в молодости. И это несмотря на то, что еще в Нежине он переболел ревматизмом, осложнения которого давали о себе знать все чаще и чаще. В 1893 году ушел из жизни отец философа, Яков Карлович, что, конечно же, подкосило и его самого. Восемь последних лет Николай Яковлевич почти каждую зиму подвергался приступам удушья, но не придавал этому серьезного значения. Он

¹ Шенрок В. И. К биографии Н. Я. Грота / Владимир Иванович Шенрок // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – Спб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. – XXV, С. 1-56.

² Аджавенко Н. К. Георгий Челпанов. Жизненный путь и научный подвиг / Николай Константинович Аджавенко. – Мариуполь: ЧАО «Газета «Приазовский рабочий»», 2012. – С. 42-48, 58-67.

уже не всегда был в последние годы бодрым и жизнерадостным, но духовный склад его в общем оставался тот же, и признак этот оказался обманчивым; ведь и после кончины его случалось слышать, что смерть его особенно поразительна тем, что и представить себе трудно, что нет больше этого полного жизни человека¹. На 1900 год планировалась очередная научная командировка Грота за границу, но состояться ей было не суждено: весной 1899-го Николаю Яковлевичу стало хуже. Он переезжает в свое имение в селе Кочеток Чугуевского уезда тогдашней Харьковской губернии, где 23 мая по старому стилю отходит в вечность...

Формулой философских взглядов Николая Грота может служить следующее его собственное признание: «Никогда я никуда не поворачивал, а шел все прямо и неуклонно вперед, но так как сфера мысли похожа на сферу Земли, то неудивительно, что я, как путешественник вокруг света, стал ныне в отношении к исходной точке «антиподом» своим»². Это и дает нам ключ к пониманию его идейного наследия, осмысление которого началось уже на заре XX века и прервалось на семьдесят лет по очень известным историческим причинам.

Нам уже известно, с какой горячей убежденностью, даже верой религиозного образца он воспринял первый позитивизм в 1870-е годы. Две его диссертации являются красноречивыми памятниками позитивистской мысли в истории украинской философии. Это фундаментальные труды, в первом из которых – «Психология чувствований» – содержится основательное историко-философское исследование и теоретическое обобщение достижений философии и науки по избранному предмету. Говоря об актуальности темы своей магистерской диссертации, Грот пишет: «... присоединение нового орудия исследования отнюдь не освобождает психологию от строгого подчинения тем *общим принципам*, которые выработаны развитием не одной какой-либо ча-

¹ Ивановский В. Н. Очерк жизни и деятельности Н. Я. Грота / Владимир Николаевич Ивановский // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – Спб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. – XXV, С. 57-88.

² Там же. – С. 47.

стной ветви знания, а всей науки в ее совокупности. В числе таких общих принципов первое место занимают те истины, что специальные исследования отдельных групп явлений должны предшествовать построению целой науки, и далее, что в каждый момент развития знаний всякое научное исследование должно стоять в ближайшей связи с прошедшею разработкою данного вопроса, – с его историей. К сожалению, психологи слишком часто отступали от этих принципов и этим до некоторой степени объясняется безуспешность и бесполезность многих работ по психологии»¹. В это же время мы наблюдаем отход Николая Яковлевича от позитивизма, засвидетельствованный статьей «Философия как ветвь искусства» (1880). Докторская диссертация Грота «К вопросу о реформе логики», вызвавшая оживленную дискуссию среди ведущих представителей философии Украины и России, содержит не только оригинальную находку мыслителя – теорию психологического оборота, но и неоднократные указания на метафизический, по сути дела не соответствующий задекларированному «строго научному» характер философии первого позитивизма. Приведем, например, такие замечания: «Кто верит в будущность философии как метафизики и благоговеет перед прежними ее представителями, тот может избрать себе, по своему вкусу, любую из существующих метафизических систем, а с нею вместе и соответствующую ей, последовательно развитую, логическую теорию и исповедовать эту последнюю, разрабатывая ее в частностях и откровенно называя себя аристотеликом, кантианцем, гегельянцем, миллевцем (ибо логика Милля тоже основана на целой системе метафизических предположений) и т. д.»². Буквально через две страницы Грот пишет о том, что Конт и Милль «были скорее систематизаторами методов, ранее и независимо от них появившихся в науке, чем

¹ Грот Н. Я. Психология чувствований в ее истории и главных основах / Николай Яковлевич Грот. – Спб.: Типография Императорской Академии наук, 1879-1880. – С. VIII.

² Грот Н.Я. К вопросу о реформе логики / Николай Яковлевич Грот. – Лейпциг: Институт Ф. А. Брокгауз, 1882. – XXVI, С. 22.

изобретателями совершенно новых и никому еще не известных принципов исследования»¹. Собственно реформа логики предлагается философом в том ключе, что наука о формах и законах абстрактного мышления должна быть основана на данных новейшей экспериментальной психологии, что позволит ей выйти из неудовлетворительного и противоречивого состояния. Последней «первопозитивистской» работой Николая Яковлевича можно назвать брошюру «К вопросу о классификации наук. Научно-популярный этюд», вышедшую в 1884 году в Петербурге и представляющую собой публикацию соответствующего лекционного курса в Новороссийском университете. Здесь обращает на себя внимание не только критика контовской классификации наук за ее схематизм и отсутствие психологии (что послужило основанием возникновения второго позитивизма, представленного взглядами Рихарда Авенариуса, Эрнста Маха и их последователей), но и неудовлетворительность аналогичного построения Спенсера. Грот в особой главе (V) предлагает исправление и объединение классификаций наук Конта и Спенсера в одной общей системе, ведь «Если мы теперь приведем в единство и систему все важнейшие различия содержания науки, к которым мы до сих пор пришли, то получим следующую общую классификацию, конечно, далеко не исчерпывающую всех уже существующих и могущих вновь возникнуть отделов и подотделов знания, но зато указывающую, может быть, на то общее направление, в котором эта более полная классификация может быть осуществлена в будущем общими усилиями специалистов по различным областям науки»². Учитывая, что в этой новой системе соединены позитивный метод Конта и эволюционная точка зрения Спенсера, Грот называет свою теорию познания и, в частности, классификацию наук позитивно-эволюционной³.

¹ Там же. – С. 24.

² Грот Н. Я. К вопросу о классификации наук (научно-популярный этюд) / Николай Яковлевич Грот. – Спб.: Типография А. С. Суворина, 1884. – С. 47.

³ Там же. – С. 70.

Этот вариант позитивистской гносеологии, тем не менее, выступает в качестве одной из граней реализации нового оригинального философского учения украинского мыслителя. Речь идет о знаменитом монодуализме – новом направлении, призванном преодолеть ограниченности и крайности противоположных друг другу взглядов – монизма и дуализма. В свою очередь такая постановка вопроса свидетельствует о том, что Грот открыто перешел на позиции классической метафизики, не отрицая заслуг первого позитивизма в разработке гносеологических вопросов. Обоснование такой перемены точки зрения не заставило себя долго ждать: в том же 1884 году выходит в свет названное нами исследование «Джордано Бруно и пантеизм», напечатанное сначала в «Записках Новороссийского университета», а вскоре и отдельным изданием. Именно здесь мы находим определение монодуализма: «Мы знаем слепую и ожесточенную ненависть нашего времени ко всему, что называется серединой, – ненависть, объясняемую именно предрассудками, порожденными односторонним рационализмом, – и все-таки, согласно великому учителю своему Аристотелю, скажем смело, что все хорошее, по нашему мнению, лежит в середине между двумя крайностями. Но истина не есть «механическая» середина между двумя мнениями, истина есть интеграция дифференцированного, – органический синтез противоположностей, объединение их в чем-то высшем. В данном случае истина – в синтезе монизма и дуализма, – в доктрине, которая еще не имеет ныне общего названия, но проще всего может быть названа *монодуалистической*»¹. В следующем году Николай Яковлевич опубликовал две свои лекции: «Джордано Бруно» и «Задачи философии в связи с учением Джордано Бруно». С этим связано его обращение к пантеизму Спинозы и монадологии Лейбница, чьи метафизические находки закономерно выступают источниками монодуализма. В то же время объектом искреннего, неподдельного интереса философа выступает творчество Шопенгауэра, особенно его альтруистическая этика.

¹ Грот Н. Я. Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк / Николай Яковлевич Грот. – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1885. – II, С. 23-24.

Названные нами великие европейские мыслители выступили предшественниками Грота в выполнении замысла его жизни: построения собственной, оригинальной философской системы. При случае, а он представляется нам целиком возможным в виде издания всех важнейших произведений философа в следующих томах «Антологии украинской мысли», мы опишем идейную эволюцию Н. Я. Грота в подробностях, воспроизведем ее сущностные обстоятельства, истоки, особо примечательные результаты. Сейчас же, в виде своеобразного непосредственного введения к представленным нами в настоящем томе работ мыслителя, приведем две оценки философского пути Николая Яковлевича Грота.

Первая из них принадлежит А. И. Введенскому. Знаменитый русский неокантианец так высказывается по поводу упомянутой нами выше формулы философского развития Грота: «Первоначальные утверждения философа и в конце философского движения останутся теми же и лишь явятся перед ним в иной форме. Таким образом, движение в этом случае, говоря строго, уже не будет круговым, но – если употреблять сравнение – будет как бы восхождением по ступеням винтообразной лестницы: с верхней ступени видна будет, конечно, и низшая, лежащая под нею, но еще более видно будет расстояние, оказавшееся между ними, благодаря занятию философией...»¹. И на следующей же странице читаем: «...как человек, увлекавшийся и в своих увлечениях искренний, Николай Яковлевич сначала принял ту философию, которая была более всего ему известна, как наиболее в то время популярная, и которую он более понимал, – философию, манившую его к себе своею понятностью и положительностью (в смысле метода). Но затем, – вследствие опять той же неподкупной искренности и недюжинности своего таланта, а равно и вследствие расширения знаний и размышлений, – он мало-помалу переходит к противопо-

¹ Введенский А., профессор. Памяти Николая Яковлевича Грота / Профессор Алексей Введенский // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. – XXV, С. 135-147.

ложному полюсу мысли. Если первые философские работы Николая Яковлевича, касающиеся психологии и логики, стоят на почве ассоциативно-позитивистской, то ведь некоторые из последних (какова, например, его монография *О времени*, напечатанная в *Вопросах философии и психологии*) возводят читателя на такую высоту умозрения, которая доступна весьма и весьма немногим»¹.

Вторая, противоположная, точка зрения принадлежит В. С. Соловьеву. Начавший с критики позитивизма и острых столкновений с его приверженцами, сотрудничавший с Гротом в последний период его идейной эволюции, ушедший из жизни через год после него, великий русский мыслитель высказывает такое мнение. «Философское развитие Грота шло от Герберта Спенсера к Джордано Бруно, и от Бруно – к Платону и Аристотелю. Как же назвать такой ход развития, как не прогрессом вглубь и вверх? Каковы бы ни были наши умственные симпатии, но, с точки зрения чисто философских задач и вопросов, мы должны согласиться, что Джордано Бруно был более значительный мыслитель, чем Герберт Спенсер, а Платон и Аристотель – более значительные, чем Бруно, который ими же питался. Дело тут не в том, кто из них ближе к интересам современной жизни и к нынешнему состоянию положительных наук, а в том, кто лучше удовлетворяет собственно философскому, умозрительному интересу и может больше научить нас самой философии; в этом отношении ход развития Грота от современного полунаучного синтеза к идеям и настроениям XVI века, а оттуда к философии античной, – этот хронологический регресс должен быть бесспорно признан нормальным умственным прогрессом, то есть углублением и повышением философской мысли. Изменяя свои взгляды и точки зрения, Грот совершенствовал свое философствование, шел *вперед*, и, следовательно, эти изменения служат ему в похвалу, а не в порицание. Ведь если бы он навсегда остался при материальном, механическом эволюционизме, никакой

¹ Там же. – С. 145.

компетентный судья не признал бы его настоящим философом, – так можно ли его упрекать за то, что он пошел дальше этого, в философском смысле, элементарного воззрения?»¹.

Итак, первым из представляемых нами произведений Николая Яковлевича и выступает «Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк»², вышедший в свет 6 марта 1885 года в Одессе. «Автор, – говорит он, – просит критиков своих смотреть на эту статью как на введение к более систематическому изложению его философского мировоззрения, для развития которого потребуются многолетний труд». В качестве своего основного тезиса Грот формулирует положение о «противоположности методов *научного* исследования *законов явлений* и *философского* построения субъективных *принципов деятельности* в связи с определением целей и внутреннего смысла всего существующего»³.

Самым ценным элементом пантеизма Бруно является то, что итальянский философ, говоря о Боге-Вселенной, не отрицает бытия личностного Бога. «Другими словами, материальная и духовная жизнь действительного мира не поглощает собою вполне всей материальной и духовной жизни вселенной»⁴. Эта идея является ключевой для обоснования монодуализма Грота.

Украинский мыслитель констатирует, что в его время преобладает философское направление, которое состоит в совершенном отрицании познаваемости сущности вещей и в совершенном отвержении философии как особого познания, дополняющего науку, «признав устами Конта и религиозное, и, противоположавшее себя науке, особое философское знание только низшими ступенями познания

¹ Соловьев В. С. Статьи / Владимир Сергеевич Соловьев // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. – Спб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. – XXV, С. 148-156.

² Грот Н.Я. Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк / Николай Яковлевич Грот. – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1885. – II, 86 с.

³ Там же. – С. II.

⁴ Там же. – С. 7.

научного»¹. Такой результат развития европейской философии имеет место потому, что в древности, в начале ее пути разные формы познания – собственно философское, научное и религиозное, не были разграничены. Затем религиозные интересы подчинили себе научные и философские, далее – философские стали подчинять себе интересы религиозные и научные, и, наконец, научные интересы получили исключительный перевес над религиозными и философскими. Тем не менее, Конт оказался совершенно неправ в своей оценке будущего: то, что было, он возвел в положение о том, что должно быть. «Между тем, – пишет Грот, – уже самые факты опровергают истинность этого положения, ибо ныне вновь возрождается во всей Европе не только интерес к философии, независимо от интереса к науке, но, что еще важнее, интерес к религии, рядом с интересом к философии. Это новое двойное движение отразилось и у нас появлением таких правоверных философов, как В. С. Соловьев и А. А. Козлов, и таких энтузиастов в вопросах религии, как тот же Соловьев, а затем Достоевский и граф Л. Н. Толстой, хотя конечно религиозное направление всех этих мыслителей различно»². Следовательно, разные типы мировоззрений не только сосуществуют независимо от преобладания одного из них, но и являются равноправными, вполне законными объяснениями действительности.

Чтобы обосновать этот факт, Грот обращает внимание на то, что человек живет двоякою жизнью – объективной и субъективной, или, употребляя не вполне точные популярные термины, – внешнею и внутреннею. Как признанный специалист в области психологии и автор магистерской диссертации о чувствованиях, а также докторской по логике, украинский мыслитель акцентирует: «Это не гипотеза, а *факт*, ибо мы воспринимаем все явления, вне и внутри себя, двояким орудием – *мыслью и чувством* или, уже на низших ступенях развития сознания, ощущением и чувствованием. Внешний мир мы воспринимаем *по преимуществу ощущением, мыслью*, себя самого – *по*

¹ Там же. – С. 10.

² Там же. – С. 11.

преимуществу чувствованием и чувством; но однако и внешние явления оцениваются нами, в их отношении к нам лично, чувством, то есть служат объектом и источником для различных наших чувств и, с другой стороны, себя самого человек не только чувствует, но и ощущает, ибо он ощущает организм свой и совершающиеся в нем процессы физические и психофизические»¹.

Таким образом становится понятным, например, установленное Кантом познание явлений (феноменов) теоретическим разумом, то есть умом, и сущностей вещей (ноуменов) практическим разумом (то есть чувством). Вместе с тем, в случае отдания приоритета одному из названных путей и появляются односторонние и неполные направления: эмпиризм – в гносеологии и материализм – в метафизике, а также соответственно рационализм и идеализм.

Грот определяет психологические и гносеологические основания различных форм мировоззрения. В первую очередь это касается науки и религии. Так, «непосредственное познание вещей умом – в явлениях опыта – составляет основу *научного, объективного*, познания. Непосредственное познание вещей *чувством*, или субъективное познание внутреннего смысла и природы, отражается в *религиозных* наших воззрениях, возникающих в каждом человеке, живущем полною жизнью, независимо от восприятия им извне той или другой религиозной догмы, – в воззрениях, которые объясняют и самый факт тяготения некоторых людей к этой последней, а равно, в известных случаях, и неудовлетворенность ею»². Подчеркнуто значение философии: именно она призвана устранить раздвоенность между чувством (религия) и мыслью (наука). Если наука вполне законно пришла к ограничению своих собственных исследований соотношениями сходства, различия и однородности, сосуществования, последовательности и причинной связи явлений, то в философии, кроме того,

¹ Там же. – С. 12.

² Там же. – С. 14.

имеет место принцип целесообразности, а построение законченной философской системы вполне оправдывается достижениями современной психологии¹.

Актуальность обращения к идейному наследию Бруно, а вместе с тем и создание монодуалистического учения заключается в вопиюще неудовлетворительном нравственном состоянии современного по отношению к Гроту общества. Моральное разложение, которым охвачены как широкие малообразованные массы, так и просвещенное меньшинство, имеет мировоззренческие истоки: «Действительно, в каждую эпоху жизни культурного человечества различные мировоззрения отражаются – и в различном устройстве общественного быта, – и в различных формах добродетели и порока, подвигов и преступлений массы»². Что это не пустые слова, свидетельствуют факты. «Если ныне самоубийства, бросание детей в помойные ямы, беспричинные и нелепые убийства из-за пустяков, пьянство, грабительство и насилования детей и другие подобные преступления без удержу в ужасающих размерах развиваются в необразованной европейской и, в частности, в нашей русской народной массе, то не оттого ли именно, что нынешние воззрения интеллигентного общества разрушили своим влиянием те начала, которые сдерживали эту массу?»³. Так, в сознании необразованных низов фактически господствует дуализм, а другая часть общества придерживается монистической точки зрения. Взятые сами по себе и доведенные до абсолютности, они и приводят к теоретической односторонности и, неминуемо, – к практической, жизненной ограниченности. Кроме того, материализм, столь победоносный в середине и второй половине XIX века, является ничем иным, как типичным логическим следствием из классического рационализма⁴. Грот подчеркивает, что это направление, несмотря на все его усилия отмежеваться от традиционной, классической филосо-

¹ Там же. – С. 17-18.

² Там же. – С. 19.

³ Там же. – С. 19-20.

⁴ Там же. – С. 21.

фии, имеет явно метафизический характер. Это замечание на полных основаниях может быть адресовано и позитивизму: «Наука не может не быть совершенно материальной уже потому, что вся основывается на материальном, чувственном – внешнем и внутреннем – опыте. Она только не должна смешивать материальную феноменальность бытия с его истинною сущностью, которая ее изучению недоступна»¹.

В свою очередь абсолютный дуализм ведет логически к теории фатализма и, вследствие этого самого, к апатии и нравственной инертности. Именно в этом контексте и приведено определение монодуализма, которое мы процитировали выше. Украинский мыслитель развивает это определение и уточняет, что монодуализм – это пантеизм, столь знакомый нам из истории философии. Он имеет три разновидности: эманационный, свойственный древним пантеистам, которые, признавая мир истечением из Божества, признавали также существование и других, высших из него истечений – духовных миров, он же мистический – названный так благодаря трудности объяснения, с его точки зрения, соотношений между миром и человеком, с одной стороны, и Божеством – с другой; имманентный, новейший, начиная со Спинозы и оканчивая Шопенгауэром, по которому идея Бога вполне сливается с идеей всеобщей души, – началом жизни бесконечной Вселенной; наконец, третьей и самой высшей формой пантеизма является синтетический, стремящийся примирить предположения имманентности и трансцендентности Божества, – идеи Бога как начала жизни и как личного бесконечного сознания Вселенной².

Последняя разновидность пантеизма могла появиться только в эпоху Возрождения, и «только в этой синтетической форме пантеизм и является настоящим монодуализмом, примирением единства и двойственности начал во Вселенной, – и высшим выразителем его в эпоху Возрождения был именно Джордано Бруно»³. Говоря о главной идее монодуализма в метафизике – перехода силы в сознание и на-

¹ Там же. – С. 22, сноска.

² Там же. – С. 24-25.

³ Там же. – С. 25-26.

оборот, Николай Яковлевич определяет нашу планету Землю как «квантум материи и силы»¹, в котором только часть материи и силы индивидуализировалась в существах, находящихся на ее поверхности. Таким образом, Грот становится предшественником основателя квантовой теории Макса Планка. Напомним, что эта мысль высказана за 15 лет до знаменитого доклада немецкого физика в Берлинской академии наук, где по отношению к элементарной частице, имеющей определенное количество энергии, впервые прозвучало слово «квант». Кроме того, современная физика имеет экспериментальное подтверждение перехода материи в энергию, выраженного известной формулой Эйнштейна: масса атома, составленного из набора элементарных частиц, оказалась меньшей, чем сумма масс этих же частиц, взятых в отдельности.

Мысль Грота о сознательности Вселенной², выступая выводом из истинного пантеизма – монодуалистической философии, практически совпадает с открытием основателя современного интуитивизма Анри Бергсона. Создается впечатление, что мы читаем страницы «Творческой эволюции» или «Материи и памяти». Это неудивительно, ведь автор «Джордано Бруно и пантеизма» обращается к психологической стороне не только познаваемой действительности, но и действительности в целом, ведь материя и дух, как нам уже хорошо известно, – это части одного целого.

Далее речь идет о двух направлениях развития истинного пантеизма и о роли Бруно в этом процессе. «Во-первых, развитие это может совершаться в смысле приближения к цельности, последовательности и единству, т.е. к внутренней субъективной правде, во-вторых, оно может совершаться в смысле постоянного приспособления формул его к объективным открытиям науки. В том и другом отношении, – продолжает Грот, – пантеистическое мировоззрение Дж. Бруно достигло такого совершенства, какого не достигало, насколько нам известно, еще ни одно другое пантеистическое мировоззрение»³. По-

¹ Там же. – С. 29.

² Там же. – С. 29-32, особенно С. 31.

³ Там же. – С. 33.

этому неудивительно, что «Бэкон и Декарт, и особенно Спиноза и Лейбниц, не говоря о позднейших, особенно германских философах-идеалистах нашего века (напр. Шеллинг), широко черпали из мировоззрения Бруно камни для своих собственных философских построек; но, черпая у Бруно кое-что в отдельности, – кто больше, кто меньше, – все философы нового времени оставили нетронутую именно основную посылку Бруно о личном мировом сознании и о целесообразности мира, кроме разве Лейбница, которого мировоззрение было однако же в конце концов абсолютно дуалистическим (теория предустановленной гармонии)»¹.

На последующих страницах труда мыслителя мы находим не только подробное изложение жизненного и творческого пути Бруно, но и настоящую его апологию. Ценной идеей гносеологии Бруно, по Гроту, выступает хотя и ненаучная, но примечательная градация различных степеней совершенства познавательной способности человека, представленная в виде четырех сил души: сила ощущения, сила разума, рассудочная сила и сила интуиции². Кроме того, именно теория познания Бруно единственно только и способна оправдать необходимость особой творческой работы мысли философа.

У Бруно Грот находит также воззрение о родстве философского творчества с художественным, причем показателен тот факт, что украинский мыслитель пришел к нему независимо от знакомства с соответствующими взглядами Бруно³.

Раскрывая метафизические, гносеологические и психологические взгляды итальянского философа, Грот обращает особое внимание на его монадологию, подтверждая состоятельность этого учения примером из современной науки: «в организме, с точки зрения его органического состава, последний предел делимости есть элементарная органическая клетка; конечно, органическая клетка сама по себе снова делима на «неорганические» атомы, но для организма такое

¹ Там же. – С. 34.

² Там же. – С. 52.

³ Там же. – С. 58.

деление есть уже переход, так сказать, в другую, чуждую ему, сферу явлений: организм, как организм, разложим только на наиболее элементарные организмы»¹. У Бруно имеет место также не только «постулирование аналитической математики» – прямое основание аналитической геометрии, оформленной несколько десятков лет спустя Декартом, но и учение об атоме. Говоря о физической монаде как об атоме или живой клетке, Грот, ссылаясь на исследователя философии Бруно Севастиано Бассо, ведет речь о будущей молекулярной биологии и метафизическом характере понятия атома вообще². Это сближает украинского мыслителя с его знаменитым современником, другом и единомышленником, одним из самых оригинальных и глубоких представителей славянофильства – Николаем Страховым, посвятившим обоснованию аналогичного утверждения отдельную главу своего главного натурфилософского произведения – книги «Мир как целое. Черты из наук о природе»³.

Подводя итоги своего исследования, Грот расставляет точки над «і» в таком противоречивом вопросе, как отношение между наукой и религией. Ссылаясь на выводы из философии Бруно, мыслитель вслед за ним ставит знак равенства между истиной науки и истиной христианства. Когда система Коперника была признана всем человечеством за истину, то она так же мало погубила то, что было истинного в христианском учении, как в свою очередь и христианская истина не могла ее погубить. Последняя «своим нравственным учением поражает всех людей, действительно почитающих выше всего истину, и этою стороною своею оно будет жить вечно, все вновь и вновь возрождаться, вопреки мнению узких противников религиозного сознания»⁴. Особое внимание обращается на то, что Бруно выступал не против христианства вообще, а против вопиющих злоупотреблений

¹ Там же. – С. 70.

² Там же. – С. 75.

³ См.: Страхов Н.Н. Мир как целое / Н.Н. Страхов; предисловие, комментарий Н.П. Ильина (Мальчевского). – М.: Айрис-Пресс: Айрис-Дидактика, 2007. – С. 355-363, а также С. 398 и С. 54-60 предисловия Н.П. Ильина.

⁴ Грот Н. Я. Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк. – С. 78.

тогдашнего католического духовенства в разных сферах жизни. Что касается стиля, которым написаны его произведения, то он обусловлен поэтическим, творческим характером личности самого Бруно, для которого сухость в изложении философских идей просто неприемлема. Конечно, эмоциональность и часто не до конца обработанный вид отнюдь не украшают взглядов Бруно, но на это есть свои основания, и, как мы видим, достаточные для того, чтобы не слишком ставить эти качества в вину великому итальянцу¹.

Заключением небольшого исследования взглядов Бруно выступает следующая мысль: в тогдашней России по большому счету не существовало настоящей философии, и по этой причине итальянский мыслитель и его наследие представляют особый интерес. Кроме того, данный философский очерк находит свое продолжение в будущих изысканиях, посвященных вопросам нравственности с точки зрения практического применения идей монодуализма.

Таким шагом вперед и выступает изданный в 1885 году отдельной брошюрой тут же, в Одессе, текст знаменитой лекции Грота «О душе в связи с современными учениями о силе»². Это вторая работа украинского мыслителя, которую мы представляем в настоящем томе. Главной ее идеей выступает натурфилософское построение на основании монодуализма. Оно призвано не только обосновать и сохранить традиционную, классическую философию, но и показать, что новейшие открытия в естественных, прежде всего фундаментальных, науках служат основанием не только позитивистских, нигилистических по отношению к традиции выводов. Предельно общие идеи науки, как известно всякому знакомому с философией человеку, составляют основание, объединяющее философию и науку.

Мыслитель обращает внимание на то, что вопрос о существовании или несуществовании души, один из самых главных и спорных, находит свое выражение в мировоззрении человека. Ведь «признание

¹ Там же. – С. 86.

² Грот Н. Я. О душе в связи с современными учениями о силе. Опыт философского построения / Н.Я. Грот. – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1886. – 98 с.

духовного начала в основе своего собственного бытия давало человеку возможность логически оправдать существование *высшего* духовного существа, т.е. личного Божественного разума, во Вселенной, а с тем вместе находили себе столь же логическое оправдание идеи разумности всего существующего и совершающегося в мире, – убеждение в действительном значении идей добра и зла, нравственного и безнравственного, вера в прекрасное, в идеалы справедливости и высшего духовного совершенствования»¹.

В условиях Российской империи, прежде всего при низком общекультурном и философском уровне, утвердились те учения о душе, которые представляют собой крайние односторонности. Грот обращает внимание на то, что «всем также еще памятно, конечно, в какой моде было у нас Фохтовское сравнение мысли, как отделения мозга, с желчью, как отделением печени, и какие разнообразные применения находил у нас материализм не только в литературе, но и в жизни, начиная от направления художественной критики в оценке произведений гениальных поэтов и кончая грубым поклонением толпы золотому тельцу»². Не может претендовать на философский характер и конкурирующее с различными разновидностями материализма другое влиятельное течение – первый позитивизм. «Позитивная философия *Конта* несомненно есть родная сестра германской материалистической метафизики, и общим отцом этих двух учений является французский материализм XVIII ст.»³. Кроме того, Конт, не будучи знатком истории философии, не мог понять, что философия не есть точная наука и точная наука не есть философия. Он отверг то, что «философия во все времена выходила из критики и различения познавательных способностей человека и обстоятельного исследования вопроса о критерии истины»⁴. По этой же причине он не использовал единственного метода решения названных и последующих философских вопросов – обращения к внутреннему опыту, интроспекции. Та-

¹ Там же. – С. 1.

² Там же. – С. 3.

³ Там же. – С. 7.

⁴ Там же.

ким образом очевидно, что, обратившись к психологии как фундаменту философии, Грот подверг идеи первого позитивизма, а вместе с ними и материализма всех видов критике, используемой неокантианцами.

Образцом применения интроспекции, обращения к внутреннему опыту, исследования субъектом познания самого себя выступает философия Сократа и Декарта. Согласно этому критерию истинности психологической и философской методологии, неудовлетворительными оказываются построения Шопенгауэра и Спенсера, поскольку они по сути дела являются материалистическими. Так, теоретик вселенского пессимизма в конце концов приходит именно к материалистическим выводам, а третий крупный представитель английского позитивизма является скрытым материалистом¹. Тем не менее, при всех ограничениях позитивизма именно он является «своего рода мостом к построению нового философского учения – за пределами точных, специальных наук, изучающих явления «объективного» опыта»². Более того: в самом содержании новой науки и истин, добытых специальными науками, лежит богатый материал для нового, более широкого обоснования учения о духе, существование которого весьма красноречиво, хотя и косвенно, подтверждается именно новейшими научными открытиями. Дальнейшее изложение Гротом историко-философских оснований для решения вопроса о существовании души во многом аналогично соответствующим страницам в «Джордано Бруно и пантеизме», а в большем количестве подробностей имеет место в «Основных моментах развития новой философии», к которым мы обратимся несколько позже. Отметим только, что украинский мыслитель останавливается на показательных представителях идеализма и материализма, особенно британских эмпириках и французских просветителях, а руководящей нитью как для оценки известных философских учений, так и для успешного решения вопроса о существовании души, а также психофизической проблемы, выступает модуализм.

¹ Там же. – С. 9-19.

² Там же. – С. 19.

Из представителей классической философии, кроме Бруно и Спинозы, ближе всего к этой доктрине подошел Кант, который, по словам Грота, в душе является ее представителем¹. Анализируя гносеологию основателя немецкой классической философии и ее интерпретации, предложенные Шопенгауэром и Эдуардом Гартманом, он делает следующий вывод: «...для нас достаточно знать, что все разнообразные воззрения на природу души – в древности большею частью бессознательно, а в новое время несравненно более сознательно – ус-танавливались мыслителями *в одно и то же время*, развиваясь в каждом веке параллельно и совместно уступая друг другу преобладание лишь на некоторое время, *в той или другой* из культурных стран Европы. Ни одна из этих философских доктрин не может быть признана *безусловно преобладающею* в истории философской мысли Европы: монизм всегда уравнивался дуализмом, материализм – спиритуализмом. Уже это одно заставляет думать, что истина должна лежать в применении контрастов, в объединении противоположного, в обнаружении единства в двойственном и двойственности в едином»².

Эти противоположности проявляются в первую очередь в определении соотношения между материей и духом. Так, по мнению спиритуалистов, законы материи и духа различны (материя делима – дух неделим, материя изменчива – дух неизменен), материя сама по себе инертна, бессильна и безжизненна, – способность действия, силу, жизнь дает ей дух, одушевляющий ее и ей противоположный. По мнению материалистов – наоборот: законы материи и духа тождественны, необходимы, материя неотделима от силы и сила от материи – и жизнь и дух суть продукты развития этой материальной силы³. На первый план, следовательно, выступает вопрос: что такое сила?

Учитывая тот факт, что никто не сомневается выразить идею духа термином силы, так же, как и идею материи, а спор между спиритуалистами и материалистами еще не решен, мы можем утверждать, что «может быть, есть *два рода сил*: сила-дух и сила-вещество, или сила духовная и сила материальная»⁴. Для ответа на вопрос о си-

¹ Там же. – С. 26.

² Там же. – С. 27.

³ Там же. – С. 35-36.

⁴ Там же. – С. 37.

ле в свою очередь следует выяснить: познаваема ли сила наукой? Грот обращается к ключевым научным и натурфилософским идеям своего времени: превращение сил, единство сил в природе, закон сохранения силы или энергии¹. Две первые идеи являются гипотетическими, а в определении сущности силы отсутствует единогласие. Есть три школы, предлагающие свое определение силы. Например, биологи, во главе которых стоят немецкие материалисты, особенно Молешотт и Бюхнер, считают силу свойством вещества, физики во главе с Ампером и Коши вообще не дают определения силы, сводя материю к «элементам сил», наконец, третья школа, состоящая из физиков и биологов с более широким кругозором, «откровенно признает и материю, и силу неизбежными понятиями или отвлечениями человеческого ума, реальные объекты которых, существующие независимо от мысли человеческой, как своего рода субстраты или сущности, для науки с ее опытными методами едва ли определимы»². К ней принадлежат Гельмгольц, Дюбуа-Реймон, Фехнер. Признавая силу натурфилософским построением, не поддающимся верификации, физики и другие естествоиспытатели закономерно не могут дать ее определения и часто заменяют его термином «энергия». Поэтому «*научного определения силы* в соотношении с материей не существует и что оно даже *невозможно*, так как наука имеет дело только с внешними проявлениями или «явлениями» (выражаясь философским языком) как силы, так и вещества, а эти явления в свою очередь суть только выражения *отношений* непосредственно – неизвестных в своей природе объектов нашего опыта»³. Тем не менее, Грот не разделяет такой позитивистско-скептической точки зрения, утверждая, что если для опытной науки по самому свойству ее методов и материала совершенно недоступно уяснение природы вещества и силы как основ явлений чувственного опыта, «то философ может, опираясь на психологический анализ природы и содержания представлений или, другими словами, на особую теорию познания, установленную на основаниях совершенно научных, построить мост от своих представлений к объективной действительности, от «явлений» к их «сущностям» или «ос-

¹ Там же. – С. 38.

² Там же. – С. 39.

³ Там же. – С. 41.

новам» и при этом может найти косвенное подтверждение своим выводам даже в тех же положениях точной науки, т.е. в гипотезах превращения и единства сил, в законе сохранения энергии, в биологической теории развития и других современных научных идеях»¹. По собственному признанию, украинский мыслитель представляет здесь краткое начертание своей теории познания. Он уточняет, что «в своем труде «К вопросу о реформе логики» мы отрицали самостоятельное значение теории познания как науки и все содержание ее включали в эмпирическую науку о познании – логику. Мы и теперь отказываемся признать теорию познания отдельной «наукой», ибо она вовсе не наука, а часть системы чисто философских «построений», но мы не думаем ныне более, чтобы ее задачи совпадали с задачами логики, так как при созидании теории познания приходится часто прибегать к широкому философскому синтезу»².

Первым крайним вариантом гносеологии выступает скептицизм, отрицательный по своей природе. Эта доктрина, получившая выражение в современном позитивизме и эмпиризме и утверждающая возможность знать только наши собственные внутренние состояния, своими корнями уходит к древнегреческой софистике. Она «на многие века обуславливала падение наук, преобладание одних наук над другими, падение и возрождение религиозных учений, смену различных нравственных доктрин»³. Противоположностью скептицизму является догматизм, представленный в двух формах: наивного реализма и мистицизма, в зависимости от того, признает он соответствие наших внутренних состояний и внешнего или внутреннего опыта. И эта точка зрения, последовательно проведенная, приводит к крайности: признавая все наши ощущения и мнения истинными, догматизм разрушил бы знание, ибо в самом деле сделал бы человека со всеми его индивидуальными состояниями «мерой знания»⁴, следовательно, мы получаем результат, аналогичный скептическому.

¹ Там же. – С. 42.

² Там же. – С. 43.

³ Там же. – С. 44.

⁴ Там же. – С. 46.

Попыткой избежать этих крайностей является известный с глубокой древности антропоморфизм, заключающийся в перенесении на внешний мир внутренних состояний человека, «допущение, что эти состояния суть в то же время выражения природы того, что существует вне нас и независимо от нас»¹.

Возникает проблема достоверности знания. Если эмпирики, от эпикурейцев до позитивистов, считали критерием истинности наших ощущений сами эти ощущения, то рационалисты, от Сократа и Платона до Декарта и Спинозы с их последователями, признавали критерием истинного знания ясные и отдельные понятия ума, или идеи, то есть, в сущности, очевидность, им присущую². Но последний критерий представляет собою типичную ошибку круга в доказательстве, а мысль Декарта о Боге как всесовершенном Существе, выступающем гарантом достоверности наших идей, стала слабым местом рационализма, ведь «стоило только новейшей отрицательной философии провозгласить, что Бога нет, что Бога выдумало воображение человека, и гипотеза организованного обмана и непрерывной иллюзии превратилась в истину. «Обман, обман, обман», – смело провозглашают пессимисты, – различные степени обмана, «стадии иллюзии», как выражается Гартман, ибо всеблаготворного Бога нет, и все в мире есть зло и обман»³.

Вместе с тем, взаимодействие человека с окружающей средой, особенно возможность в этом процессе результатов, которые мы предугадываем, утверждает мысль о единообразии природы, и «достаточно из содержания и сличения наших собственных состояний вывести заключение о закономерности, т.е. известном единообразии и постоянстве нашего собственного существования, или – что то же – идею причинной зависимости всех элементов нашего существования, чтобы из этой одной идеи вырос с неизбежностью и весь внешний мир со своей закономерностью и убеждение в общем единообразии законов, как этого внешнего мира, так и моего собственного су-

¹ Там же. – С. 47.

² Там же. – С. 50.

³ Там же. – С. 51.

ществования»¹. В этом выводе, в свою очередь, находит обоснование древнее учение о мире как макрокосме и человеке как микрокосме, а также возможность произвольно расширять границы нашего знания и в смысле точности, и в смысле полноты². Поскольку закон жизни индивидуума ввиду разнообразия природы есть в то же время закон жизни Вселенной, то задача знания «сводится к правильному истолкованию наших состояний или явлений нашего внешнего и внутреннего опыта как выражений законов бытия Вселенной»³. Такое решение вопроса о познаваемости мира и ведет к устранению крайностей односторонних гносеологических, а вместе с тем и метафизических учений, известных из истории и современности философии, ведь в зависимости от различий содержания и степени общности существующего, явления природы или изменения основ бытия – модификации сущего – мы познаем через ощущения, внешние и внутренние, а общие основы явлений мы познаем через переработку ощущений нашей мыслью, через устранение из них всего конкретного, индивидуального, подверженно-го изменению, и через обобщение их в понятия и идеи как выражения сущностей и законов бытия Вселенной в нас и вне нас⁴.

Основания для определения природы души установлены. Ответ на вопрос, поставленный еще в начале этого исследования, по словам Грота, конечно, не претендует быть исчерпывающим. Обобщая вышеизложенные соображения, а также ссылаясь на свою недавно вышедшую статью «Задачи философии в связи с учением Джордано Бруно», украинский мыслитель говорит, что «внутренний опыт, т. е. ощущения наших субъективных состояний, могут служить основанием для столь же точной индукции относительно внутренних субъективных состояний других существ и организмов, начиная от простейших органических клеток и кончая организмом Вселенной, как и внешний опыт»⁵.

¹ Там же. – С. 56.

² Там же. – С. 60.

³ Там же. – С. 61.

⁴ Там же. – С. 63.

⁵ Там же. – С. 72.

Исследуя проявления того, что принято называть силой, мы можем прийти к важному различию: есть сила пассивная и активная. Сущность последней мы узнаем из себя самих: «мы – активная сила, источник движений, и через самосознание мы узнаем непосредственную сущность этой активной силы как источника движения, теплоты, жизни, сознания»¹. Учитывая, что теория превращения и единства активных сил в физике, вся теория развития органического мира в биологии основаны на безмолвном допущении, что сила есть источник жизни, мы вправе сделать вывод, что сила есть «сама жизнь на различных ступенях развития»².

Известно, что физические силы имеют различные проявления, например, механические, магнетические, электрические и тому подобные. Но как быть с тем проявлением силы, которое присуще душе? Если мы исходим из того, что сила может находиться в напряженном и скрытом состоянии, то, в свою очередь, «если сила сознания, мысли, воли, вообще духовная сила может находиться в напряженном состоянии и в той силе, которая производит электричество, теплоту, магнетизм, т. е. что всякая *активная сила* должна быть *духом*, в более или менее напряженном или свободном состоянии»³.

В который раз представляется опасность свести силу или к материи, или к духу. Даже если свести материю на активную силу, то дух окажется ее обратной стороной. Таким образом, мы придем к одной из форм монизма, а именно материалистической, уже доказавшей свою несостоятельность и в теоретическом, и в практическом отношении. Но если в природе имеют место антагонистические силы, то дуализм материи и духа может быть доказан и проиллюстрирован многими примерами: «...уже в своем субъективном опыте мы находим отрицательную идею сопротивления, препятствия, отталкивания»⁴. Подтверждением этого является также известный еще в древности взгляд на тело, плоть как на препятствие на пути духовного развития,

¹ Там же. – С. 74.

² Там же. – С. 75.

³ Там же. – С. 78.

⁴ Там же. – С. 81.

отсюда и определение тела как «темницы души» у пифагорейцев, Сократа, Платона и других философов. Кроме того, можно вести речь о силах активных и пассивных, понятиях действия и противодействия, а особенно – о силах притяжения и отталкивания, причем свести одну к другой никому не удалось, да это и невозможно¹. Отвечая на вопрос: была ли бы возможна борьба в природе при существовании одного начала, мы должны допустить существование в ней двух противоположных и противоборствующих начал – материи-силы и силы-духа, соответственно являющихся пассивной и активной².

Это не две разобщенные половины сущего, а две стороны одного сущего: «за всем тем остается, конечно, все-таки вопрос: не суть ли две противоположные и вечно борющиеся силы, реальное существование которых в природе мы доказали – материя-сила и сила-дух, – в конце концов продукт *дифференциации* или поляризации одной *конечной высшей силы*? Такое предположение мы должны допустить в той мере, в какой, по свойствам нашего ума, *все существующее* должно иметь *одно общее начало, одну первооснову*».

Но эту первооснову мы конкретно представить себе не в состоянии. Мы сами – *продукты дифференциации*, мы сами уже одно из явлений этой *дифференцированной первоосновы*»³. Грот упоминает в своей сноске к этому утверждению, что эту идею очень глубоко и талантливо проводит в своем капитальном труде «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиепископ Никанор, примирение с которым и состоялось после прочтения Николаем Яковлевичем лекции, текстом которой и является анализируемое нами произведение. В этом отношении украинский мыслитель не только устраняет известные установки позитивизма, но и, продолжая и развивая традиции философии Возрождения и Нового времени, выступает единомышленником Владимира Соловьева и предшественником Семена Франка в русской философии всеединства. Особого внимания в этом

¹ Там же. – С. 82.

² Там же. – С. 86.

³ Там же. – С. 87.

контексте заслуживает и тот факт, что Грот, Соловьев и Франк начали свой философский путь или с позитивизма, как первый из названных мыслителей, или из его основательной критики, как два последних представителя русской философии. В который раз мы находим основания по-новому оценить место данного течения в истории философии Российской империи вообще и Украины в частности. Ведь даже убежденные противники позитивизма не обошлись без усвоения его идей в области гносеологии, философии и методологии науки, а также метафизики естествознания.

Завершая свое исследование о душе, Грот высказывает ряд очень важных и показательных мыслей. В первую очередь отметим, что, построив классическую философскую концепцию монодуалистической гносеологии и метафизики, он формулирует вывод, свидетельствующий о его солидарности с позитивистами: «...все попытки создания конкретного представления о способе существования абсолюта давали в результате метафизику в дурном смысле этого слова и оказывались неудачными»¹. Во-вторых, основанием восстановления дуализма на новых основаниях выступает именно понятие чистой силы, совмещающей в себе начала покоя и движения, духа и вещества, всех прочих контрастов, данных в дифференцированной действительности, в котором, возможно, кроется разгадка идеи общего начала, абсолюта Бога². А это сближает учение Грота с известной натурфилософской концепцией энергетизма Вильгельма Оствальда.

Раскрывается также тема обоснования главных этических ценностей и соответствующих поведенческих и мировоззренческих установок, которой и посвящены по сути дела два представленных нами произведения мыслителя. Именно на последних страницах «О душе в связи с современными учениями о силе» Грот показывает связь между ответами на фундаментальные философские вопросы и повседневной жизнью человека и общества: если другие «мировые» отношения для нас постижимы, то очевидно столь же постижимы и законы нравственных отношений. В мире совершается постоянная борьба двух

¹ Там же. – С. 88.

² Там же. – С. 89.

сил – силы-духа и материи-силы. Одна есть источник активности, жизни, сознания, самосознания, идеальности, другая – источник пассивности, смерти, бессознательности, материальности. Победа первой – освобождение ее из оков второй – есть основа свободы, прогресса, счастья, добра. Победа другой есть источник рабства, регресса, несчастья, зла. Если активная сила есть сила-дух, то смысл прогресса понятен. Цель прогресса – полная переработка, полное приспособление материи к потребностям освобожденной силы духа. «Свобода воли, – продолжает Грот, – это опять усиливающееся освобождение силы духа из-под стеснений, налагаемых на нее самой материей, это – торжество силы-духа, эмансипация сознания личности из-под гнета организма и среды. *Добро* – это результат освобождения силы-духа, торжество его идеальности, подчинение и порабощение силы-материи. *Альтруизм* как орудие достижения добра, т. е. нравственных целей, есть стремление всех элементов силы-духа сплотиться во имя свободы, во имя победы над злом. *Эгоизм* – это форма противодействия, сопротивления освобождению силы духа, это – торжество материальной силы над идеальным, пассивного над активным. Наш нравственный *долг* есть содействие освобождению силы-духа Вселенной, хотя бы путем пожертвования его индивидуального проявления в нас самих, т.е. самопожертвования. *Красота* – это воплощенная свобода, гармонизированная, в видах свободы силы-духа, материя...»¹. В то же время пессимизм, будучи осознанием человеком своей слабости в общей борьбе, является формой индивидуальной смерти и эгоизма, признанием индивидуальным духом того, что он побежден. Вывод: «объективное обоснование» пессимизма невозможно в той же мере, как доказательство того, что общая сумма жизни во Вселенной не возрастает, а убывает². Мыслитель надеется продолжить начатую им переработку теории нравственности в следующем своем

¹ Там же. – С. 90-91.

² Там же. – С. 91.

труде. Мы имеем возможность представить произведение, имеющее в большей мере психологическое значение, тем не менее, гармонически соединяющееся по своему содержанию с предыдущими.

Третья работа Николая Яковлевича, вошедшая в настоящий том – речь «Значение чувства в познании и деятельности человека»¹, произнесенная им как председателем Московского психологического общества на его заседании по случаю годовщины со дня основания, – относится к третьему периоду творчества украинского мыслителя. Обнародованная 24 апреля 1889 года, то есть ровно через три месяца после ознакомления с ней участников этого славного объединения, она представляет собой труд, переходный от сделанных в прошедшие десятилетия философских открытий мыслителя к их психологической апробации и построению будущей всеобъемлющей монодуалистической системы.

Здесь мы встретим не только идеи предыдущих произведений – магистерской и докторской диссертаций, а также представленных нами исследований по философии Бруно и вопроса о душе, но и множество примеров из этики и эстетики, подтверждающих монодуалистическую точку зрения Грота.

Намного ярче, чем в двух предыдущих произведениях одесского периода своего творчества, он подчеркивает психологическую сторону вопроса, вынесенного им в заглавие речи. Это связано не только с особенностями аудитории, но и с тем, что именно психологический материал служит мыслителю основанием для оригинальных философских обобщений, а также для предложения решений важнейших проблем философии XIX века.

Мыслитель начинает с привлечения внимания своих слушателей и читателей к тому, что чувство обыкновенно противопоставляется уму, мышлению, большею частью пригодность материала чувств и чувствований для целей познания отрицается, «а между тем у нас нет

¹ Грот Н. Я. Значение чувства в познании и деятельности человека / Н. Я. Грот. – М.: Типография А. Гатцука, 1889. – 45 с.

других средств судить о достоинствах и недостатках, совершенствах и несовершенствах вещей и чувств, кроме чувствований приятных и неприятных»¹. Грот говорит о пересмотре той психологической теории, которую он сам разделял в свое время и которая представлена в его первой диссертации – «Психология чувствований». Эта теория признает чувства и чувствования совершенно относительными и недостоверными критериями познания и отрицает всеобщую обязательность суждений, в которых на основании чувств определяется доброкачественность или злокачественность предметов и явлений, действий человека и произведений его духа².

Если чувства являются недостоверными источниками познания, в противовес уму, то истинное познание должно состоять, конечно, в соответствии с законами ума. Но возникает вопрос: как мы узнали об этом соответствии или согласии наших представлений или понятий с законами нашего ума? «На это возможен только один ответ: в форме *чувства* соответствия или согласия, то есть *умственной гармонии*. Что значит соответствие? Всякое соответствие означает субъективно равновесие или гармонию известного рода. Всякая гармония познается чувством, испытывается нами как *чувство* гармонии, как приятное чувство удовлетворения. Всякое несоответствие, дисгармония, – например, между нашими представлениями и законами ума, – испытывается в форме чувства дисгармонии, неприятного чувства противоречия, доходящего иногда до страдания»³.

Грот отмечает, что восприятие мира сознанием человека происходит в двоякой форме, – в форме ощущений, которые выражают свойства, качества вещей, и в форме возникающих в связи с ними чувствований удовольствия и страдания, которые, на первый взгляд, тоже выражают качества предметов, но не внешние, а внутренние, – а именно их достоинства и недостатки, степени их совершенства и несовершенства⁴. Последующие суждения мыслителя о сознательном,

¹ Там же. – С. 5.

² Там же. – С. 6.

³ Там же. – С. 9-10.

⁴ Там же. – С. 12.

психологическом характере влияния чувств на нашу волю, мотивацию, выбор того или иного действия сближают его взгляды с психологией и гносеологией основателей второго позитивизма – Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха. Так, по поводу чувствований и чувств приятных и неприятных возникают прежде всего желания, стремления – приблизить предметы, или самим к ним приблизиться, если они возбуждают удовольствие, – или устранить их, или же самим от них удалиться, если они причиняют страдание. Особый психический момент действия – это когда сознание осуществляет желание, давая толчок (импульс) к известным движениям. «Что это особый психический момент, видно из того, что мы отличаем в нравственной деятельности человека даже с нравственной и юридической точек зрения поступок его от побуждения, и признаем, например, иногда, что хорошему поступку предшествовало дурное желание, так что подвергаем желания и самые поступки отдельной нравственной оценке»¹. Напоминая аудитории о своей теории психического оборота и вместе с тем развивая идеи, изложенные в предыдущих работах о Бруно и о душе, философ акцентирует, что вопрос о достоверности наших чувств важен и в теоретическом, и в практическом отношениях. «В теоретическом он важен потому, что от решения его зависит признание или непризнание новой обширной области объективных знаний, – знаний истинной внутренней цены и значения и вещей, и всего мира. В практическом отношении он еще важнее, ибо в связи с ним находится вопрос о возможности установлений твердых начал деятельности человека, которых мы все ищем, хотя иногда и не знаем, как и где их найти»².

Особое внимание обращено на различие ощущений внешних предметов и наших внутренних душевных состояний. Учитывая, что все представления слагаются из ощущений, Грот, со ссылкой на соответствующие страницы своей докторской диссертации – «К вопросу о реформе логики», утверждает: «...если бы не было ощущений психических состояний, то невозможно было бы наблюдение и изучение

¹ Там же. – С. 14.

² Там же. – С. 17.

психической жизни путем внутреннего опыта»¹. В свою очередь, ощущения от внешних предметов могут быть переработаны в достоверные представления и понятия о вещах, которые дают в результате объективное знание, науку, в случае их очищения от случайных, индивидуальных примесей. Здесь украинский мыслитель использует описание последовательности этого процесса, приведенное в первом томе «Логики» Вундта: «...мы должны убедиться, что *для нас самих* данное ощущение неустранимо, что оно согласно со всеми прочими *нашими* восприятиями и с восприятиями *других* людей, что источник его лежит в *объекте*, а не только в свойствах и законах нашего сознания, – и наконец следует *логическим путем* убедить себя и других, что иное объективное объяснение нашего восприятия, кроме принятого нами, невозможно»².

Достоверность чувствований, их объективность имеют различные степени. Так, почти безусловно относительными являются органические удовольствия и страдания по поводу процессов в нашем теле, поэтому хорошие врачи мало соображаются с болями, а тем менее с приятными чувствованиями своих пациентов и принимают их во внимание только как второстепенный признак при диагнозе болезненных процессов и при установлении системы лечения. Менее относительными являются чувствования, сопровождающие ощущения вкуса и обоняния, более объективны приятные и неприятные чувствования, сопровождающие осязание и мускульные ощущения. «Всего объективнее, однако, – завершает Грот свой обзор, – чувствования удовольствия и страдания, сопровождающие наши зрительные и слуховые ощущения. Поэтому эти чувствования и лежат главным образом в основе эстетической оценки объективной красоты и безобразия в природе и произведениях искусства»³. Подобным образом на последующих страницах определяются степени достоверности этических оценок самых разнообразных поступков людей и вызываемых ими

¹ Там же. – С. 19.

² Там же. – С. 20-21.

³ Там же. – С. 22-23.

симпатий и антипатий, «но так как масса современников может ошибаться, то мы более полагаемся на единодушие в чувствах разнообразного по составу потомства, и приговоры, приобретаемые на этой почве, называются объективным судом истории»¹.

Но нам следует различать чувство и идею чувства, а поэтому значение чувств в познании может быть тройное. Первое из них состоит в том, что чувствования развиваются, очищаются от индивидуальных и случайных примесей и обобщаются в чувства сами по себе, независимо от понятий, и таким образом являются средствами непосредственной правильной оценки значения вещей, их достоинств и недостатков. Этот процесс составляет основу художественного творчества, и он же лежит в основании всякого нравственного развития человека, независимо от понятий и теорий. Это процесс иррациональный и интуитивный, подчиненный особым законам, которые иногда выражались в понятии «логики чувств», отдельной от логики ума².

Во-вторых, чувства могут стать сами предметом объективного изучения ума. Они могут быть ощущаемы, представляемы и понимаемы, а «если мы будем изучать чувства в понятиях не как простые психологические факты, а в их соотношении с объективными условиями, которые их порождают, с объективным содержанием, которое они выражают, т.е. как показатели объективных отношений гармоний и дисгармоний, то получим возможность построить такие понятия чувств, которые станут *регулятивными принципами* нашего отношения к действительности, сознательными *идеалами* нашей деятельности в ее отношении к объектам. На этой почве и вырастает тот вид рационального познания, которое изучает не данные отношения явлений (как это делает наука), а то, что *должно быть*, те *цели*, к которым все стремится, и идеалы, которые осуществляются и должны быть осуществляемы»³. Естественно, речь здесь идет о философском познании, а поскольку оно рационально – то и метафизическом. «Метафизика, – подытоживает Грот, – старающаяся перевести в понятия

¹ Там же. – С. 25.

² Там же. – С. 28.

³ Там же. – С. 29.

схваченные чувством высшие идеалы и цели, внутренний смысл и цену творчества самой природы, есть общая основа и общий метод философии и всех философских теорий: без нее невозможны ни логика, ни этика, ни эстетика, ибо понять вполне творческие цели нашего духа нельзя вне связи с творческой работой природы»¹.

Наконец, третьим видом познания является то, в котором есть возможность обратного выражения содержания понятий в терминах чувства. Это вторичный высший род иррационального познания, основа которого рациональная, выражается лучше всего понятиями мистического, религиозного познания действительности. Его отличительные особенности выражаются в понятии веры, которая всегда дополняет и завершает знание².

Грот определяет также и основные объекты чувственного познания. Исходя из предпосылки, что сущность вещей является для нас недоступной, чего нельзя сказать о явлениях внешнего и внутреннего опыта, а также из идеи Шопенгауэра о взаимозависимости объекта и субъекта, мыслитель высказывает очередное утверждение, ставшее исходной точкой второго позитивизма: «с физиологической точки зрения чувствования признаны продуктами оценки отношений между запасом нашей психической или физической энергии и ее тратой во взаимодействии с предметом. Если трата эта превышает или не достигает величины свободной энергии органа, то наступает неудовольствие, страдание, – если же она увеличивается или уменьшается, сообразно величине этой энергии, то мы испытываем удовольствие, наслаждение»³. Следовательно, ближайшим образом мы познаем в чувствованиях состояния нашей собственной внутренней энергии, нашего субъекта, отношения его к объективным впечатлениям.

Возможность познания объектов внешнего мира обусловлена тем, что способ траты энергии зависит всегда от постоянных и объективных законов общей психофизической организации и от внутренних

¹ Там же. – С. 30.

² Там же. – С. 30.

³ Там же. – С. 32.

свойств воспринимаемого предмета, и посредством чувствований удовольствия и страдания в области зрения и слуха мы должны познавать гармонию и дисгармонию в самих вещах, в распределении их энергии, то есть в качестве их субъекта¹. Поскольку удовольствие и страдание отнюдь не сводятся к их непосредственным, простым проявлениям, а выступают основанием таких сложных чувств, как любовь и ненависть, страх и надежда, с помощью которых мы познаем гармонию и дисгармонию в другом субъекте. Появляется возможность таких более объективных чувств, как эстетические, интеллектуальные, нравственные и религиозные, «посредством которых мы познаем различные общие виды объективной гармонии, а именно: 1) степень и законы гармонии во внутреннем существе вещей, в их воле или субъекте – в чувствах *нравственных*, в чувствах добра и зла, 2) степень гармонии между этим внутренним существом или субъектом вещей и его воплощением, его формой – в чувствах *эстетических*, в чувствах красоты и безобразия; 3) степень и законы гармонии между отдельными формами или феноменальными воплощениями субъектов – в чувствах *интеллектуальных*, в формальных чувствах истины и лжи, согласия и противоречия, и наконец 4) общую гармонию объекта и субъекта, природы и ее воли в мире – в чувствах *религиозных*»².

Заканчивается исследование о значении чувства в познании и жизни человека выводением на основании представленной в произведениях о Бруно и о душе концепции монодуализма общего, постоянного, мирового субъекта, который присутствует в каждом из нас и подчинен в своем действии и в своих отношениях к миру законам постоянным и объективным. И этот «наш общий, единый со всем миром субъект, который познает мир в себе и себя в мире, имеет и свое *общее* красноречивое воплощение в том великом, глубоко объективном чувстве, которое мы называем *любовью*, этом принципе мирового единства и всеобщего союза существ и вещей»³.

¹ Там же. – С. 33.

² Там же. – С. 35.

³ Там же. – С. 36.

Творчески развивая таким образом этику Спинозы, на которого Грот ссылается, он использует очередной удобный случай для опровержения ставшего столь популярным в конце позапрошлого века метафизического и этического учения, являющегося примером односторонности и имеющего далеко не положительные психологические последствия – пессимизма Шопенгауэра, в очередной раз приближаясь, в свою очередь, к Соловьевской философии всеединства. Так, в любви людей друг к другу, «в этом чувстве высшего Эроса, как его называл Платон, исчезает различие субъекта и объекта, ибо оно само есть воплощение высшей объективной гармонии и имеет объектом высшую гармонию мира... такова именно основа и сущность сострадания, по мнению Шопенгауэра. Но сострадание есть только одна из форм любви, и Шопенгауэр напрасно отрицал нашу способность радоваться вместе с миром. Если бы этим мыслителем не руководило одностороннее, мрачное настроение отделившегося от мира отшельника, то он понял бы, что субъект мира, его воля, на основании беспристрастного психологического анализа, представляется не злою, а доброю волей, – что воля в основе своей есть любовь как объективное стремление, основанное на объективном чувстве, и что злая воля есть извращенная, есть нарушение закона мировой гармонии в субъекте»¹.

Книга «Основные моменты в развитии новой философии» – четвертая, завершающая работа в представленном нами томе произведений Николая Грота, принадлежит к произведениям двоякого рода. С одной стороны, в ней прослежены истоки и историко-философские данные для тех взглядов позднего периода его творчества, которые, по замыслу философа, и представляют собой примирение позитивизма и классической метафизики, особенно в его незавершенном учении о превращении физической энергии в психическую. С другой – и это особенно прослеживается по тексту книги – здесь мы имеем тот пример, когда мыслитель, достигший наивысшей

¹ Там же. – С. 38-39.

точки развития своих взглядов, формулирует собственную, соответствующую им концепцию истории философии. Именно сохранение философии в ее традиционном виде, преодоление всех возможных искушений редуцировать ее к другим формам мировоззрения, можно с уверенностью сказать, даже некоторая борьба за философичность – вот красная нить предлагаемого читателям труда Грота.

Он появился сначала в виде серии статей в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1891-1893 годы¹, а затем, в виде отдельного тома, – в 1894 году, то есть в зените философского творчества Николая Яковлевича. Н. Я. Грот, ввиду неоконченности своего обобщающего философского построения, пытается отвести читателей «Вопросов философии и психологии» от мысли о фундаментальном характере представленных историко-философских публикаций. В первом подстрочном примечании он пишет: «Решаясь на печатание, в сокращении, продолжения начатых нами публичных лекций по истории философии XVII и XVIII в., мы должны предупредить читателей, что эти очерки, охватывающие в восьми лекциях существенные моменты развития европейской философии в течение двух веков, должны быть рассматриваемы не как самостоятельное историческое исследование упомянутой эпохи в истории мысли, а лишь как *популярный критический конспект*, могущий помочь лицам, мало знакомым с историею философии, ориентироваться при более обстоятельном ее изучении». Тут же названы источники, обработанные мыслителем: немецкие подлинники «Истории новой философии» Вильгельма Виндельбанда и «О истории проблем познания от Бэкона до Юма» Эдуарда Гримма, а также русские переводы «Истории новой философии» Фридриха Ибервега и Германа Гейнца и «Истории мате-

¹ См.: Грот Н.Я. Основные моменты в развитии новой философии. I. Главные направления новой философии. Эмпиризм и натурализм: Бэкон и Гоббс / Николай Яковлевич Грот // Вопросы философии и психологии, 1891. – Год II. Кн. 8. – С. 47-57. Примечание на с. 47. Тем не менее, знакомые с идейной эволюцией Грота даже из критических замечаний к взглядам исследуемых европейских мыслителей без особых трудностей могут узнать, что этот историко-философский экскурс представляет собой введение в будущую синтетическую систему украинского философа.

риализма» Фридриха Альберта Ланге. Первоначальная его версия – цикл из восьми лекций на соответствующую тему, а в книжном варианте это сборник из девяти очерков: «Задачи истории философии»; «Характер новой философии. Значение эпохи Возрождения. Дж. Бруно»; «Главные направления новой философии. Эмпиризм и натурализм. Бэкон и Гоббс»; «Метафизическая философия: Декарт и окказионалисты»; «Спиноза»; «Джон Локк и Джордж Беркли»; «Лейбниц и его школа»; «Английская и французская философия XVIII столетия»; «Значение Канта»¹.

Грот начинает свой труд с сопоставления противоположных мнений о сущности истории философии, высказанных ее основателем Иоганном Якобом Брукером и Лейбницем. Первый, как известно, утверждает, что история философии есть ряд бесконечных заблуждений, так как истина может быть только одна, а заблуждения людей бесконечны. Второй же высказывает мысль, что большинство философов в утверждениях своих правы, и неправы только в отрицаниях. Украинский философ оценивает вышеприведенные суждения так: «Мы думаем, что верно судили и Лейбниц, и Брукер. Человеческий гений с разных сторон проникал в храм истины, добра и красоты, и противоположные убеждения часто являются одинаково правильными при надлежащем их ограничении друг другом. Но по малодушию и слабости, свойственным индивидуальной природе человека, всякий философ, самый гениальный, все-таки много заблуждался в истолковании частных явлений, и нет в истории философа, который бы не впадал в крупные ошибки»². В связи с этим задачи историка философии выглядят следующим образом: «отделить истину от лжи, пшеницу от плевел, – просеять каждое учение сквозь решето строгой критики и овладеть его лучшими, вечно жизненными элементами», а также «понять не только смысл отдельных учений, но и общий смысл эпохи в развитии философии»³.

¹ Грот Н. Я. Основные моменты в развитии новой философии / Николай Яковлевич Грот. – М.: Типография «Рассвет», 1894. – 256 с. См. С. 1, Содержание.

² Там же. – С. 2-3.

³ Там же. – С. 3.

В древнегреческой философии обращает на себя внимание тот факт, что ее ведущие представители «руководились в построениях своих часто непосредственным чувством, инстинктом. Инстинктом Анаксимандр, Гераклит и Эмпедокл предварили открытия Дарвина. Таким же непосредственным чутьем Анаксагор открыл разум, Демокрит – атомы. Чувством постиг Пифагор идею гармонии мира, чувством же открыли Эмпедокл и Платон великое значение любви в мировом процессе, творческую силу Эроса»¹.

Толкование Гротом смысла появления и победы христианства свидетельствует о том, что мыслитель, испытав сильное влияние Шопенгауэра, не был им поглощен, более того, успешно преодолел метафизический и этический пессимизм популярного в те годы немецкого философа. «Распространение в мире мистической христианской философии есть последний результат господства чувства над умом и волей, и тем не менее христианская философия есть уже философия воли. Древний мир воспринял христианство и покорился ему ради интересов чувства, ради удовлетворения своей неудовлетворенной мечты о земном счастье. Но само христианское учение было отрицанием этой мечты о земном счастье; оно заключало в себе отрицание принципа красоты и гармонии как основного нравственного начала жизни и указание на новый идеал долга, самоотречения, самоискупления – идеал воли, а не чувства. На Востоке и прежде первенствовали интересы воли, интересы этические. Конфуцианство, буддизм, философия библейская – ряд попыток разрешить практические проблемы жизни, найти выход из ее противоречий и дать воле твердое руководство в поведении. Тем же духом проникнуто учение Христа. Конечно, прежде всего это учение религиозное, и прилагать к оценке его философские мерки неудобно. Можно сказать одно: никогда еще *воле* человеческой не ставились такие высокие и отчетливые идеалы, как в этом глубоком религиозном учении. И неудивительно, что оно восторжествовало, что оно покорило себе древний мир»². Характеризуя средне-

¹ Там же. – С. 4-5.

² Там же. – С. 6-7.

вековую философию, Николай Яковлевич отмечает, что «нельзя сказать, чтобы в средние века философское самосознание человечества не сделало никакого шага вперед. В лице Августина важный шаг вперед сделала психология человека, и особенно учение о воле. Вопрос о свободе воли впервые ясно поставлен был средневековыми мыслителями. Другой важный психологический вопрос о природе понятий человеческого ума обсуждался три века в знаменитом споре номиналистов и реалистов»¹.

Намного более подробно останавливается Грот на философии эпохи Возрождения. Важнейшим и самым крупным ее представителем украинский мыслитель определяет Джордано Бруно. «Заложивший в широко задуманном учении своем главнейшие основания всех важнейших философских систем XVII в. – систем Декарта, Спинозы, Лейбница, – он любопытен и как личность, купившая ценою мученической смерти на костре свободу европейской мысли в области философского истолкования природы и жизни»². Именно Бруно своим учением и жизнью определил главную руководящую идею новой философии: «определение и возвеличение разума человеческого», которая и выполняется в философии XIX века: «... и абстрактная логическая система Гегеля в 1-й половине нынешнего века является апогеем и самым блестящим подтверждением этой основной и глубочайшей тенденции новой философии. Едва ли нужно напоминать, что и слава Ог. Конта и Джона Стюарта Милля, в современную нам эпоху, есть главным образом слава оригинальных теоретиков знания»³. Главные достижения великого итальянского мыслителя – его теория познания и метафизика. В этом отношении Грот дает прямое свидетельство того, что именно Бруно является его главным предшественником и вдохновителем: «Истинная его теория знания характеризуется утверждением о недостаточности опыта для настоящего знания. Противоречие в показаниях чувств доказываются открытием Коперника. Бесконечность Вселенной непознаваема для чувств, чувственное воспри-

¹ Там же. – С. 8-9.

² Там же. – С. 10.

³ Там же. – С. 14.

ятие открывает только сходства и отношения конечных предметов. Этим Бруно открывает простор для философского творчества и метафизического анализа»¹. Поэтому «его система, по отношению к прочим системам новой философии, есть как бы та органическая ячейка, из которой развивается затем организм со всеми его дифференцированными членами и элементами. Но в целом организм должен быть полной интеграцией дифференцированного, и потому идеал философии есть все-таки новый синтез дифференцировавшихся в последние три века систем и направлений»².

Философия Нового времени с ее четким оформлением классических эмпиризма и рационализма известна тем, что представляет собой не только образцы указанных направлений европейской мысли, но и попытку выполнения, через многие столетия, замыслов величайших философов Древней Греции – Платона и Аристотеля: «...несомненно, что одни философы искали источников и критерия знания истинного, достоверного в опыте, т. е. *вне* собственного внутреннего содержания человеческого духа, другие – в человеческом самосознании, в пределах самого человеческого духа, – в истинах или логических способностях, ему прирожденных. Противоположность этих двух направлений в теории знания была отчасти намечена еще в древней философии в различии учений о знании Платона и Аристотеля. Платон верил в предсуществование человеческой души и полагал, что она рождается на свет с готовыми, хотя и неясными для нее истинами, постепенно вырабатываемыми ею из себя самой *по поводу* впечатлений или возбуждений со стороны внешних чувств; Аристотель, хотя и допускал, что в основе знания есть истины недоказуемые и невыводимые из опыта, но все реальное знание явлений и законов мира выводил все-таки из ощущений и из опыта»³. Поэтому и «нельзя отрицать, что духовным отцом Декарта является Платон, духовным отцом Бэкона – Аристотель»⁴.

¹ Там же. – С. 22.

² Там же. – С. 27.

³ Там же. – С. 30.

⁴ Там же. – С. 31.

Сопоставляя идейные установки основателей эмпиризма и рационализма Нового времени, Грот отмечает также, что они реализовались в современной для него философии следующим образом: «Позитивизм есть новейшая стадия развития эмпиризма Бэкона, метафизика Шопенгауэра – в известном смысле новейшее видоизменение априоризма Декарта»¹. В частности, «Теория индукции Бэкона, дополненная Ньютоном и Гершелем, легла в основание современного Миллевского учения об индуктивных методах согласия, различия, сопутствующих изменений и остатков, а также и о вспомогательных к ним индуктивных приемах»². Прослежена также известная связь между двумя великими французскими философами XVII и XIX веков: «Наконец, Огюст Конт в нашем веке может быть назван Декартом наизнанку: его одушевляют тот же самый идеал математической точности и строгости знания, механической связи и геометрической стройности отвлеченной системы научных истин, но приобретенной на почве внешнего опыта и эксперимента, а не путем самопознания и математических дедукций, и в конце концов тот же скептицизм был исходным пунктом его анализа»³. При высокой оценке Декарта Грот указывает и слабое место его метода, а именно излишнюю догматичность, которая привела к недостаточно четкому обоснованию главных метафизических идей, сделавших его очень уязвимым для будущей критики кантовского образца. «Ошибка Декарта, – пишет украинский мыслитель, – состояла в том, что он не подверг мысль, разум дальнейшему, более глубокому критическому исследованию и не соблюдал достаточной постепенности в своих построениях. Критерий достоверности установлен без достаточной критической осторожности, ибо ясными и раздельными могут быть и идеи фантастические. Поэтому слишком быстро Декарт перескочил к построению идей Бога и

¹ Там же. – С. 32.

² Там же. – С. 41.

³ Там же. – С. 56.

материи»¹. Тем не менее, «Критика разума как орудия познания, составляющая главную заслугу новейшей философии с Кантом во главе, могла иметь точкою отправления только такой анализ непосредственных данных самосознания, какой мы находим в основании системы Декарта»².

Далеко не все последователи Декарта и Бэкона оказались в состоянии продолжить успешное выполнение намеченных ими программ развития рационалистического и эмпирического направлений новоевропейской философии, включая решение известных возникших проблем: психофизическая, проблема субстанции и связанные с ними. Приведя перечень правил метода Декарта, Грот делает следующий вывод из анализа взглядов Томаса Гоббса и Николя Мальбранша: «Гоббс и Мальбранш этими правилами осторожности совсем не руководствуются. Поэтому гораздо выше их те преемники Бэкона и Декарта, которым удалось сделать новый шаг в развитии самих учений о критериях знания и его методах. В этом отношении на одном уровне с Бэконом стоят Локк и Декарт, на одном уровне с Декартом – Спиноза и Лейбниц»³.

Отмечая оригинальность взглядов Спинозы, указывая на их разработку в главных произведениях философа из Голландии, Грот ставит несколько вопросов: «Но достиг ли сам Спиноза того абсолютно прочного результата, к которому стремился? И отчего его попытка осталась изолированной, отчего все серьезные мыслители последующих веков, с таким любопытством углублявшиеся в чтение и изучение его «Этики», не считали ее никогда последним словом философии или хотя бы устойчивым базисом для продолжения той работы, которою занялся Спиноза?»⁴. Ответ на этот вопрос состоит из анализа достижений авто-

¹ Там же. – С. 65.

² Там же. – С. 70.

³ Там же. – С. 76.

⁴ Там же. – С. 87-88.

ра «Этики» и «Богословско-политического трактата». Так, «Выгода абстрактного Спинозовского понятия о субстанции та, что оно дает ему возможность совершенно обойти трудный вопрос о взаимодействии духа и тела, составлявший важное преткновение в системе Декарта и приведший к учению окказионалистов, возникшему почти одновременно с учением Спинозы. Какое еще нужно взаимодействие, когда действующая причина одна: субстанция, проявляющаяся в известных изменениях или состояниях (модусах) своих, согласно своим атрибутам или мерам своего бытия»¹. Производные от этого положения взгляды Спинозы, с учетом большей, чем у Декарта, методологической последовательности, и привели к тому, что он и стал непревзойденным в своем роде, построив законченную философскую систему: «Спиноза же оттолкнул от себя современников тем, что дошел до последних пределов сухой и холодной абстракции. Почти то же отношение мы замечаем впоследствии между Кантом и Гегелем»².

Что касается Джона Локка, то его великие философские находки обусловлены тем, что английский мыслитель «поставил перед философией ряд новых вопросов и дал им совершенно неожиданное для современников разрешение. Если он во многом и заблуждался, то заблуждался так искренне и в силу таких, по-видимому, неотразимых доводов разума, что самые заблуждения его для человечества были несравненно поучительнее многих банальных истин, и эти заблуждения сами привели впоследствии к важным открытиям, составившим эпоху в развитии новой европейской философии»³. После цитат о значении взглядов Локка из историко-философских трудов Э. Гримма и В. Виндельбанда Грот особое внимание обращает на то, что его метод – чисто психологический, поскольку речь идет об исследовании происхождения наших представлений. «В этом и сила, и слабость теории познания Локка, ибо он первый исследует познания в его

¹ Там же. – С. 103.

² Там же. – С. 105.

³ Там же. – С. 107-108.

внутренних источниках, но преимущественно в его содержании, а не со стороны его формы. Логическую точку зрения он упускает из виду. Вопрос о внутренних логических законах переработки представлений, о прирожденных *формах* нашего мышления остается в тени, и его впервые надлежащим образом ставит и исследует Кант»¹. Таким образом, «Локк – основатель новейшей эмпирической психологии. Влияние его на метафизические учения XVIII в. также важно и знаменательно, хотя оно более косвенное, чем прямое, ибо сам Локк не строил метафизических теорий и даже один из первых усомнился в возможности разрешения ею тех задач, которые она себе ставила»². Заслуживает особого внимания следующая преемственность идей британского эмпирика и основателя позитивизма: «Локк первый выражает убеждение, что никакие субстанции не познаваемы, и этим кладет основание тому отрицательному отношению к проблемам онтологии – учения о реальных началах бытия, – которое не переставало развиваться далее до наших дней и достигло столь блестящего, но вместе с тем, позволю себе сказать, и столь легкомысленного выражения в учении Ог. Конта и позитивистов. Ог. Конт – прямой преемник Локка, но если бы он был хоть наполовину таким «философом», как Локк!»³. Указав на разные – объективистскую (более известную как материалистическую) и субъективистскую – интерпретации гносеологии Локка, Грот переходит к рассмотрению взглядов его последователей – Джорджа Беркли и Дэвида Юма.

Главная оригинальность первого из названных мыслителей состоит в том, что его основное положение – «*esse est percipi*» – подтверждается «психологическим анализом представлений и восприятий, причем особенно обстоятельно анализируются им в упомянутом сочинении о зрении восприятия и представления зрительные, и Беркли замечательно глубоко и тонко раскрывает их сложность и показывает, как восприятия данных в настоящем опыте предметов не-

¹ Там же. – С. 114.

² Там же. – С. 114-115.

³ Там же. – С. 122.

заметно вплетаются в восприятия прежние, воспоминания о ранее пережитых состояниях. Отсюда Беркли заключает, что все то, что мы приписываем предметам, помимо отдельных ощущений наших, есть фикция, выдумка»¹. Таким образом, английский философ закономерно выступает предшественником Юма в учении о субъективных психологических основаниях идей субстанции и причинности, Канта – в учении о субъективных формах восприятия и мышления, Шопенгауэра – в учении о возможности познать существо мира только из внутренней интуиции нашей воли, и в этом отношении «систему Беркли придется признать одним из самых крупных явлений в филиации философских идей новейшего времени. Само собою, что лучшими и наиболее глубокими сторонами Беркли обязан Локку: Беркли относится к Локку почти так же, как Мальбранш к Декарту, Гоббс к Бэкону, с той разницей, что его система гораздо важнее и прямо входит звеном в цепь неустранимых моментов развития европейской философской мысли, тогда как учения Мальбранша и Гоббса – явления побочные»².

Для лучшего понимания недостатков и односторонности учений Локка и Беркли Грот обращается к философии Готфрида Лейбница. После краткого изложения его биографии и перечня главных произведений отмечается, что, кроме оригинальности, великий немецкий философ, особенно в «Новых опытах о человеческом понимании», выступает в примирительной роли по отношению к доктринам эмпиризма и метафизического рационализма³. Это примирение, самым ярким и четким образом проведенное Лейбницем в гносеологии, а именно с помощью различения аналитических и синтетических, другими словами, метафизических и фактических истин, и выразилось в теоретико-методологическом положении немецкого философа, ставшем историко-философским кредо самого Грота: «Недаром Лейбниц высказал однажды мысль, что, читая сочинения различных

¹ Там же. – С. 129.

² Там же. – С. 133.

³ Там же. – С. 139.

мыслителей, он соглашался с каждым и находил, что каждый прав в том, что утверждает, и не прав только в том, что отрицает. Конечно, основание истин фактических совершенно другое, чем истин метафизических. А именно: последние выражают собою непосредственно воспринимаемую нами связь фактов опыта и, следовательно, поскольку мы усматриваем эту связь, они опираются на «принцип достаточного основания»¹. Главной же заслугой Лейбница, без сомнения, является его монадология. Рассматривая отдельные субстанции как силы, и преимущественно живые силы, он, по Гроту, развивает идеи спиритуалистического, или квалитативного, качественного плюрализма, представленного Анаксагором и Бруно. В отличие от другой, материалистической, квантитативной, количественной формы, его сущность состоит в том, что «бесчисленные, индивидуальные субстанции простых тел различаются качественно, главным образом как духовные силы и деятели»². Если выдающийся философ итальянского Возрождения считает монадами только одушевленные, психические субстанции, то, допуская существование телесных монад, Лейбниц «очень близко подходит к современным воззрениям некоторых физиков, которые считают элементы материи ничем иным, как «центрами сил». При этом весьма любопытно, что Лейбниц совершенно отрицает границу между одушевленной и неодушевленной природой и рассматривает всю последнюю тоже как «сумму живых сил, обладающих низшею душевною жизнью»³. В свою очередь, различие душевных и телесных монад – «это два полюса одного целого, две крайние ступени одной лестницы реальностей. Таким образом, понятие монады у Лейбница гораздо более последовательно и ясно выработано, чем у Дж. Бруно»⁴. В этих строках мы имеем ничто иное, как историко-философское обоснование Гротом своего учения о модуализме, а также его перехода с позиций первого позитивизма к

¹ Там же. – С. 144.

² Там же. – С. 147.

³ Там же. – С. 148.

⁴ Там же. – С. 148.

классической метафизике. Исследуя вопрос об активности монад по Лейбницу с психологической точки зрения, украинский мыслитель отмечает, что, «высшая активность есть способность испытывать наиболее ясные и отчетливые представления. Эта высшая активность свойственна только Богу. Низшие монады, обнимаемые понятием материи, вещества, обладают, наоборот, наибольшей пассивностью, способною испытывать только самые смутные и сбивчивые представления. Между двумя крайностями бесконечное число переходных ступеней. Человеческая душа – тоже монада, способная испытывать частью смутные, частью ясные представления, смотря по степени развития»¹. Грот знакомит читателей практически со всеми основными взглядами Лейбница, не обходя вниманием ни подробностей его гносеологического учения, ни учения о бессознательном. Указывая на развитие последнего Иоганном Гербартом и Вильгельмом Вундтом, украинский мыслитель утверждает: «Таким образом, самый важный пункт в новой переработке теории знания у Лейбница заключается в признании *бессознательной потенциальной* деятельности души. Этим учением он создает первые основания для физического учения о живых и скрытых энергиях тел и о превращении различных энергий друг в друга. Отсюда же вытекает для Лейбница возможность своеобразного обоснования идеи бессмертия души»². Далее Грот излагает теодицею немецкого философа, указывает на его последователей, в первую очередь Христиана Вольфа и Иммануила Канта, и замечает: «Поэтому Лейбница справедливо считают основателем самостоятельной немецкой философии и одним из важнейших деятелей в развитии европейской философии последних трех столетий»³.

Среди английских и французских философов XVIII века Грот выделяет тех, чьи идеи оказали наибольшее влияние на становление эмпирической психологии и тем самым на его собственные взгляды. Ознакомив читателей с особенностями развития систем выдающихся

¹ Там же. – С. 159.

² Там же. – С. 169.

³ Там же. – С. 175.

представителей философии Нового времени, он упоминает просветителей, английских материалистов, Шотландскую школу. Особого внимания заслуживает такая оценка Дэвида Гартли: опираясь на предыдущие разработки теории ассоциации представлений, английский философ «пытался положить эту теорию, – путем чисто физиологического истолкования механизма душевной деятельности, – в основу всей психологии. Поэтому Гартли многие считают отцом английской ассоциативной психологии»¹.

Говоря о Юме, Грот замечает, что «по отношению к английской философии XVII в. Юм занимает то же место, какое принадлежало Локку в английской философии XVII ст., какое принадлежит Дж. Ст. Миллю в английской философии нынешнего века»². Мы не будем останавливаться на изложении Гротом общеизвестных идей английского философа, укажем лишь на то, что Николай Яковлевич прослеживает отношение преемственности между Юмом и Кантом. Деятельность Шотландской школы здравого смысла он считает попятным движением на том основании, что сам «здравый смысл», так же как и традиции, представляет собой сложный продукт развития человеческой жизни и духа в другие, отжитые эпохи. «Человеческий дух не может стоять на месте, – пишет Грот. – Или он идет вперед, или возвращается назад. Оттого всякая традиция, если она старается кристаллизовать человеческую мысль и остановить ее развитие, вырождается и превращается в комплекс безжизненных формул, дух и смысл которых утрачивается. То же самое происходит по временам с наукою и даже и с философией, если они призывают к простому человеческому «здравому смыслу» и уклоняются от решения уже поставленных, сложных и трудных вопросов»³.

Из французских просветителей особое внимание уделяется Жюльену Ламетри и Этьену Кондильяку, поскольку они более других сделали для физиологического обоснования психических явлений.

¹ Там же. – С. 186.

² Там же. – С. 191.

³ Там же. – С. 203.

Учение Ламетри по его основным работам Грот излагает, пользуясь «Историей материализма» Ланге¹, отмечая положение о возможности мыслящей материи. Из наследия Кондильяка, закономерно, приведен пример об ожившей статуе из «Трактата о происхождении человеческих знаний». Итог исследования разработки гносеологических и психологических идей английской и французской философии XVIII века следующий: «Рид выступает с протестом против субъективизма Юма во имя здравого смысла, не могущего оставаться на признании реальности одних ощущений без ощущающих и ощущаемых субстанций, Руссо всю жизнь ратовал против сенсуалистического объективизма французских мыслителей, во имя чувства и того же здравого смысла, не мирящихся с предположением *относительности и материальности* идеалов человеческой деятельности»².

Именно это противоречие и стало свидетельством ограниченности и односторонности двух ведущих направлений новоевропейской философии. Грот замечает, что «... спорным остается все-таки вопрос о том: должно ли придавать нашим ощущениям и их механическим комбинациям только *субъективное* значение, как думал Декарт, или *объективное*, как думали Бэкон и Гоббс»³. Развитие этих взглядов в последующих учениях в Англии и Франции привело не только к известным крайностям, но и к тому, что «Таким образом, начав с безусловного доверия к человеческому разуму, новая философия испробовала его силы в разнообразных направлениях, но принуждена была при этом все более и более разочаровываться в его абсолютном могуществе, все более и более ограничивать его компетенцию. Начав с самых смелых попыток определения внутренней природы, или субстанции, человеческого духа и материи, она приходила все более и более к убеждению в невозможности познания мировых субстанций, в необходимости ограничить все знание пределами непо-

¹ Там же. – С. 213–219.

² Там же. – С. 232.

³ Там же. – С. 237.

средственно данных в опыте явлений, причем эти явления признавались то чисто *психическими*, то чисто *физическими* и потому уполномочивающими лишь к отрицанию всех тех субстанций, которые недоступны чувственному познанию, тех сверхчувственных начал – Бога и души, в реальном существовании которых так глубоко убеждены были первые представители новой философии»¹. Таким образом, «Очевидно, дело разума и его предполагаемого всемогущества было почти потеряно. А между тем науки опыта гигантскими шагами шли вперед на пути к познанию скрытого механизма явлений природы»². Далее перечисляются открытия и достижения математики, физики, астрономии, биологии, называя имена Декарта, Лейбница, Ньютона, Бойля, Пристли, Лавуазье, Грея, Франклина, Линнея и указывается на «Историю индуктивных наук» Вильяма Уэвеля (Юэля) с тем, чтобы читатели могли сами узнать о соответствующих подробностях. Мы имеем дело с новым известным противоречием, на этот раз уже не внутри философии, а между ней и естествознанием, успехи которого стали опережать ход развития метафизики и гносеологии. В таких условиях и «предстояло подвергнуть человеческий разум новой, более широкой и всесторонней критике, приняв во внимание все различные факты его успехов и поражений»³.

Исполнителем этой задачи и стал Иммануил Кант, «ум глубокий и оригинальный, ... человек с широкими и разносторонними познаниями, не только в области философии своего времени, но и в области математики и естественных наук, – человек, способный охватить и понять всю умственную работу своего века и вместе с тем не только терпеливый и трудолюбивый, но настойчивый и сосредоточенный в себе. Только такой человек мог достигнуть в результате не только гениальных догадок и блестящих гипотез о причинах ошибок своих предшественников и о средствах их исправления, но и основательных во всех частностях, строго продуманных и убедительно

¹ Там же. – С. 237-238.

² Там же. – С. 239.

³ Там же. – С. 240.

доказанных положений, способных устранить все сделанное ранее и дать новую точку исхода для будущих работ по философии»¹. Грот излагает основные идеи «Критики чистого разума», результат которой состоит в трансформации метафизики в гносеологию: «Вся роль метафизики сводится лишь к указанию *границ* и *правильного употребления* форм деятельности разума в применении к обработке содержания, извлекаемого из опыта, и это понимание задач метафизики Кант называет *критическим* в отличие от прежнего, *догматического*»². Николай Яковлевич отмечает также, что свидетельства «практического» разума оправдывают веру человека в высшие начала бытия, недоступные теоретическому исследованию и оправданию – Бога, бессмертную душу и свободу воли, а также нахождение способности к бескорыстному и объективному наслаждению гармонией формы и содержания явлений опыта по двум другим «Критикам...» Канта³.

Открытия великого немецкого философа и обусловили его историческое значение. «Кантовская философия, – пишет Грот, – на Западе победила все другие, и в самых отдаленных от нее, на первый взгляд, философских учениях сказывается все-таки ее неотразимое и не замечаемое часто самими мыслителями воздействие. По временам торжествовали другие доктрины, которые, казалось, исправляли или устраняли философию Канта, наприим., в Германии системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, во Франции – система Огюста Конта, в Англии – учения Милля и Спенсера, но торжество их было кратковременно, и вскоре оказывалось, что все лучшее и наиболее прочное в них или взято у Канта, или предусмотрено и гораздо полнее и глубже выражено им»⁴. В числе других течений, в которых легко обнаружить глубокое влияние философии Канта, названы так-

¹ Там же. – С. 241.

² Там же. – С. 249.

³ Там же. – С. 250-251.

⁴ Там же. – С. 252.

же неокантианство, агностицизм французской и английской мысли, в частности, эволюционная метафизика Спенсера, новейшие трансформации позитивизма.

Может сложиться впечатление, что система Канта целиком неувязима для будущей критики, свободна от противоречий и неточностей. Но это не так. Уже в его основоположениях есть одно противоречие, «которого он не заметил, и которое более или менее ясно осознавалось его преемниками и повело именно к борьбе *против* Канта и к попыткам устранения его субъективного идеализма и исправления его с других точек зрения. Это основное противоречие вот в чем заключается: если человеческий разум находит в себе *a priori* всеобщие и необходимые, т. е. безусловные, формы и нормы своей деятельности, и теоретической, и практической, и поэтической или творческой, то как же можно утверждать, что *ничто* безусловное, *объективно* необходимое и всеобщее не доступно познанию *теоретического* разума? По меньшей мере, естественно предположить, что в этих «абсолютных и априорных формах познания и деятельности» человеческого духа раскрывается для теоретического разума *абсолютная природа нашего собственного духа* и что положение Канта, что и наша собственная внутренняя жизнь открывается нам так же, только в *явлениях*, – неверно. Одно из двух: или мы в своем самосознании находим только явления, и тогда безусловные формы познания и деятельности разума – мираж, или эти формы «реально» даны в самосознании, и тогда дух открывается нам не только в своих явлениях, но и в «абсолютной» своей природе»¹. Таким образом, критика классической метафизики, кажущаяся с первого взгляда уничтожающей для философии вообще, и привела к появлению, например, богатого разнообразия определений абсолютных безусловных первоначал в философии таких последователей Канта, которые вели речь о духе, идее, организации материи, воле, механизме закона природы. При этом, конечно же, «замечательно, что все философские учения нашего века в своем признании абсолютного и даже в самом *отрицании* его бытия и по-

¹ Там же. – С. 253-254.

знаваемости так или иначе, с того или другого конца, примыкают к теории познания Канта, исходя или из его учения о формах познания, или из его же учения о непознаваемости вещей в себе, и т. д.»¹.

Анализ философии Канта, особенно ее главного противоречия, и послужил Гроту для формулирования задач философии будущего, которые состоят в решении указанного противоречия. «Конечно, – заключает Николай Яковлевич, – эта реформа должна совершиться не на почве Кантовской теории знания, как это безуспешно пытались делать до сих пор, а на почве какой-то совершенно *новой*, еще никому неизвестной, но всеми предчувствуемой точки зрения, радикально устранивающей ошибки Канта и в то же время способной не менее надежно обосновать все те великие истины интеллектуального, нравственного и этического бытия человека, которые Кант открыл и так своеобразно обосновал. Нужно найти совершенно *новый фундамент* философии, еще более глубокий и широкий, и находящийся в полном согласии с интеллектуальными и нравственными запросами нашего времени»².

Наш обзор ряда трудов Николая Яковлевича Грота дает основания для следующего вывода. Мы уже отметили, что мыслитель старается отмежеваться от его фундаментального характера, определяя свои лекции, а в виде серии журнальных статей и книги – очерки как научно-популярный конспект. Но в действительности на этих нескольких сотнях страниц представлены не только главные достижения европейской философской мысли, но и ключевые идеи самого их автора. Здесь находим и высокий, достойный многих упомянутых французских, английских и немецких мыслителей уровень философствования, и сохранение славной традиции западной философии. Украинский мыслитель целиком далек от простой ретрансляции взглядов своих современников и предшественников, но, критически их перерабатывая, с каждым шагом не только представляет свои оригинальные идеи, но все более и более дает понять, что приближается к созданию своей целостной и стройной системы, преодолевающей основные упущения и односторонности классической и постклассиче-

¹ Там же. – С. 255.

² Там же. – С. 255-256.

ской философии. И в этом отношении его «Основные моменты в развитии новой философии» уверенно становятся в один ряд со знаменитыми «Лекциями по истории философии» Гегеля и собранием историко-философских сочинений Фейербаха. Три меньших произведения украинского мыслителя, на первый взгляд, не столь масштабные и по объему, и по характеру, тем не менее, свидетельствуют не только об оригинальности его взглядов, но и их значении для последующего развития философии и науки в европейском и мировом масштабе. Поэтому мы с особой радостью выпускаем в свет эти пока еще малоизвестные книги Николая Яковлевича Грота впервые за более чем 120 лет после их предыдущих изданий.

Б. Матюшко

ДЖОРДАНО БРУНО И ПАНТЕИЗМ

Настоящая статья является, со стороны автора, первою, а потому, без сомнения, еще слабою попыткою отдать себе отчет в своих *философских* симпатиях и наметить в общих чертах тот путь, в котором он намерен разрабатывать далее свое философское мировоззрение.

В речи своей на докторском диспуте в Киеве (Киев, 1883) он высказал обещание перейти впоследствии от *отрицательной*, по отношению к философии, задачи — выделения из ее состава тех областей знания, которые должны принадлежать науке, — к *положительной* задаче построения цельного философского мировоззрения (с. 23-25). Так как он уже и прежде сочувствовал мировоззрениям пантеистическим и, между пантеистами, в особенности Джордано Бруно и Спинозе, то он был весьма благодарен упомянутому в начале этой статьи случаю, который натолкнул его на более внимательное изучение воззрений Дж. Бруно. В то же время благодаря другим обстоятельствам он был поставлен в необходимость во второе полугодие 1884 г. заняться вновь, более специально, Спинозою. Это изучение систем двух пантеистов неизбежно должно было подвинуть автора в развитии им его собственных философских воззрений, что в свою очередь и побудило его предпослать изложению системы Бруно краткое начертание некоторых оснований его собственного философского «credo». В настоящее время у него созрел план целого ряда новых работ в том направлении, в каком написана эта статейка, — работ о методе философии (методе чувства) и по теории познания вообще, работ в области философской космологии, а также по теории нравственных и правовых принципов. В этих работах автор думает развить далее свой основной тезис о противоположности методов *научного* исследования *законов явлений* и *философского* построения субъективных *принципов деятельности* в связи с определением целей и внутреннего смысла всего существующего. Удастся ли автору осуществить хоть некоторую часть своих замыслов, он не знает. Он может только обещать, что будет работать и впредь, пока будет иметь возможность работать.

Во всяком случае автор просит критиков своих смотреть на эту статью как на введение к более систематическому изложению его философского мировоззрения, для полного развития которого потребуются многолетний труд. Автор будет тем не менее благодарен за всякое дельное замечание по поводу высказанных им здесь воззрений, лишь бы оно было продиктовано бескорыстной любовью к истине и было высказано в форме, согласной с принципами свободы и терпимости.

Одесса, 6-го марта 1885 г.

ДЖОРДАНО БРУНО И ПАНТЕИЗМ

Мы намерены посвятить настоящую статью оценке значения философа, великие заслуги которого в истории мысли несомненны для всякого, кто беспристрастно изучал развитие европейского самосознания, а несчастная судьба которого способна вызвать глубокое чувство жалости и негодования во всех людях, проникнутых любовью к ближнему и к добру. Наука не может не оценить высоко тот глубокий след, который оставил Дж. Бруно в истории новой философии, и то могучее влияние, которое он оказал на философов XVII века, а через них и на всех мыслителей XVIII и XIX столетий, — человеческое сердце не может не прийти в искреннее умиление перед геройским самопожертвованием этого человека, отдавшего спокойствие, счастье и, наконец, самую жизнь ради служения тем великим идеям, которые он считал истинными.

В настоящее время в отечестве Дж. Бруно, в Италии, возникла идея поставить памятник этому герою человеческой мысли в том самом городе, а именно в Риме, в котором он был сожжен инквизицией на костре 17 февраля 1600 года за свое смелое служение истине. Комитет по сооружению этого памятника обратился к выдающимся ученым и мыслителям всех стран с просьбою поддержать его в этом благом предприятии. Виктор Гюго, Эрнест Ренан, Куно Фишер обещали ему свою поддержку. Желая однако же как можно более распространить сочувствие к своему предприятию среди иностранцев, комитет одновременно обратился с просьбою об устройстве публичных чтений о Дж. Бруно и к более скромным труженикам в области философии в других странах Европы, и этим объясняется, почему и на нашу долю выпала честь сделаться недавно истолкователем доктрины великого пантеиста перед одесскою публикой. Настоящая статья является только более подробным развитием тех взглядов, которые были изложены нами в публичной лекции о Дж. Бруно¹.

¹ Прочитанной 10 февраля наст. г. в Актовом зале Новороссийского Университета.

Впрочем, задачи настоящей статьи в научно-историческом отношении самые скромные. Автор ее не имел возможности достать некоторые из многочисленных сочинений Дж. Бруно, и потому не может претендовать на честь считаться специальным знатоком его системы. Да если бы он и задался целью ознакомиться со всеми философскими трудами Бруно, то эта задача едва ли была бы выполнима в пределах России. Дело в том, что Дж. Бруно был до последнего времени одним из наиболее заброшенных философов. Первые издания его сочинений, запрещенных при его осуждении и частью истребленных католическим духовенством, так редки, что их нельзя найти собранными даже в лучших иностранных библиотеках и непосредственное знакомство с ними доступно лишь немногим иностранным ученым¹. В 30-х годах были предприняты новые издания итальянских и латинских сочинений Дж. Бруно²; но и эти издания частью остались неоконченными, частью уже разошлись в продаже. В конце 70-х годов итальянское правительство предприняло новое издание на государственные средства латинских сочинений Дж. Бруно, которое и было поручено профессору философии Пизанского университета Фиорентино; но оно тоже еще не доведено до конца, а между тем проф. Фиорентино недавно умер. Притом и это издание в ученом отношении страдает многими недостатками³. Хороших переводов сочинений Дж. Бруно на более распространенные европейские языки, французский и немецкий, тоже почти нет, за исключением одного сочинения Бруно «О причине, начале всего и едином», прекрасно переведенного

¹ Ср. библиогр. заметку професс. Зигварта в *Gött. gel. Anz.* 1881. St. 1, 2. – S. 25-26. Гартунг, в монографии *Grundlinien d. Ethik bei J. Bruno*, Lpz. 1878, сообщает, что еще в прошлом веке за экземпляр маленького итальянского сочинения Бруно «*Lo spaccio de la bestia triomphante*» платили по 200 талеров и до 1130 франков.

² Итальянских – Вагнером в 1830 г., латинских – Гферером в 1834 году.

³ Ср. упом. библиогр. заметку Зигварта о 1 части I тома издания Фиорентино (*Jordani Bruni Nolani opera lat. conscripta, recens. F. Fiorentino. Vol. I, P. I, Neapoli, 1879*). – S. 26-32.

на немецкий язык в философской библиотеке Кирхмана¹; а затем из числа многочисленных сочинений Бруно есть и такие, которые известны только по заглавиям и не разысканы даже западными учеными².

Точно так же и биографические сведения о скитальческой и многострадальной жизни Дж. Бруно еще во многих отношениях сбивчивы и туманны³, и таких исследований, которые бы совершенно исчерпывали задачу всестороннего описания и истолкования жизни, деятельности и доктрины Дж. Бруно, нет до настоящего времени и в западной литературе⁴.

¹ Philos. Bibl. v. Kirchmann. 53-й выпуск. G. Bruno. Von der Ursache, dem Princip u d. Eینen, ans dem Ital. ueb. v. Ad. Lasson, Berl. 1872. В цитир. ниже сочинениях Рикснера и Зибера есть еще перевод сочин. «О бесконечно целом и о мираже», но, по выражению Лассона, переводы Р. и З. полны величайших недоразумений.

² Такая судьба постигла, напр., юношеское сочинение Бруно «Ноев Ковчег», а также систематическое изложение его доктрины, начатое им в Венеции, в доме Моченого, которое вместе с прочими бумагами его попало в руки инквизиции и хранится, вероятно, в ее архивах в Риме. Каррьер в своей статье в Zeitschr. f. Philos. (см. ниже) выражает сожаление, что ни он, ни кто другой не догадались во время революции в Риме (в 1848 г.) обыскать, с целью открытия новых рукописей и документов о Дж. Бруно, архивы инквизиции. Несомненно, что в этих последних еще много неизвестного ученым материала для выяснения событий жизни и учений Бруно.

³ Напр., еще и теперь между учеными существует разногласие о том, переходил ли Бруно из католического вероисповедания в какое-либо другое, или нет.

⁴ Известнейшие монографии о Дж. Бруно в зап. литературе следующие: *Schelling*. Bruno oder über d. natürl. u. göttl. Princip der Dinge, Berl. 1802, *Rixner u Siber*. Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker d. XVI u XVII J. V Heft. Jordanus Brunus (с портретом), Sulzbach. 1824, *Falkson*. G. Bruno (под романа), Beil 1846, *Bartholmèss*. J. Bruno. Par. 1846-47., *Clemens*. G. Bruno u. Nicolas v. Cusa, Bonn. 1847., *M Carrière*. Die philos. Weltanschauung d. Reformationszeit, Stuttg. 1847, p. 365 ff., *Scartaz-zini* G. Bruno, ein Blutzuge des Wissens. Vortr. Biel. 1867, Dom. *Berli*. Vita de G. Bruno da Nola. Turin 1868, *Hugo Wernecke*. G. Bruno's Polemik gegen Aristoteles. Dresd. 1871, *Pietro Bionda*. G. Bruno, discorso. Lecce. 1873, *Colocci*. G. Bruno. Roma. 1876, *Harlung*. Grundlinien einer Ethik bei G. Bruno, Lpz. 1879, *Brunnhöfer*. G. Bruno's Weltanschauung. Lpz. 1882 и др. Из них важнейшими в научном отношении должно считать труды Бартольмеса, Карриера, Берти и Брунгофера.

В частности, в одесских библиотеках нет даже некоторых из многочисленных монографий о Дж. Бруно, которые были у нас под руками в другое время, так что для новых справок и изысканий у нас в распоряжении был весьма незначительный материал: кроме нескольких сочинений самого Бруно — две-три монографии, несколько статей в специальных философских журналах и словарях, наконец, изложения системы Бруно в сочинениях по истории философии¹.

К счастью, важнейшие события в жизни Дж. Бруно и важнейшие элементы его доктрины настолько уже твердо установлены в последнее время наукою, что общее освещение и определение значения его учений и его деятельности, в особенности в форме популярной статьи, предназначенной для публики, едва знакомой даже с именем этого мыслителя, возможно, — и должно принести, по нашему мнению, известную пользу.

Но именно, в виду указанных причин, нашей целью будет сгруппировать лишь важнейшие черты в жизни и доктрине Дж. Бруно, которые дали бы возможность осветить *общее значение* этого мыслителя в ряду представителей новой философии и выяснить философскую цену его системы не только в *прошедшем*, но и в *настоящем*, когда все мы так сильно нуждаемся в обновлении своего мировоззрения.

¹ Из статей в журналах мы пользовались статьями *Carrière'a* в Zeitschr. f. Philos., 54 m. (1869): Neue Thatsachen zu G. Bruno's Leben u. Lehre, Barach'a в Philos. Monatshefte, XIII t. (1877): Ueber die Philosophie d. Giord. Bruno (две статьи), *Lasswitz'a* в Vierteljahresschr. f. Wissensch. Philos., VIII Jahrg., I H. (1884): G. Bruno und die Atomistik; статей *Berti* и *Manzoni* в La Filosofia della scuola italiana (1876 и 1878) мы не могли достать (очень интересная статья Манцони о доктрине любви у Бруно и Шопенгауэра и об аналогии их). В историях философии мы пользовались положениями Ибервега, Вебера, Виндельбанда и др., а также прекрасною статьею о Бруно в Philosophiegesch. Lexicon Ноака, 1879. Наконец, мы имели под руками монографии Шеллинга, Рикснера и Зибера, Клеменса, Гартунга. Уже после написания этой статьи мы познакомились с «Биографиею Джордано Бруно», напечатанною А. Н. Веселовским в Вестнике Европы, 1881, декабрь, на которую мы и сделали вслед за тем несколько ссылок.

I.

Дж. Бруно по своему мировоззрению был *пантеистом*, т. е. он верил в полное взаимное проникновение двух начал, божественного и вещественного, в действительно-существующем мире, почему и признавал причиною и источником всего существующего *единое начало*, объединяющее в себе упомянутые две специальные, — а именно Бога-вселенную. Но пантеизм Дж. Бруно имеет при этом характерную черту, которая очень редко встречается в истории мысли и составляет главную особенность его доктрины, а именно: он не отрицал во имя «Бога-вселенной» — личного Бога, творца мира. Вселенная и мир для него — различные понятия. Видимый вещественный мир есть только продукт развития в частностях общего начала в его вещественной стороне, а именно вселенной, — подобно тому, как жизнь, сознание, мысль в действительном мире суть лишь частные проявления развития мирового принципа сознания, т. е. Бога. Другими словами, материальная и духовная жизнь действительного мира не поглощают собою вполне всей материальной и духовной жизни вселенной. Напротив, эта последняя как целое живет особою жизнью, подобно тому, как и организм живет особою жизнью как целое, — рядом с специальною жизнью его элементов, — и сознание, мысль «организма» вселенной, говоря новейшим языком, и есть тот Бог, в существование которого так упорно верит человечество.

Таков главный остов доктрины Дж. Бруно, которую мы далее изложим более подробно. Чтобы оценить во всей полноте значение этой великой доктрины, нужно предпослать изложению ее ряд общих соображений о задачах философии и различных философских мировоззрений, как они выясняются ныне из истории всей новейшей философии, науки и культуры. Руководящей нитью в этих рассуждениях общего характера будет для нас капитальный вопрос о взаимных отношениях философии и науки, и о влиянии той и другой на ход человеческой культуры.

Никто не сомневается ныне в том, что мысль человеческая есть высшая форма и в то же время высший продукт человеческой жизни. Высшим *продуктом жизни* она является в том смысле, что, будучи

сама лишь высшею формою ее, высшим фазисом ее развития, она в то же время обособилась от нее, стала чем-то самостоятельным, находящимся во взаимодействии с нею же, в ее низших формах. Эта дифференциация между мыслью и жизнью как ее основою произошла в культурном человечестве давно, — с тех пор, как человек вступил в фазу самосознания в самой низшей форме его, — с тех пор, как в кругу жизнедеятельностей его получила особое место деятельность познания. Как и почему совершилось это обособление, мы теперь не будем рассматривать. Для нас достаточно того факта, что с известного момента человек начинает сознательно познавать или изучать мир с целью наилучшего устройства всех остальных функций своей жизни. Функции эти сначала так нераздельны и перепутаны, что познание является еще нерасчлененным и однородным в своих задачах и направлениях, — и все те роды познания, которые проявляются впоследствии отдельно, в религиозных верованиях, философских воззрениях, научных изысканиях, оказываются тесно слитыми друг с другом. У всех древних и, между прочим, греческих мыслителей религиозное, философское и научное познание еще до такой степени слито, что разложить его на элементы крайне трудно. Было, правда, смутное сознание необходимости дифференцировать разные роды познания уже в древности, напр., у Платона и в особенности у Аристотеля, но ясных психологических оснований для этого не существовало. Идея «знания вообще» поглощала и подавляла все более специальные идеи, в нее входящие. Всего популярнее было различие между знаниями общими и специальными, или частными, но и оно представлялось важным далеко не для всех мыслителей и после Аристотеля надолго ступсевалось¹.

С распространением христианской религии, в течение всех средних веков, точно так же сбивчивы были представления о различных родах познания, доступных человеку и удовлетворяющих различным потребностям человеческого духа, — так что философия,

¹ Аристотель с этой точки зрения различает первую философию (позднейшая метафизика) от второй философии (наука), но вне обеих стоит еще теория познания как введение во всякую философию.

отождествлявшаяся с наукою, рассматривалась только как орудие доказательства религиозных истин и преследовалась во всех своих более свободных проявлениях, — как только она выходила из роли истолковательницы религиозных догматов.

Под влиянием возрождения древних наук и философии в XV и XVI вв., а также под влиянием новых религиозных движений на Западе, окончившихся падением светского главенства католической церкви в Западной Европе, философия и наука, особенно в протестантских странах, быстро эмансипировались от своей долгой рабской зависимости, — и познание раздвоилось. Вера и знание как две различные формы восприятия истины, — религия, с одной стороны, наука и философия, с другой, — стали существовать и развиваться совместно, хотя влияние первой на умы пропорционально развитию философии и науки заметно все более и более умалется.

Это освобождение знания из оков религиозной догматики, конечно, породило ряд новых плодотворных движений в области европейской мысли, как научных, так и философских; но до конца XVIII в. наука и философия еще были совершенно слиты, — если не *de facto*, то в теории. Правда, уже с XVII в., а отчасти уже и в XVI, философы и люди науки — специалисты — стали все резче и резче обособляться друг от друга. Но в теории господствовало такое убеждение, что философия есть только более полная наука, или особая область науки, причем лишь весьма постепенно созревало мнение, что философия имеет другие задачи, чем наука, и может быть признана познанием особого рода, — познанием *субъективным* в отличие от *объективного*.

В развитии этого последнего убеждения самую выдающуюся роль играл Кант. Разграничив более резко, чем это делали предшественники, сущности вещей от явлений, и признав, что наука может иметь дело только с явлениями, он выбросил из науки целый ряд таких вопросов — о сущности души, материи, Бога, которые безраздельно признавались принадлежностью науки и философии, еще недостаточно различавшихся друг от друга. Между тем из человеческого ума вопросы эти не так легко было изгнать, — и потому уже сам Кант ищет способа другим путем оправдать их законность, причем прихо-

дит к выводу, что мы можем к ним подойти из непосредственного своего самосознания, путем особой способности «практического разума». Это решение его и послужило толчком для ясной постановки вопроса об отношениях философии и науки. Сам Кант, признавая два источника познания, еще ясно не противопоставлял, сообразно им, философии и науки¹. Но, признав объектом науки только «явления», он невольно привел других к упомянутому противоположению. Однако и до сего времени оно еще не утвердилось на надлежащих основаниях. Дело в том, что последователи Канта и вообще все люди мысли, прямо или косвенно находившиеся под его влиянием, а таковыми являются в сущности все люди мысли после Канта, разделились на *четыре* лагеря. Одни, а именно большинство, выходя из отрицания рассудочного, теоретического познания сущностей вещей, отвергли всякий другой род познания, кроме научного, признавая объектом этого последнего только явления, доступные опыту, — и нельзя не признать, что именно эти люди своею фанатическою, хотя и одностороннею, преданностью науке были главными виновниками ее быстрого прогресса в XIX в. Крупнейшим теоретиком этого направления был *Кант*, признававший науку о явлениях единственной истинной философией в понятии «философии позитивной». Другие, находя тоже раздвоение теоретического познания нежелательным и незаконным, искали вновь доказательства теоретической познаваемости сущностей и, впав в противоположную крайность, дошли до отрицания всякого значения за феноменальным, т. е. собственно научным, познанием, восстановив значение философии как единой истинной науки о сущем. Крупнейшим выразителем этого направления был *Гегель* — один из самых последовательных немецких идеалистов. Третьи, находя также упомянутое раздвоение нежелательным, пытались вновь, различными способами, осуществить слияние науки и философии и объединить в одном целом идею знания вообще. На этом поприще трудились в различных направлениях немецкие философы-реалисты,

¹ Философию он считал главным образом самую теорию познания, т. е. критику познавательных способностей человека.

напр. гербартианцы, а в последнее время — английские философы индуктивной школы. Причем у всех их одно общее, что они стараются философию со всеми ее проблемами тем или другим способом снова включить в науку как особую составную ее часть. Это-то стремление и породило столь популярный в настоящее время взгляд на философию как на науку общую в отличие от специальных, — как на науку, синтезирующую выводы всех специальных наук, — взгляд, наиболее талантливо проведенный в «Основных началах» *Спенсером*, главным современным теоретиком этого направления¹. Четвертые — и это было самое разумное, но наименее распространенное направление, — старались оправдать и истолковать особое значение философии рядом с наукою, отвергнув ее тождество с этою последнею и разрабатывая далее указанную Кантом проблему двойственности познания. Крупнейшим выразителем этого направления является *Шопенгауэр*, устанавливающий различие мира как *представления* (наука) от мира как *воли*, познаваемой непосредственно, интуитивно (философия). Другими представителями его, ранее Шопенгауэра, были Ф. Г. Якоби, отчасти Бендер и Шеллинг, в последнем фазисе развития своей философии, — причем однако все эти последние мыслители впадают в крайний мистицизм в своих воззрениях на объект философского познания. Несомненные же недостатки и противоречия в Шопенгауэровском мировоззрении не дают и до сего времени утвердиться его правильному основному разграничению².

Несомненно, что преобладающим в наше время среди людей науки воззрением следует признать то, которое было упомянуто первым и которое состоит в совершенном отрицании познаваемости сущности вещей и в совершенном отвержении философии как особого познания, дополняющего науку. Выходя из идеи единства знания,

¹ В Германии представителем этого направления в последнее время отчасти является Дюринг со своею попыткою основать «философию действительности», ибо и для него философия есть «наука из наук».

² Главная ошибка Шопенгауэра та, что он признает «представление о мире» *исключительно субъективным*, чем уничтожает в сущности принятый им контраст двоякого способа познания вещей.

оно, конечно, разрушает самостоятельное значение философии и, в силу того же принципа единства знания, отвергает наряду с наукою познавательную цену религии, провозглашая науку единственным законным родом познания и отношения к вещам, и признав устами Конта и религиозное, и противопоставившее себя науке, особое философское познание только низшими ступенями познания научного. В этом убеждении, как и во всем на свете, истина и ложь замечательно перепутаны. Истиною является то, что действительно в древности религиозные интересы подчиняли себе научные и философские, впоследствии философские стали подчинять себе интересы религиозные и научные, а в XIX в., вследствие некоторого недоразумения, о котором скажу после, научные интересы получили исключительный перевес над религиозными и философскими. В христианскую эру, как мы уже сказали, религия деспотически подчиняла себе философию и науку до самой эпохи Возрождения (XV и XVI вв.), которая является именно протестом против такой односторонности. Но одна крайность порождает другую: отчасти уже с конца XVII в., но особенно в XVIII в., философия, еще всецело поглощая в себе все науки, из ненависти к внешней религиозной догме, столь долго теснившей ее, стала вести ожесточенную борьбу не только с религиозной догмой, но и самой религией, которую она смешивала с догмою, — и самым ярким выражением этой борьбы, переживавшей всевозможные фазы, являются воззрения французских философов-атеистов конца XVIII в. В XIX в. наука, наследовав первенствующее место философии в интересах человечества, наследовала от нее и ту же ненависть к религии, и в лице немецких ученых-материалистов недавнего прошлого мы имеем самое яркое выражение ожесточенной вражды, которую наука объявила всякой религии. Следовательно, исторически обобщение Конта совершенно верно и законно, но если взять его теоретическую или социологическую цену, то оно оказывается безусловно неудовлетворительным. Конт думал, что он решил вопрос не только относительно прошедшего и настоящего, но и относительно будущего, — и то, что *было*, он возвел в положение о том, что *должно* быть. Между тем уже сами факты опровергают истинность этого его положения, ибо ныне

вновь возрождается во всей Европе не только интерес к философии, независимо от интереса к науке, но, что еще важнее, интерес к религии, рядом с интересом к философии. Это новое двойное движение отразилось и у нас появлением таких правоверных философов, как В. С. Соловьев и А. А. Козлов, и таких энтузиастов в вопросах религии, как тот же Соловьев, а затем Достоевский и граф Л. Н. Толстой, хотя, конечно, религиозное направление всех этих мыслителей различно. Наконец, недавно появившиеся записки Н. И. Пирогова представляют новый образчик громадного тяготения нашей эпохи к вненаучному, — философскому и религиозному, — познанию. К сожалению, и до сих пор остаются невыясненными и недостаточно ясно сформулированными отношения религии, философии и науки как различных, одинаково законных родов воззрения на мир, и большая часть современных поклонников философии и религии впадают в старое, совершенно ошибочное стремление к объединению всех знаний под одним знаменем, то включая философию в область науки, то отрицая, во имя религии, и философию, и науку.

Мы лично уже несколько лет разрабатываем доктрину о коренном различии и одинаковой законности научного и философского познания вещей и ныне постараемся вновь более ясно сформулировать свою теорию, включив в нее и вопрос о значении *религии*¹.

Человек живет двоякою жизнью — *объективною* и *субъективною*, или, употребляя не вполне точные популярные термины, — *внешнею* и *внутреннею*. Это не гипотеза, а *факты*, ибо мы воспринимаем все явления, вне и внутри себя, двояким оружием — *мыслию* и *чувством* или, уже на низших ступенях развития сознания, ощущением и чувствованием. Внешний мир мы воспринимаем *по преиму-*

¹ Справедливость требует сказать, что в одном направлении с нами, совершенно независимо и весьма успешно, ту же доктрину разрабатывает сначала в журнале «Мысль», а затем в журнале «Русское Богатство» публицист-философ Л. Е. Оболенский. Но способ обоснования и развития по существу однородных взглядов у него несколько иной, чем у нас, вследствие различия наших психологических, а отчасти и социальных воззрений. Время покажет, какой из избранных нами путей лучше приведет к цели.

ществом ощущением, мыслию, себя самого — по преимуществу чувствованием и чувством; но однако и внешние явления оцениваются нами, в их отношении к нам лично, — чувством, т. е. служат объектом и источником для различных наших чувств и, с другой стороны, себя самого человек не только чувствует, но и ощущает, ибо он ощущает организм свой и совершающиеся в нем процессы физические и психофизические.

Вследствие этого ощущения наши делятся на *внешние и внутренние*, и оба класса ощущений участвуют в содержании *объективного, научного познания*, — в большей или меньшей степени, а именно в физике и биологии преобладает внешний объективный, в психологии и социологии — внутренний объективный опыт¹. Точно так же, имея непосредственный источник самопознания в чувствах, человек в них же находит и особый источник для познания других живых существ и мира, — *через себя самого*, через оценку значения вещей в отношении к себе, так что *субъективное его восприятие и познание* столь же удобно может быть распространено от его «я» на мир, как и обратно: *объективное познание* — от мира на него самого (через изучение его организма).

Познание вещей путем *объективного и субъективного* опыта и есть установленное Кантом двоякое познание *явлений* (феноменов) теоретическим разумом (т. е. умом) и *сущностей* вещей (ноуменов) практическим разумом (т. е. чувством). Объективный и субъективный опыт имеют одинаковые достоинства и недостатки. Непосредственные основы того и другого, ощущения и чувствования удовольствия и страдания одинаково относительно, обманчивы, недостоверны вследствие примеси индивидуальных элементов. Но переработка тех и других сознанием, путем приемов их сравнения, взаимной проверки, искусственного воспроизведения и обработки в высшие продукты — отвлеченные идеи и отвлеченные чувства, уничтожает их относитель-

¹ Ср. об этом подробнее в нашей статье «О классификации наук» (Русское Богатство, 1884).

ность, их призрачность и недостоверность. Совокупное сознание мыслителей всех времен признало эту двоякую истину для обеих сфер познания — умом и чувством. Но *отдельные* мыслители вследствие наклонности человеческого ума к односторонности обыкновенно видели только часть истины. Одни из них, а именно идеалисты всех времен, напр. элейцы, Платон, отчасти Декарт, затем Беркли и немецкие идеалисты нынешнего века, замечая обманчивость и относительность ощущений, искали критерия достоверной истины в нашем самосознании, но так как им нужен был все-таки критерий объективного, научного знания, то они искали его не в субъективном, а в *объективном* самосознании — в идеях, оторванных от своей основы — ощущений. Другие мыслители, а именно эмпирики всех времен, замечая относительность чувствований, отвергли, напротив, всякую достоверность самосознания и искали критерия истины исключительно в объективном опыте и в его орудиях — ощущениях и перерабатывающей их мысли (Бэкон и его последователи, а в последнее время особенно Конт и позитивисты). Третьи, а именно скептики всех времен, замечая относительность и обманчивость и ощущений, и чувствований отвергали возможность какого бы то ни было достоверного познания и твердого критерия истины. Лишь небольшое число мыслителей различных веков, которых можно назвать «критиками» (Аристотель, Локк, Кант и др.), признавали двойственность познания, достоверность которого в обоих случаях достигается переработкою данных объективного сознания и самосознания. Но только немногие из них понимали, что самосознание как источник истины основано на чувстве, т. е. *субъективно*. Эту доктрину современная психология может установить более точно, разграничив сообразно противоположности ощущений и чувствований — ума и чувства, двоякую достоверность — *объективную* (знание в тесном значении слова) и *субъективную* (вера, которая и есть именно знание чувством). Теперь спрашивается, как связать эту психологическую теорию с разграниченными нами выше родами воззрений человека на мир?

Непосредственное познание вещей умом — в явлениях опыта — составляет основу *научного, объективного* познания.

Непосредственное познание вещей *чувством*, или субъективное познание их внутреннего смысла и природы, отражается в *религиозных* наших воззрениях, возникающих в каждом человеке, живущем полною жизнью, независимо от восприятия им извне той или другой религиозной догмы, — в воззрениях, которые объясняют и самый факт тяготения некоторых людей к этой последней, а равно, в известных случаях, и неудовлетворенность ею. Эти непосредственно навеянные чувством религиозные воззрения, конечно, слагаются совершенно независимо от всяких теоретических, научных доктрин, и потому так часто противоречат им. Но в то же время они с упорством воспроизводятся на всех ступенях развития человека, если он не живет одностороннею рассудочною жизнью, ибо самая основа их — чувство — составляет неизбежную, прирожденную принадлежность человеческой организации. Этим-то последним фактом и объясняется, почему часто даже сознание очень высоко развитых научно людей, вроде Ньютонов и Дарвинов, раздваивается и заставляет их, вопреки некоторым научным доводам, быть верующими или, по выражению Карла Фохта, вести двойную бухгалтерию души¹. Им же объясняется и тот факт, что, несмотря на самую красноречивую проповедь, науке не удавалось, да и не удастся никогда искоренить в людях, чуждых односторонности, всякую веру и религиозные влечения.

Чувство в человеке такой же реальный факт, как и мысль. Если наука удовлетворяет иногда сравнительно весьма полно интересам мысли, то она решительно не в состоянии дать разумного удовлетворения и оправдания тем или другим чувствам нашим, объясняя их разве только ссылкой на организацию. Но эта ссылка повторяет только то, что содержится в вопросе, т. е. констатирует факт, а не осмысляет его. Изменив несколько формулу Канта, можно сказать, что в субъективном сознании своем, т. е. в чувствах своих, мы соприкасаемся с другою стороною бытия, чем в ощущениях и идеях, а именно уже не с явлениями, а с самою сущностью бытия². Посредством чувств мы

¹ См. Посм. Зап. Пирогова, Р. Ст. Дек. 1884.

² Конечно, не в смысле мертвой, отвлеченно-идейной, схоластической «субстанции», а в смысле живого конкретного факта, данного в самом чувстве жизни.

не косвенно и издалека, а непосредственно и прямо становимся лицом к лицу с проблемною жизни, бытия, и это дает нам право искать в их показаниях разрешения этой проблемы. Конечно, это познание чувством есть нечто совершенно иное, чем познание умом, но отрицать то, что и это есть своего рода познание, было бы странно, ибо чувство, а не что-либо другое говорит нам, что вещи хороши или дурны, полезны или вредны, высоки или низки, а все эти признаки бытия несомненно *реальны*, хотя и в другом смысле, чем признаки объективные. Много раз человечество пыталось отвергнуть их реальность и не было в состоянии, ибо даже такой взгляд, что чувства реальны *лишь в нас*, т. е. субъективно, психологически, не изменяет дела: во-первых, и ощущения, и идеи, как доказал еще Локк, непосредственно реальны только в нас; во-вторых, откуда же взялись эти чувства *в нас*? Если они реальны *в нас*, то стало быть реальны и в других живых существах, а что же в мире не живет, хотя бы и самою низшею жизнью (сила ведь есть тоже только низшая форма жизни)?

Таким образом, познание чувством есть *факт*, и это познание в своем чистом виде осуществляется в религиозных воззрениях, непосредственно навеянных чувством, — как познание умом, очищенным от всякой примеси чувства, осуществляется в научном анализе.

Человеческая природа однако не терпит раздвоения, и, как и все в мире, *раздвоенное в сознании стремится вновь объединиться*: религиозные воззрения стремятся *примириться* с воззрениями научными и в то же время стремятся ограничить холодный в своей неумолимой последовательности и, вследствие этого, часто односторонний и приводящий к крайностям анализ науки. Это примирение и находит себе выражение в *философской* творческой деятельности ума¹. Философия стремится выполнить ту же задачу, что и религия, т. е. дать удовлетворение субъективным потребностям человеческого духа — потребностям чувства; но она уже ищет этого удовлетворения не независимо от науки, а в связи и союзе с нею. Она старается так осве-

¹ По терминологии современных психологов-эмпириков эта деятельность ума называется постройительной ассоциацией (см. Бэн).

тить религиозные воззрения и стремления человеческой природы, чтобы они согласовались с наукою, а не шли вразрез с нею; она стремится и науке указать ее истинные пределы, и религию уложить в те рамки, в каких ее роль является вполне законною и плодотворною. Другими словами, философия стремится к выработке такого мировоззрения, которое, принимая в соображение все несомненные выводы феноменального, научного изучения мира, в то же время освещала бы самую сущность и внутренний смысл его¹. Это накладывает на все изыскания ее особую печать.

Наука вполне законно пришла, в конце концов, к ограничению своих собственных исследований соотношениями сходства, различия и однородности, — сосуществования, последовательности и причин-

¹ Недостаточность одного научного познания для удовлетворения этих нравственных потребностей человека недавно прекрасно выражена известным английским психологом позитивной и индуктивной школы, *Мaudсли*, автором «Физиологии и патологии души», — в его новой книге «Тело и воля» (*Body a. Will*, Lond. 1883). Приведем следующую замечательную тираду из упомянутой книги: «Наука сама по себе не непременно хороша, она есть, конечно, сила, могущая служить столько же злу, сколько и добру. Братство, основанное на началах одной науки, было бы постройкой без цемента. И весьма замечательно в этом отношении, что три великие монотеистические религии — иудейская, христианская и магометанская — относились всегда враждебно к науке, вследствие верного и глубокого инстинкта. Тот, кто достаточно энтузиаст, чтобы верить в возможность возрождения общества через прямое воздействие науки, и кто считает ее столь великим благом, что величайшие умы нашего времени должны всецело устремиться на изучение ничтожнейших деталей специальной науки, сделал бы хорошо, если бы доказал миру, что более нравственно путешествовать, проезжая по 50 миль в час, позади локомотива, чем делая по 10 миль в дилижансе. Результатом великих современных успехов промышленности, искусств и различных родов материального благосостояния является развитие многих новых желаний эгоистического типа, жгучая страстность которых является источником испорченности. Сделала ли наука хоть что-нибудь для уравновешения этого крайнего развития эгоизма? Ослабив религию, эту великую контрольную силу, которая когда-то сдерживала эгоизм, поставила ли она какую-нибудь другую альтруистическую силу на ее место?» и т. д. (см. с. 210 и след).

ной связи *явлений*. «Однородность» и «причинные отношения», вообще «механизм» явлений, — вот высшие объекты ее изысканий. Точка зрения религии другая: стараясь проникнуть в сущность вещей, она спрашивает, *для чего, почему* они существуют, и идеи *цели* и *смысла*, а равно и *конечной причины* бытия — таковы руководящие ее идеи.

Философия, стремясь к синтезу воззрений, религиозного и научного, должна, разумеется, соединить и обе упомянутые точки зрения, *причинности* и *целесообразности*, стараясь проникнуть в природу явлений всесторонне, — причем, исследуя целесообразность вещей, она не должна упускать из виду действительной, выясненной наукою, в ее законах, причинной связи явлений; напр., если она исследует сущность человеческого сознания, то из этого не следует, что она должна упускать из виду установленную наукою причинную связь между явлениями физиологическими и психическими, — если она исследует сущность мировой причины, то точно так же не должна упускать из виду установленную наукою теорию развития, сводящуюся к признанию в природе известной особой цепи причин и действий, и т. д.

Таковы выведенные из научного психологического анализа соотношения религии, философии и науки. Конечно, эти выводы найдут себе многих противников среди современных представителей научного знания; но пусть эти последние по крайней мере не забывают, что во взглядах на задачи позитивной науки мы вполне сходимся с ними. Мы полагаем только, что принцип целесообразности, изгнанный из науки, должен найти себе законное признание в философии, хотя и ограничен ныне в ней принципом причинности.

Объяснять внутренний смысл вещей, не прибегая к понятию «цели», по нашему мнению, может только человек, не знающий сам, чего он хочет. Понятия «смысла» и «значения» уже включают в себе идею «цели», по отношению к которой этот смысл и значение возникают. Следовательно, перед нами стоит такая дилемма: или человек должен ограничиться феноменальным познанием вещей, не вникая в их внутреннее значение и отказавшись от всяких твердых принципов

деятельности, или он должен искать определения целей всего сущего путем философского творчества. Но первое никого не удовлетворит, кто уже пережил период наивной непосредственности и хоть раз спросил себя, *для чего он живет и куда он идет*. Остается, следовательно, второе. Необходимо только *философское* искание целей бытия различать от *научного* исследования причинной связи его проявлений.

Таков, *мне кажется*, единственно законный результат той упорной работы мысли, которую человечество совершает уже более двадцати четырех веков в процессе определения задач познания. Впрочем, проблема познания есть, по преимуществу, предмет научных и философских изысканий *нового времени*. Правда, уже в древности она была поставлена Пифагором, элейцами, софистами, Сократом, Платоном, Аристотелем, скептиками и другими философскими школами; но решение ее в древности вследствие недостаточности психологических знаний были крайне неудовлетворительны и чаще всего поверхностно-односторонни. Заслуга новой философии состоит всего более в том, что она сосредоточила внимание свое на изучении человека и тем самым породила науку психологию в настоящем значении этого слова. Как ни несовершенна еще психология нашего времени сравнительно с другими, более точными науками, — она тем не менее уже дала важные результаты для теории познания, и те выводы, которые мы выше изложили, вполне оправдываются новейшими научными психологическими изысканиями.

II.

Философские мировоззрения человечества, объединяя все его знания — теоретические и практические, все его воззрения — научные и религиозные, всегда оказывали громадное влияние на склад его жизни. Вытекая сами первоначально из жизни, из самых внутренних ее основ — чувств и влечений человека, они затем покоряли себе эти последние и заставляли человека так или иначе оценивать *значение своей жизни*, ставить ей те или другие *цели*. Это и понятно; с развитием человеческого сознания оно постепенно овладевает средою, и, если

было время, когда среда господствовала над человеком, то уже, конечно, наступил момент, когда человек стал, если не вполне, то во многих отношениях, господствовать над средою. В этом и заключается сущность его произвольной деятельности, его свободной воли, как мы старались показать в одной из прежних своих статей¹.

Конечно, ныне еще не все человечество нравственно свободно, и вообще не столько индивидуум, сколько сумма индивидуумов господствует над средою; но мировоззрение эпохи и есть обыкновенно продукт мысли суммы индивидуумов, и потому оно часто регулирует жизнь даже и тех людей, которые непосредственно к нему неприкосновенны. Действительно, в каждую эпоху жизни культурного человечества различные мировоззрения отражаются — и в различном устройстве общественного быта, и в различных формах добродетели и порока, подвигов и преступлений массы.

Если ныне самоубийства, бросание детей в помойные ямы, беспричинные и нелепые убийства из-за пустяков, пьянство, грабительство, изнасилования детей² и другие подобные преступления без удержки и в ужасающих размерах развиваются в необразованной европейской и, в частности, в нашей русской народной массе, то не оттого ли именно, что нынешние мировоззрения интеллигентного общества разрушили своим влиянием те начала, которые сдерживали эту массу? Даже религиозное безверие, без всякой сознательной работы мысли, его оправдывающей, быстро распространяется в этой массе. И это понятно: есть закон диффузии, распространения идей нравственных влечений, — такой же, какой управляет и распространением физических движений в материальной среде; есть нравственная заразительность, сходная с физиологическою. Этот факт давно подмечен социологами и объясняется ими путем психических явлений подражания, взаимного обмена и приспособления идей и чувств в среде человеческой.

¹ «К вопросу о свободе воли». Одесса. 1984.

² В последнюю, январскую, сессию в одном одесском окружном суде разбиралось четыре таких дела, глубоко возмутительных по цинизму обожговки (в двух случаях девочки 12-13 лет были изнасилованы собственными отцами).

Следовательно, не безразлично для человечества, какое в данный момент господствует среди него мировоззрение. Этот вопрос для нравственного строя человечества имеет первостепенную важность и этим объясняется, почему образованное общество всегда внимательно следило за отвлеченными построениями своих философов.

Какие же ныне господствуют среди культурного человечества мировоззрения? Должно быть, не очень глубокие, если судить по явлениям современной жизни. И действительно, мировоззрения эти крайне односторонни.

В известной части необразованной массы господствует абсолютный и крайне грубый, — по последствиям своим пагубный *дуализм*, т. е. учение о безусловной двойственности начал всего сущего. В образованном обществе господствует и быстро распространяется в слои необразованной массы столь же абсолютный, грубый и зловредный *монизм*, т. е. учение о единстве всех начал в природе (теория материи-силы). Первый исходит из старых и уже переживших себя философских традиций, второй — из односторонних научных или, в сущности говоря, лженаучных тенденций. Общий же источник того и другого заключается в новейшем *рационализме*, которым столь долго гордилось человечество и который сослужил ему действительную службу созданием новейшей науки; но в то же время, доведенный до крайности, привел его к отрицанию философии и к развитию абсолютизма в знании, проявляющегося и в упомянутом дуализме, и в его контрасте — монизме.

Рационализм есть поклонение разуму, интеллекту человека и ведет он свое начало в новое время от Бэкона и Декарта. Обогащение ума человеческого как силы беспредельной, разумеется, должно было рано или поздно заставить мыслителей забыть интересы чувства, нравственной природы человека. Конец XVIII века представляет именно крайнее развитие рассудочности, выразившееся, между прочим, и практически — в жесточайшей из революций, французской. Было бы долго следить за всеми фазами развития рационализма в Европе, да притом эта задача уже прекрасно выполнена некоторыми учеными (напр. Лекки). Достаточно сказать, что, выйдя из абсолютного дуализ-

ма, т. е. абсолютного противоположения духа и материи в учении Декарта, рационализм логически дошел до обратной доктрины абсолютного монизма, признающего в мире одно лишь начало — материю.

В XVII в. философов занимал вопрос о взаимодействии духа и материи при их совершенной разнородности, признанной Декартом, — и этот вопрос, конечно, был решен отрицательно, в пользу невозможности такого взаимодействия «вполне разнородных начал» и необходимости допущения третьей, постоянно регулирующей или раз навсегда регулировавшей их взаимоотношения, силы, а именно Божества (окказионалисты, Мальбранш и Лейбниц). Это решение, предполагающее в основе всего совершающегося вечное чудо, было принято многими, особенно из числа германских мыслителей, и в первую половину XVIII в. Но остальным посылкам рационализма такое предположение абсолютного дуализма, конечно, глубоко противоречило, ибо теоретическая мысль не может помириться с понятием «чуда». И вот, во имя того же рационализма, с первой же половины XVIII в. среди европейских мыслителей начало развиваться (особенно во Франции и в Англии) и впоследствии вполне возобладало мировоззрение абсолютного монизма, единства природы в материи, каковая доктрина по-видимому все более и более подтверждалась расширяющимися открытиями науки. Даже критика Канта, доказавшая, что за явлениями материальными скрывается какой-то таинственный, непонятный остаток, выражаемый идеями *бытия, жизни, сознания*, неспособна была убедить людей науки в несводимости всех явлений действительности к веществу, к материи. Благодаря успехам материальной по самому существу своему науки¹, в них укреплялась вера в доктрину абсолютного, т. е. материалистического монизма. Заблуждение их было только в том, что они считали этот монизм вполне научным, между тем как *de facto* он является плодом поверхностной философии, — плохой философии, претендующей на научность, т. е.

¹ Наука не может не быть совершенно материальной уже потому, что вся основывается на материальном, чувственном — внешнем и внутреннем — опыте. Она только не должна смешивать материальную феноменальность бытия с его истинною сущностью, которая ее изучению недоступна.

особого рода метафизики. Практические или нравственные последствия абсолютного дуализма и монизма в жизни человечества были почти одинаково печальны.

Абсолютный дуализм ведет логически к теории фатализма и, вследствие этого самого, к апатии и нравственной инертности. В самом деле: если в нас тело и дух — абсолютно различные вещи, не могущие взаимодействовать друг с другом начала, управляемые извне Богом, то во 1) от Бога зависит наше совершенство: захочет он, и мы будем хороши, и обратно; во 2) для достижения нравственного совершенства необходима не столько активная борьба со злом, сколько умилоствление Бога разными обрядами и молитвой, ибо прямая борьба духа с телом, без посредства Бога, вообще невозможна; в 3) не от Бога ли и все наши телесные влечения, ибо непосредственно Он, а не наше сознание, управляет телом, — а тогда зачем их обуздывать? В 4) если тело не действует на дух, то, значит, запятнать дух свой пороками мы не можем: он вечно остается целостным и крепким сам по себе, и «для спасения его» достаточно подумать об его интересах под старость, перед смертью; тогда будет время «замолить» грехи.

Таковы нравственные выводы из абсолютного дуализма, выражающиеся в столь известном каждому из нас дуалистическом мировоззрении необразованной и малообразованной толпы.

Абсолютный монизм в свою очередь, наоборот, ведет к не менее пагубной теории случая. Отрицая фундаментальную грань между добром и злом, между нравственным и безнравственным, законным и незаконным, и путая все эти понятия в идее естественного, фактически данного, *необходимого*, он точно так же уничтожает смысл всякой нравственной борьбы всякого произвольного самоусовершенствования. Вся судьба человека зависит от случайных сплетений явлений, порожденных *законами необходимости*; внутреннего значения эти сплетения явлений не могут иметь. Нравственное совершенствование, произвольность, добродетель, добро, — все это, по мнению абсолютных монистов, понятия совершенно относительные, придуманные человеком, вследствие недостаточного знакомства с природою, — все это в конце концов чистейшие фикции, иллюзии¹.

¹ Система положений этой доктрины прекрасно изложена Пироговым в его «Записках».

Как же выйти из этих двух противоположных и одинаково крайних мировоззрений современной нам эпохи, объясняющих столь обычное в наше время поклонение порокам, равнодушие к добру, презрение ко всякой нравственной борьбе?

Мы знаем слепую и ожесточенную ненависть нашего времени ко всему, что называется серединой, — ненависть, объясняемую именно предрассудками, порожденными односторонним рационализмом, — и все-таки, согласно великому учителю своему Аристотелю, скажем смело, что все хорошее, по нашему мнению, лежит в середине между двумя крайностями. Но истина не есть «механическая» середина между двумя мнениями, истина есть интеграция дифференцированного, — органический синтез противоположностей, объединение их в чем-то высшем. В данном случае, истина — в синтезе монизма и дуализма, — в доктрине, которая еще не имеет ныне общего названия, но проще всего может быть названа *монодуалистической*.

Эта монодуалистическая доктрина есть единственно верная и единственно широкая *философская* доктрина. Уже в общем характере самой философии, синтезирующей научные и религиозные воззрения человека, стремящейся примирить интересы его ума и чувства, есть указание на единственную законность этой монодуалистической доктрины, с точки зрения философии. А если мы посмотрели бы, чем велики величайшие из философов всех времен и чем они отличаются от всех невеликих философов, то оказалось бы, что величие их именно в том и состоит, что они понимали основную проблему философии, состоящую в примирении монизма и дуализма во вселенной, и пытались, так или иначе, осуществить это примирение. Не к этому ли стремились в древности Пифагор, Платон, Аристотель, Плотин, — в новое время Дж. Бруно, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант и другие выдающиеся мыслители? Конечно, не все они шли к этой цели одинаковым путем, и оттого зависит различная удача их в своем предприятии, различная степень «органичности» их синтеза; но всем им надо все-таки отдать справедливость в том, что они более или менее ясно понимали упомянутую основную задачу философии.

Всего правильнее и шире эта последняя была разрешаема в *пантеистических* мировоззрениях, но однако не во всех их формах одинаково. Пантеизм проявлялся в истории мысли в трех различных формах, которые имеют общим только тот принцип, что жизнь мира есть раскрытие природы Божества. Но как совершается это раскрытие и каково само Божество? На этот вопрос было *три* существенно-различных ответа.

Древние пантеисты, считавшие мир ограниченным и признававшие, что земля составляет центр ограниченного небесным покровом мира, разумеется, должны были ставить бесконечное божество, в нем раскрывающееся, главным образом за *пределы* этого ограниченного мира, считая последним небольшим отделением его сущности — обыкновенно самым низшим и худшим выражением его природы. Признавая мир истечением из Божества, они признавали также существование и других, высших из него истечений — духовных миров и, вследствие этого, их пантеизм называется *эманационным* (от эманация — истечение). Благодаря туманности этого понятия, а также и затруднительности объяснения, с его точки зрения, отношения между миром и человеком, с одной стороны, и Божеством — с другой, он является совершенно *мистическим* учением. Таков был пантеизм отчасти уже древних стоиков, в особенности же новоплатоников. В сущности этот пантеизм, неизбежно приходя к идее *трансцендентности* Бога, т. е. существования его вне мира, был скрытым *теизмом*, а противопоставляя очень резко Бога низшему материальному произведению его — миру, — он является скрытым *дуализмом* и *спиритуализмом*.

Новейшие пантеисты с XVIII в., начиная со Спинозы и кончая Шопенгауэром и его последователями, были по преимуществу представителями *имманентного* пантеизма, по которому идея Бога вполне сливается с идеей всеобщей души, — началом жизни бесконечной вселенной. Вне миров, составляющих бесконечную вселенную, нет Бога как особого личного сознания: Бог есть только сила, дух вселенной. Отрицание личного Бога было в этих пантеистических системах

лишь необходимым последствием отрицания принципа разумной целесообразности бытия — под влиянием философского рационализма. Во всяком случае этот *имманентный* пантеизм является скрытым *монизмом* и *материализмом* даже у идеалиста Шопенгауэра, который, сам оспаривая материализм, возвел в сущность бытия «волю к жизни», т. е. низшую волю-похоть, а так как последняя, конечно, ненасытима и неудовлетворима, то и дошел до крайнего пессимизма и проповеди нравственного самоуничтожения, нирваны. Если бы он признал разумную целесообразность бытия и возможность существования бесконечно разумного и благого личного сознания вселенной, то пессимизм его был бы невозможным.

Третьею и самую высшею формою пантеизма является пантеизм *синтетический*, стремящийся примирить предположения имманентности и трансцендентности Божества, — идеи Бога как начала жизни и как личного бесконечного сознания вселенной. Этот пантеизм может быть продуктом только слияния идей бесконечности вселенной и разумной целесообразности бытия; поэтому он и проявился в чистом своем виде только однажды в истории мысли, а именно в эпоху *Возрождения*, когда Коперник обнаружением своей системы дал возможность основать на ней идею бесконечности вселенной и когда, с другой стороны, рационализм еще не успел отвергнуть принципа разумной целесообразности бытия как руководящей идеи философских построений. Только в этой синтетической форме пантеизм и является настоящим монодуализмом, примирением единства и двойственности начал во вселенной, — и высшим выразителем его в эпоху Возрождения был именно Джордано Бруно.

Посмотрим же теперь, насколько совершенно выполняет этот монодуалистический пантеизм главную задачу *философии* — примирение *религиозного* и *научного* воззрений на мир. По существу своему *наука*, разумеется в своей области, всецело *материальна* и *монистична*. Первое ясно из того, что ее единственно верное орудие — материальный опыт, внешний и внутренний. Второе вытекает уже из того факта, что наука ищет свести все явления в пределах этого однородного

опыта к *одному закону*, а следовательно, и к одному началу, данному в опыте, — к материи-силе, ибо для опыта и мысли, на нем основывающейся, ничего другого в мире и не дано. Точно таким же образом *религиозное* воззрение, удовлетворяя потребностям чувства и нравственного самосознания в человеке и построенное на чисто субъективных началах, — на высшем чувстве любви, являющемся лучшим и самым полным обнаружением в нас чувства жизни, оказывается — в своей сфере — чисто *духовным* и неизбежно *дуалистическим* мировоззрением, ибо оправдание нравственным потребностям человека религия находит только через противоположение двух начал в мире, а именно *добра* и *зла* как символов нравственного и безнравственного, похвального и непохвального, нравственно-полезного и нравственно-вредного, законного и незаконного. Все эти контрасты она овеществляет и реализует, противопоставляя Бога — веществу, дух — телу.

Но спрашивается теперь: насколько наука и религия могут допустить синтез этих двух противоположных воззрений на мир в *философии*?

Основывая свое воззрение на дуализме, вправе ли религия безусловно отвергнуть монизм? Конечно, нет, ибо она признает *единого* Бога — абсолютное благо — в основе жизни вселенной, она признает далее взаимодействие духовного и материального начал, объяснимое только известною их конечною однородностью, дифференциациею их из одной общей основы; наконец, религия объясняет происхождение зла как факт, происшедший во времени и условный, не считая вещество абсолютно началом зла, а дух — абсолютно началом добра. Таким образом, на заднем фоне всех религиозных дуалистических воззрений мы неизбежно можем усмотреть *монизм* — учение о единстве всего сущего по своей общей первооснове.

Точно так же, наоборот, наука, будучи по существу своему монистическим воззрением, отнюдь не безусловно враждебна дуализму, ибо признает за пределом явлений нечто недоступное ее анализу. На заднем фоне монистической науки можно, таким образом, наоборот, усмотреть молчаливое признание *дуализма*, двусторонности сущего. Конечно, чтобы согласиться с этим, нужно иметь в виду не ту псевдонауку, отбросившую результаты критики познания Локка, Юма и

Канта, которая мнит, что ее рассудочному анализу *все* доступно и что она чуть ли уже не решила все проблемы жизни; нужно иметь в виду науку настоящую, истинную. Эта истинная наука не только не отрицает бытия самого в себе, вне феноменального существования, но, напротив, принципиально допускает необъяснимость самой загадки бытия путем приемов познания научного. Истинная наука, считая своими объектами материю и силу, сознается, что она не знает, что такое жизнь и что такое сознание. Хотя она и выводит феноменально высшие организмы из низших, а органический мир из неорганического, но находит пока невозможным объяснить, откуда явилась жизнь в существах органических, а также откуда взялись первоначальные элементы материи¹. А раз она не знает, что такое бытие, что такое материя, сила, жизнь, сознание, откуда, когда и как все это явилось, то может ли она наложить запрет на какие бы то ни было гипотезы философов относительно сущности бытия, материи, силы, жизни, сознания? Конечно, да, если философ будет уверять ее, что он все это познал «во имя науки» и «ее же собственными орудиями». Но если он скажет: «нет, все эти знания мои не научного типа, — не научными, а особыми, иными способами добыты они», то наука может только сказать: «исполать тебе, философ; не драпируйся только в мою одежду, а там делай, как знаешь». И если философ скажет далее: «я претендую только на то, что ты, наука, сама оправдаешь и объясняешь в том отделе своем, который называют психологией, существование моего особого рода знания, допуская субъективную оценку вещей рядом с объективной, чувство рядом с мыслью», то наука должна расписаться в законности этой претензии философа или *неопровержимо доказать ее незаконность*, что мы и предоставляем сделать приверженцам идеи единства знания, хотя сомневаемся, чтобы они могли переспорить факты.

¹ По поводу ненаучности всяких *quasi*-научных предположений, выходящих за указанные пределы, см. прекрасную статью психолога-натуралиста Delbnef'a в *Revue philosophique* 1883 и 1884, особ. Т. XVI, p. 338, главу «*Les assertions discutables de la science dite positive*».

Итак, наука не говорит и не знает, что такое сила.

Поэтому, с точки зрения науки, одинаково возможно допустить, что *сущность силы* более выражается, напр., в способности *движения*, или в *теплоте*, или в *магнетизме*, сколько и то, что эта сущность силы более всего выражается в признаках *сознания*, *мысли*. Точно так же, с точки зрения науки, одинаково вероятно допустить, что сознание низошло в известные вещи в форме силы, с тем чтобы потом опять развиться до сознания, — как и то, что сила доработалась до сознания, и сознание снова превратится в бессознательную силу. Наука не может решить этих дилемм. Сама же признает периодичность всех явлений в мире, а следовательно, и смену моментов восхождения и нисхождения, созидания и разрушения, сложения и разложения. Но с чего началось дело — со сложения или разложения, восхождения или нисхождения, — этого она не знает и *знать не может*; не может она знать, сопряжено ли развитие мира с совершенствованием, или с деградацией первоначального бытия, или, наконец, оно есть только простая трансформация его. Все это для науки — загадки. Все подобные дилеммы могут разрешить только чувства наши, а именно высшие по развитию, интеллектуальные, нравственные и эстетические чувства. А потому и *философский монодуалистический пантеизм*, не отступающий от данных науки в истолковании «явлений», должен встретить или ее сочувствие, ибо он способен дополнить ее и расширить сферу знания вообще, или же ее равнодушие, ибо он «по меньшей мере» оставляет ее в совершенном покое.

III.

Теперь посмотрим подробнее, в чем состоит этот истинный синтетический пантеизм. Прежде всего он должен выходить из той основной идеи, что не бессознательная сила сама собою дорабатывается в мире до сознания, а, напротив, сознание как высшая в мире форма силы и как одно из двух первоначальных основ или *сторон единого бытия*, распределяясь, так сказать, в минимальных дозах в дифференцирующемся веществе и принужденное преодолевать его инерт-

ное сопротивление, превращается в различные другие, низшие формы силы, нам известные. Но это однако не значит, чтобы сознание, превращаясь в эти силы, вполне исчезало, — оно только становится скрытым, латентным, и при других, более благоприятных, условиях, опять обнаруживается, раскрывается, переходя из напряженного состояния в деятельное, говоря языком современной физики¹. Такое явление, а именно обратный переход силы в сознание, возвращение ее к сознанию, совершается при большем ее скоплении в веществе и вследствие преобразования, осложнения этого последнего, вызванного ее же действием. Другими словами, сила вследствие законов, управляющих ее отношениями к веществу, сама неизбежно приходит рано или поздно к возвращению в свое естественное состояние, в состояние сознания, которое, может быть, есть ничто иное, как высшая степень *свободы* силы, освобождение ее из напряженного состояния. На земле этот процесс медленно совершается в трансформации организмов, до человека включительно. Но спрашивается, можно ли предположить, если только признать сознание основой силы, что оно *все без остатка* перешло в силу, чтобы после снова все без остатка перейти в сознание? И то, и другое невероятно, ибо мы видим в мире бесконечную градацию сил и формы бытия. Положим, что земля есть известный квантум материи и силы. Некоторая часть этой материи и силы индивидуализировалась в пределах и существах, находящихся на поверхности земли; но вся ли материя и сила земли индивидуализировалась? Конечно, нет, ибо тогда не было бы и земли, не было бы движения ее вокруг солнца и тяготения к нему, и т. д. Земля как целое, несомненно, живет своею особою жизнью, независимо от жизни индивидуализированных на ее поверхности частиц. Точно так же, восходя далее и признав вероятную гипотезу астрономов о перемещении солнечных систем, мы признаем возможным, что и солнечные системы, каждая в целом, имеют еще особую жизнь целого, незави-

¹ Как скоро современная наука признала, что жизнь и сознание в животном суть формы силы, то она должна признать и то, что эти силы, как и все другие, могут находиться в скрытом, напряженном состоянии.

симо от жизни отдельных планет и солнца. Восходя еще далее, по вселенной, мы можем тоже предположить, что она имеет свое особое индивидуальное бытие, независимое от индивидуального бытия солнечных систем, отдельных небесных тел и индивидуализованных на них предметов и существ.

Теперь пойдем в другом направлении — от индивидуальных земных существ к их частям. Организм живет как целое, особою жизнью, — это известный нам факт; но, рядом с этим, естествознание открыло другой факт, что организм есть многочисленная колония, ассоциация меньших организмов, клеток, которые все тоже должны жить какою-то своею особою, индивидуальною жизнью, как это подтверждает аналогия их устройства и отправлений с другими самостоятельными органическими клетками. И чем более работает микроскоп, тем более он убеждает нас в том, что для этой индивидуализации бытия все в меньших и меньших по объему элементах его, по видимому, нет предела вплоть до проблематического и никем еще невиданного физического атома.

Но если так, то какова же жизнь земли как целого, солнечной системы как целого, — наконец, вселенной как целого, — сравнительно с нашею жизнью? Может ли быть, напр., чтобы жизнь вселенной как целого могла быть менее сложна, совершенна и сознательна (все это для синтетического пантеизма синонимы), чем жизнь нашего организма — атома вселенной? Такое предположение дико. Что сказали бы мы, если бы кто-либо стал уверять нас, что жизнь каждого из наших кровавых шариков, в отдельности взятого, — сложнее, совершеннее и сознательнее, чем жизнь всего нашего организма или индивидуума? Мы бы улыбнулись. Что сказали бы мы, если бы кто-либо стал уверять, что наши кровавые шарики имеют высшие знания, высшую науку и нравственную жизнь, чем мы сами, что они постигли уже сущность вещей, имеют в крови нашей громадные библиотеки, ученые кабинеты, микроскопы, телескопы и проч.? Мы бы сочли человека, говорящего все это, за сумасшедшего. А между тем, не то же ли самое утверждали бы мы сами, если бы стали уверять, что человек — эта крохотная клеточка мира — живет высшим сознанием, чем

организм вселенной? Представим себе, что мы только кровавые шарики этого громадного организма вселенной. Как смешна должна быть сознанию этого громадного организма вселенной наша возня в одном из его громадных суставов и наша претензия все знать и его самого отрицать? А между тем, разве мы знаем и можем сказать достоверно, что эта вселенная как целое не есть своего рода особый организм, одаренный высшим сознанием? Кто это предположение может опровергнуть?

Теперь, если только на минуту допустить, что вселенная как целое живет особою сознательною жизнью, и при том, что эта сознательная жизнь ее по меньшей мере не хуже и не ниже нашей, то, значит, дух вселенной одарен и мыслию, и чувством, и волею, и движением, согласным с этою волею. Мы сами, если захотим, движем рукою, — и сколько кровавых шариков мы перемещаем при этом; а если мы по своей воле возьмем да обрежем себе палец, то ведь этим мы погубим жизнь сотен или десятков кровавых шариков и всего их возможного в будущем потомства. Следовательно, наша воля управляет нашими членами и изменяет их положение и состояние. Отчего же должно быть неспособно к этому не менее совершенное, чем наше, сознание вселенной? Но наше сознание и воля крайне ограничены; мы ощущаем себя не во всех частях, и каждого кровавого шарика в себе не ощущаем, а ощущаем только свои члены как целые. Если же предположить, что вполне естественно, что сознание вселенной несравненно совершеннее нашего и, даже более того, что оно абсолютно, всесовершенно, ибо вселенная есть абсолютно все, абсолютно целое, абсолютное бытие, то отчего не предположить, что это сознание вселенной так тонко, что оно ощущает ее малейшие элементы и малейшие в ней перемены, а следовательно, и действует сообразно такому всесовершенному самоощущению и самосознанию? Не приведет ли нас такое предположение к признанию вероятности всеведения и всемогущества сознания, или духа вселенной, т. е. Бога?

Таковы основные рассуждения истинного пантеизма, если его выразить словами современной науки. Его основная идея та, что контраст сознания и организованного вещества в нашем собственном ин-

дивидууме более первоначальный и типичный, как показатель истинной сущности бытия вселенной, чем контраст бессознательной силы и материи в неорганической природе, — что этот последний контраст должен быть выведен из первого, а не наоборот.

Конечно, эта основная гипотеза не может быть доказана непосредственно из данных науки: она только им не противоречит, как не противоречит им, безусловно, и обратная гипотеза. Поэтому-то эта гипотеза и есть не научная, а *философская* гипотеза. Оправдывающие ее посылки — суть факты, добытые не через посредство *объективного*, научного, интеллектуального опыта, а через посредство опыта *субъективного*, философского, нравственного. Какие же это факты? А именно те, которые характеризуются более всего понятием нравственных чувств и стремлений. Нравственные чувства и стремления наши не удовлетворяются предположением неразумия, бессознательности, бесцельности основного бытия, — чувства и стремления наши не удовлетворяются признанием удовольствия и похоти за выражение единственного смысла жизни. Как можно видеть из доктрины Шопенгауэра, такие предположения приводят наше субъективное сознание к отчаянию, пессимизму, самоотрицанию, самоуничтожению. Чувства и стремления наши, — нравственные, лучшие, — говорят нам по поводу этих предположений: «нет, на этом не останавливайся, забирай выше, ищи лучшего смысла и цели бытия». И вот эти самые чувства и стремления, называемые нравственными¹, — если только мы дадим им простор и не будем заглушать их лженаучными предрассудками, — приведут нас именно к выбору упомянутого мировоззрения из двух возможных, не могущих быть опровергнутыми наукою. Следовательно, твердой опоры для этого мировоззрения мы должны искать не в науке, которая есть знание феноменальное, материальное, ограниченное, а в философии, т. е. в показаниях субъективного опыта, в природе чувств своих. Оттого-то мы и сказали выше, что философия есть познание *чувством*; но она не есть чистое познание чувством, как религия, ибо она должна искать примирения чувств-

¹ Откуда бы сами они не явились: пусть они в нас будут только продуктом развития низших чувств и даже других низших сил.

ва и мысли, т. е. должна избирать из возможных мировоззрений все-таки такое, которое *не противоречит науке*, и — согласно развитию научных, феноменальных знаний — должна развивать, исправлять, изменять в частностях и в способах выражения свою истинно-пантеистическую доктрину.

Это последнее соображение указывает нам, между прочим, в каком направлении возможно вообще развитие пантеизма в системах философов различных времен. Во 1) развитие это может совершаться в смысле приближения к цельности, последовательности и единству, т. е. к внутренней субъективной правде, которую оно в себе содержит, во 2) оно может совершаться в смысле постоянного приспособления формул его к объективным открытиям науки.

В том и другом отношении пантеистическое мировоззрение Дж. Бруно достигло такого совершенства, какого не достигало, насколько нам известно, еще ни одно другое пантеистическое мировоззрение.

Мы уже видели, что в древности истинная широта пантеистического мировоззрения была потому невозможна, что древние философы составляли себе ложное понятие о механизме мира. Они считали землю центром вселенной, а небо своего рода вуалью, на которой или из-за которой светятся зажженные богом для человека огни. Вследствие этого древние пантеистические мировоззрения выходили из мысли, что мир создан для человека и, основываясь на такой односторонней идее целесообразности бытия, не в состоянии были объяснить отношений между Богом и человеком иначе, как путем предположения тайны, почему и впадали в крайний мистицизм (теория экстаза). Насколько древний мистический новоплатонизм выражался в новых формах и в средние века — в учениях христианских церковных мыслителей, напр. Иоанна Скота Эриугены в IX в. (*De divisione naturae*) и других, — он принимал под влиянием желания согласить его с христианством все более и более мистическую окраску и наконец привел к крайностям и абсурдам мистической теософии и магии в XV и XVI вв.

Среди этих условий в 1543 г. появляется знаменитое сочинение Коперника «*De orbium caelestium revolutionibus*», которое производит крупный переворот в астрономических и вообще научных представ-

лениях эпохи. Эта новая теория и ложится в основу нового, более широкого, пантеистического мировоззрения Джордано Бруно, родившегося в 1548 г., т. е. через 5 лет после появления сочинения Коперника. Дж. Бруно своим гениальным взором прозревает даже, как мы увидим ниже, оформленную вполне Ньютоном только через сто лет доктрину всеобщего тяготения, и во всяком случае он первый вполне развивает теорию множества миров и теорию бесконечности вселенной. Все это и приводит его к широчайшей концепции идеи Бога-вселенной, какая когда-либо существовала.

Конечно, можно было в сущности ожидать, что величественная по замыслу доктрина Бруно разовьется далее в последующие века, и, действительно, в некоторых частях и направлениях она развивалась далее в учениях пантеистов и непантеистов XVII-XIX вв. Теперь уже довольно прочно установлено наукою, что и Бэкон, и Декарт, и особенно Спиноза и Лейбниц, не говоря о позднейших, особенно германских философах-идеалистах нынешнего века (напр. Шеллинг), широко черпали из мировоззрения Бруно камни для своих собственных философских построек. Лейбниц взял у Бруно свою теорию монад, Спиноза — основные посылки своего собственного пантеистического миросозерцания (напр. свое учение о любви); но, черпая у Бруно кое-что в отдельности, — кто больше, кто меньше, — все философы нового времени оставили нетронутою именно основную посылку Бруно о личном мировом сознании и о целесообразности мира, кроме разве Лейбница, которого мировоззрение было однако же в конце концов абсолютно-дуалистическим (теория предустановленной гармонии). Поэтому во всем своем целом доктрина Бруно осталась совершенно неразработанною. Мешал тому, как мы сказали, сознательный рационализм нового времени, отвергший идею целесообразности бытия и идею всякого иного познания, кроме рассудочного. «*Cogito ergo sum*» Декарта погубило своею односторонностью истинно-пантеистическую концепцию мира Джордано Бруно, ибо оно исключало возможность какой-либо иной точки зрения при истолковании бытия, кроме научной. Пирогов в своих «Записках» справедливо думает, что формула «*sentio ergo sum*» законнее, чем формула «*cogito*

ergo sum». Не одною мыслию живет человек, но и чувством, — и чувство даже более убеждает его в реальности его собственного и мирового бытия, чем мысль. Недаром и Спиноза, этот величайший из пантеистов после Дж. Бруно, принципом бытия считал *чувство любви*. К сожалению, он не допускал целесообразности бытия и ножом принципа механической причинности собственноручно, хотя и бессознательно, зарезал и рассек на части своего живого личного Бога.

Итак, именно рационализм XVII и XVIII веков мешал дальнейшему развитию всего мировоззрения Бруно в его целом, и нужно было человечеству пройти тяжелый путь критики Локка, Юма, Канта, нужно было ему пройти односторонние идеалистические и односторонние материалистические увлечения нынешнего века, пройти фазу разочарования и безысходного отчаяния в доктринах современных пессимистов, чтобы очиститься от этого одностороннего рационализма и вернуться к возможности понимания истинно и единственно великого философского «иррационализма» Бруно.

Стоя на рубеже старого и нового времени, этот колосс мысли одинаково чужд предрассудков — и древней, и новой эпохи, он доминирует и в ту и в другую и смело указывает своею могучею рукою путь будущим поколениям. Недаром он и заплатил ценою своей жизни и ценою своего личного счастья за эту великую услугу человечеству. Его не понимали ни современники, ни потомки: первые равнодушно и даже с ненавистью к нему, за его подвиг, глядели, как инквизиторы зажигали костер, на котором он сгорел, — вторые в течение трех веков не успели даже собрать и издать его сочинений и вполне уяснить себе события его жизни и сущность его взглядов, — и только теперь, в наше критическое, больное и искалеченное время, взоры обратились наконец с изумлением и любопытством к этому могучему вдохновителю всех новейших философов, к этому праотцу Бэкона и Декарта, Спинозы, Лейбница и Локка, Юма и Канта, Шеллинга и Шопенгауэра.

Кто же был этот Джордано Бруно и в чем состояло его учение?

IV.

В 1548 г. в Ноле, в Южной Италии, в семействе одного небогатого военного родился мальчик, названный Филиппом. Этот мальчик, принявший имя Джордано при поступлении в доминиканские монахи, и был наш философ¹.

О детстве Дж. Бруно мы знаем мало. Он рано выказал блестящие дарования и уже в 10 лет стал обучаться в Неаполе логике и диалектике. Но он более увлекался поэтами, древними и новыми, и сам очень рано пустился в стихотворство. Нажив себе неприятности своими сатирическими стихотворениями, он, еще не достигнув 15 лет, решается вступить в монастырь — по-видимому, чтобы найти себе защиту и покровительство, а также досуг для занятий и верный кусок хлеба.

В монастыре доминиканского ордена он наживает себе однако новые неудовольствия удалением образов и оставлением одного распятия в своей келье, а также и некоторыми вольными выражениями в беседах с товарищами; но его простили ввиду его молодости.

Увлекаясь сначала поэзией и колеблясь в симпатиях между комедией и драмой, он начинает изучать философию, чтобы дать более глубокие основы своему художественному творчеству.

Но скоро он увлекается так сильно философией, что уже смотрит на поэзию только как на орудие для выражения философских идей. Он изучает всех древних философов, издания и переводы которых быстро распространились в XV и XVI веках в Италии вследствие переселения греков из Константинополя. Затем он изучает астрономическую систему Коперника и всех главных современных ему философов эпохи Возрождения — сочинения натуралиста Телесия, врача-

¹ В изложении биографии Бруно мы пользовались преимущественно следующими пособиями: 1) биографич. введением в уп. выше перевод соч. Бруно «О причине» Лассона, 2) статью Ноака в *Philos-Gesch. Lexicon*, 3) биографическим очерком Виндельбанда, 4) упом. статью М. Карпиера в *Zeitschr. f. Phil.* «Nene Thatsachen zu G. Bruno Leben u. Lehre», 5) биографию А. Н. Веселовского (*В. Евр.*, Дек. 1881) и др.

мистика Кардана, гуманиста Эразма Роттердамского, аббата-философа XV века Николая Кузанского. Пантеист-мистик Николай Кузанский, астроном Коперник и изобретатель искусства механического сочетания слов в новые истины — Раймунд Луллий, схоластический философ XIII в., оказывают на него наибольшее влияние из числа мыслителей нового времени, а из древних он увлекается всего более Пифагором, Платоном, новоплатониками и Лукрецием.

Таким образом натуралистическое воззрение Коперника, схоластическое искусство Луллия и мистический пантеизм платоников и Николая Кузанского — вот главные элементы его интеллектуального воспитания. Чувство его воспитывается поэзией и монастырскими травами. Оттого такие противоречия в его умственном и нравственном складе: мертвая схоластическая метода рассуждения, твердые естественнонаучные понятия, в пределах, доступных времени, и широкий полет фантазии поклонника пантеистических мирозерцаний — таков Бруно с интеллектуальной стороны; рано развитая нравы среды чувственность и даже некоторый цинизм, — страстность и горячность природного темперамента и, вместе с тем, высокие нравственные порывы к прекрасному, возвышенному, доброму — к подвигу и самопожертвованию, — таков Бруно со стороны чувства.

Конечно, можно было предсказать ему на основании этих данных широкое мировоззрение рядом с нелепыми схоластическими увлечениями, несчастную судьбу и страдания, рядом с высшими наслаждениями человека, крепкого духом и обладающего широким умственным кругозором. Такова именно судьба Бруно как мыслителя и как человека.

В 1572 г., 24 л. отроду, он был посвящен в священники и служил во многих монастырях неаполитанской области. В 1575 г. он снова появляется в прежнем монастыре; но неосторожное выражение о ереси Ария заставляет нарядить над ним суд — и вот он спасается бегством, сначала в Рим, потом в Геную. Пространствовав около года по северной Италии — то снимая одежду монаха, то снова надевая ее, испытывая голод и холод, обучая детей грамоте и богатых юношей астрономии, он наконец решает покинуть враждебную ему отчизну и уже в

76 г. мы видим его в Женеве, которую овладели кальвинисты. Бруно надеялся, что последователи протестанта Кальвина будут терпимее к нему; но ведь и кальвинисты жгли отступников. Когда они увидели, что Бруно не хочет перейти в их вероисповедание, то охладели к нему, — и Бруно опять в нужде и, оставленный друзьями, отправляется в южную Францию, в Тулузу.

Здесь в университете оказывается свободная кафедра философии. На нее открыт конкурс. Бруно пишет диссертацию о мнемоническом искусстве и получает магистерство и кафедру ординарного профессора. Два года он профессорствует; но тулузские профессора пропитаны схоластическим духом и вскоре начинают ненавидеть в Бруно опасного новатора.

Он оставляет Тулузу и появляется в 1578 г. в Париже.

В Париже Бруно печатает сатирическую драму «Il candelaio», написанную еще в монастыре, в которой осмеиваются пороки католического духовенства и лицемерие людское вообще. Эта драма, довольно циничская и бесцеремонная, обращает внимание публики на итальянского эмигранта, а тут еще он читает блестящие публичные лекции, которые осаждаются огромною толпою. На него обращает внимание сам король Генрих III, покровитель итальянских выходцев, и назначает его, с жалованием из своей казны, экстр. профессором Сорбонны. Около четырех лет Бруно проводит в Париже, увлекая слушателей новизною идей и прекрасным даром изложения. В это время он печатает и первые, чисто философские труды свои, из которых всего замечательнее сочинение «De umbris idearum» (О тенях идей), в котором он излагает свое учение о познании.

Но уже в 1583 г. неизвестно по каким причинам, — может быть, вследствие вражды к нему ученых защитников схоластики, а может быть, и просто из любознательности, — он отправляется из Парижа в Лондон с рекомендательными письмами к французскому посланнику Де-Кастельно от короля Генриха III. Де-Кастельно, хотя и католик, но терпимый и гуманный, думающий, что католическая церковь должна обращать отступников только добрыми нравами, примером и нравственною проповедью, принимает Бруно очень любезно и дает ему

приют в своем доме. Бруно, впрочем, делает сначала попытку устроиться снова профессором в Оксфордском университете, но после трехмесячного опыта видит, что в Англии труднее, чем где-либо, бороться со схоластической мертвечиной. Впоследствии друг его, английский поэт Сидней, утешает его тем соображением, что в Оксфордском университете в сущности все четыре факультета составляют только один факультет словесных мудрецов, которые вовсе не заботятся об исследовании вещей и гоняются только за словами. Бруно возвращается снова в дом Каstellьно и здесь проводит лучшие два года своей жизни, печатая один за другим свои знаменитые «Итальянские диалоги».

В числе их важнейшими являются диалоги «О причине, начале всего и едином» (1584), «О бесконечном, вселенной и мирах», «Изгнание триумфирующей бестии» (1585) и «О героическом энтузиазме». Первые два содержат в себе более полное изложение его философского пантеистического мирозерцания, последние два посвящены нравственным вопросам и особенно интересен последний, в котором он проповедует возвышение от чувственной любви к божественной, имеющей своим предметом истину, красоту, благо, Бога. Он удивляется, что есть такие люди, как поэт Петрарка, которые всю жизнь вздыхают о женщинах и тратят на эту низшую любовь все свои силы. «Любите женщину, — говорит он, — но не забывайте, что Вы должны быть также почитателями бесконечного. Истина есть пища геройской души, — искать ее есть занятие, единственно достойное героя». Аскетизм был, конечно, чужд южной и пылкой натуре Бруно, но он ненавидит животную распущенность, требуя гармонического развития всех сил человеческой природы.

Через два года друг и покровитель Бруно Де-Каstellьно, которому он посвятил несколько итальянских диалогов, принужден воротиться в Париж — с ним вместе едет и Бруно. Но Париж ему надоел: после нескольких ученых диспутов по поводу философии Аристотеля, которую он опровергал, Бруно отправляется в Германию. Был он в Майнце и Марбурге, где напрасно добивался профессуры, и затем мы его видим в Виттенберге — месте подвигов Лютера. Здесь лютеране

принимают его гостеприимно, он получает место приват-доцента в университете и еще два года спокойно работает и профессорствует, издавая свои «тезисы против Аристотелевской философии». Но уже через два года умер лютеранский курфюрст, его место занял новый — кальвинист, и кальвинистская партия выгоняет Бруно из университета. После прощальной речи, в которой он благодарит за гостеприимство лютеран и немцев вообще, Бруно отправляется в Прагу. Здесь он печатает «Тезисы против математиков» и, крайне нуждаясь в средствах, подносит этот труд королю Рудольфу, за что получает 300 талеров. Но, видя, что в Праге ему нельзя прочно устроиться, он отправляется в Брауншвейг и брауншвейгский герцог дает ему место преподавателя во вновь открытом Гельмшtedтском университете. Вскоре однако повторяется старая история: его покровитель умирает, и Бруно подвергается гонениям и неприятностям. Он едет тогда во Франкфурт, где и издает новую и последнюю серию своих латинских сочинений, посвященных развитию его учения о монадах, составляющего в сущности только новую форму изложения его пантеистического мировоззрения. Во Франкфурт приезжали для обмена книг итальянские книгопродавцы цветущей Венецианской республики; через них Бруно получает приглашение от одного богатого венецианского юноши, Мочениго, приехать к нему в дом для преподавания ему философии. Бруно давно стремится на родину. Он пламенно любит свою роскошную, веселую Италию и часто эта любовь выражается им даже в его философских сочинениях, когда он, напр., обращаясь к Кастельно, говорит: «ты обратил для меня Англию в Италию, Лондон в Нолу, в мой блуждающий кров поселил пенатов». «Италия, Неаполь, Нола! — восклицает он. — Страна, благословенная небом, глава и десница земного шара, — ты представлялась мне всегда матерью и наставницею добродетелей, наук и всякого гуманного развития»¹.

На предложение Мочениго Бруно тотчас с радостью соглашается и летит в Венецию, еще не окончив печатания своих сочинений во Франкфурте. Но Мочениго — ограниченный, суеверный и бездушный

¹ См. статью А. Н. Веселовского.

итальянский аристократ: он ждет от Бруно посвящения в какое-то магическое, тайное искусство, которое сразу откроет ему все секреты бытия, а Бруно с жаром излагает ему Коперниковскую систему и свое пантеистическое мирозерцание. Мочениго твердо убежден, что Бруно его обманывает, скрывает от него свои тайны; но еще более боится попасть сам под ответ за то, что держит у себя такого вольнодумца. Начинаются охлаждение и недоразумения. Бруно уже мечтает вернуться во Франкфурт, видя, что он ошибся в расчетах; но ученик его караулит: в ночь перед отъездом он его арестует и, по совету духовника, отдает в руки инквизиции.

Начинаются допросы и расследования. Бруно, уже в Париже искавший примирения с католическою церковью и в Венеции начавший новое изложение своей системы, которое должно было наглядно доказать, что она не противоречит духу учения Христа, открыто объявляет, что он жалеет о своих юношеских увлечениях в борьбе с церковью. От него добиваются полного изложения его философских воззрений, и он с жаром объясняет свое учение о Боге, личном и в то же время все наполняющем в качестве духа, — разъясняет, что означает, с его точки зрения, троичность Бога и т. д., — и судьи, убежденные в невинности его взглядов, почти уже готовы отпустить его. Но тут является запрос из Рима и требование выдать Бруно, ибо он как бывший католический монах подчинен суду папы. Не желая ссориться с папой, Венецианская республика после некоторых колебаний выдает Бруно. В Венеции он был арестован в 1592 г., после шестнадцатилетнего странствования по Европе, а выдача его происходит в 1593 г. И вот он семь лет томится в тюрьмах римской инквизиции. Его допрашивают бесконечное число раз, а ответы все те же: в религиозных вопросах Бруно отказывается от собственных мнений и изъявляет готовность подчиниться церкви, прося у Бога и у своих судей прощения за увлечения молодости и сознавая только в некоторых догматических сомнениях своих, которые, впрочем, он готов таить про себя; но зато в философских и научных убеждениях он непоколебим и бесстрашно исповедует истинность системы Коперника и своего философского мировоззрения, на ней основанного. Ему предлагают много

раз одуматься и еще раз поразмыслить — и он размышляет, но стоит все на том же. Очевидно, судьи не были убеждены и сами в виновности Бруно и желали бы отпустить его; но нужно было извлечь из этого пользу, заставить кого-нибудь открыто отречься от системы Коперника, которую считали в то время подрывающею основы веры. Бруно же не хотел дать этого торжества своим судьям, и после долгих испытаний и увещаний раздраженные судьи читают ему смертный приговор в феврале 1600 года, причем дают еще 8 дней на размышление. Бруно на это сказал судьям своим известные слова: *«Вы мне читаете приговор с большим страхом, чем я его выслушиваю»*. Он уже решился отдать свою жизнь в жертву науке и философии и, веря твердо в мудрость *Провидения*, спокойно встретил давно ожидаемый конец. В 1600 г. 17 февраля на Campo di Fiore в Риме Бруно был сожжен на костре в присутствии многих тысяч пилигримов, пришедших в Рим по случаю юбилея, — и пепел его был развеян по ветру.

Так кончил жизнь этот несчастный скиталец, этот вдохновенный мыслитель. Несчастная и в то же время счастливая жизнь: несчастна она потому, что Бруно вечно скитался среди чужих, равнодушных к нему людей, вечно подвергался нищете, преследованиям, тяжелым нравственным страданиям — он искал с фонарем человека, который бы его понял, и не находил его; но зато для таких людей, как Бруно, наслаждения внутренней умственной работы и высокого нравственного самосознания возмещают внешние невзгоды. В его диалогах и сонетах выражается глубокая уверенность в правильности и величии его мировоззрения, светлое поэтическое вдохновение и высокий нравственный подъем духа, доступный только человеку, совершающему нравственный подвиг. В одном из юношеских сонетов, предсказывая насильственную смерть свою, он восклицает между прочим:

И если бы меня с Икаром вы сравнили,
Тем больше напрягу размах я крыл своих!..
И вот, предвижу я, мне силы изменили...
Но с смертью моей сравнится ль жизнь других?

Пусть сердце иногда вопрос мне задавало:
 «Куда, безумный, ты полет направил свой?
 «Раскаяние всегда безумцев отрезвляло»!
 И все ж я с высоты ответ давал такой:
 «Я смерти не боюсь, паденье презираю —
 «Вперед за облака, призвание выполняю».

Из этого сонета видно, что Бруно, зная нравы и законы своего времени, предвидел свой несчастный конец и вполне сознательно избрал свою скорбную долю, не понимая другого счастья в жизни, кроме увлечения бескорыстным служением истине и чувства исполненного долга¹.

V.

Оценка доктрины Бруно, как и самой его личности, не сразу установилась на надлежащих основаниях. До самого конца XVIII в., вследствие недостаточного знакомства с его сочинениями и вследствие молвы, распускаемой в оправдание свое католическим духовенством, Джордано Бруно, как и великий пантеист XVII в. Спиноза, слыл за атеиста и за человека испорченной нравственности. Атеистом и человеком глубоко испорченным изображают Бруно почти все историки XVIII в., упоминающие о нем². Аделунг даже помещает Дж. Бруно в свою «Историю человеческой глупости»³.

В нынешнем веке, под влиянием Якоби, Шеллинга и других поклонников философии Бруно, эта последняя подвергается более старательному изучению, и обвинения в атеизме и безусловно испорченном характере постепенно снимаются с Дж. Бруно, который сам в диалогах своих изображает себя обыкновенно в лице «Филотея» (т. е. почитателя Бога) и любовь к Богу считает основным принципом своей доктрины.

¹ Читателя, интересующегося более подробным описанием жизни Бруно, мы отсылаем к упомянутой выше статье А. Н. Веселовского.

² Ср. отзывы, приведенные в монографии Рикснера и Зибера, с. 4 и след.

³ *Geschichte der menschlichen Narrheit*, Lpz. 1785, I.

Но однако долго еще держится предубеждение, что Бруно был пантеистом в вульгарном значении слова, отрицавшим личное существование Бога и признававшим Бога исключительно пиманентным миру, т. е. всецело проникающим его, а отнюдь не трансцендентным, т. е. существующим во вселенной как самостоятельное разумное сознание. Это ложное мнение держится упорно до конца 60-х годов, а именно до обнародования в новой биографии Бруно, написанной итальянским ученым Берти, документов, найденных в венецианских архивах инквизиции. Правда, уже в 1847 г. Мориц Карриер настаивал на том, что Бруно старался примирить идеи пиманентности и трансцендентности Божества в его отношениях к миру; но это подтвердилось вполне только собственными разъяснениями Бруно на допросах в Венеции¹. Поэтому еще в 1860 г. Штекль в своей «Истории философии средних веков»² изображает Бруно как пантеиста в вульгарном значении слова, и одновременно Альберт Ланге цитует его в своей «Истории материализма», указывая на совместимость этого именно пантеизма с материалистическим монизмом и делая только оговорку, что Бруно иногда, увлекаясь, выходил из рамок такого материалистического монизма и переходил к спиритуалистическим утверждениям, забывая свои первоначальные посылки³.

Поэтому-то только в 70-х годах устанавливается более правильная точка зрения в оценке общего смысла доктрины Бруно, но и то далеко не во всех сочинениях, в которых она излагается, потому что сами историки философии не всегда понимают различие между вульгарным и настоящим пантеизмом, между монизмом и монодуализмом.

Параллельно ложной оценке доктрины Бруно держался и ложный взгляд на его нравственную личность. Нельзя, конечно, отрицать того, что в молодости Бруно был подвержен различным страстям и был крайне необуздан в своих словах и делах. Насколько было раз-

¹ См. упом. статью М. Carrière'a в Zeitschr. f. Philosophie.

² Geschichte der Philos. des Mittelalters, т. III.

³ «Geschichte des Materialismus», Iserlohn 1866, s. 110. Впрочем, несомненно, что в первых своих сочинениях Бруно еще не так ясно развил идею личного сознания вселенной, как в последующих.

вращено его воображение, видно из упомянутой выше сатирической комедии его «Il candelaio». Несомненно также, что он с чрезмерною резкостью нападал в более раннее время на догматы католической церкви и подвергал их не только осуждению, но и резкому глумлению. Но от этих фактов еще далеко до тех обвинений в безусловной нравственной испорченности и порочности и до тех рассуждений о связи его предполагаемой, но ничем не доказанной, ненависти ко Христу и его учению с этой порочностью, к каким прибегает, напр., Штекль в упомянутом сочинении, делая оценку личности Бруно. Во 1) он был южанин, итальянец, и по самому темпераменту все делал страстно, с увлечением, иногда переходя ту меру, какая считается нормальной людьми более спокойного темперамента; во 2) он жил в испорченной среде католического монашества, которая должна была на время наложить на него свою печать; недаром же он и сам заявляет венецианским инквизиторам, что он в молодости перестал быть христианином, сделавшись «монахом», т. е. ознакомившись с испорченною нравственностью католического духовенства, которую он и бичует в своей комедии «Il candelaio», написанной уже в монастыре; в 3) на христианскую веру он нападал, имея в виду не самое учение Христа, а лицемерную и часто суеверную и невежественную догматику католических богословов; в 4) платя известную дань своей страстной натуре, он все-таки более всего стремился к истине и проникнут был постоянно тем священным огнем вдохновения, ради которого прощается многое. Разве не из таких же горячих и чувственных юношей, как Бруно, выходили такие служители христианской религии, как апостол Павел и Августин? Всем ходом жизни своей и, главное, мученическою смертью за истину Дж. Бруно лучше всего доказал, какова была на самом деле его нравственная личность, а различные сонеты его, рассеянные в его сочинениях и написанные в различное время жизни, — сонеты, «обращенные к единому Богу», «к собственному своему духу», «к началам мира», «к любви» и т. д., — все обнаруживают такое возвышенное настроение, всегда направленное на лучшее, что есть в человеческой природе, что решительно не позволяют верить в низменность его душевных качеств. Дж. Бруно, повторяю опять, был настоящим, полным человеком, который умел вовремя

и наслаждаться, и смеяться, но умел и работать, а главное, достойно умереть. Дай Бог всякому обнаружить столько здорового огня в жизни и столько мужественного спокойствия в смерти.

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

Но не одно развитие пантеистической доктрины составляло задачу учено-философской деятельности Бруно. Мы уже видели, что он всю жизнь увлекался разработкою Луллиева мнемонического и комбинаторского искусства и ревностно пропагандировал его в целой серии специальных сочинений. Любопытно, между прочим, то, что этой стороне своей деятельности он придавал на первый взгляд даже как будто бы главное значение. Дело в том, что из истории его литературной деятельности видно, что в какое бы новое место он ни являлся, какой бы новой академической карьеры ни добивался, всегда он спешил прежде всего выступить с несколькими монографиями об этом Луллиевом искусстве и, уже заняв совершенно прочное положение, начинал печатать другие работы, имевшие отношение к его пантеистическому философскому мировоззрению. Так было в Париже, Лондоне, Виттенберге, Франкфурте, а в других местах он и не успел напечатать ничего, кроме своих рассуждений о Луллиевой «архитектуре понятий». Весьма возможно однако, что такой прием был своего рода стратегией. При повсеместном господстве в тогдашних ученых коллегиях схоластического духа, на который не раз жалуется Бруно, понятно, что он возбуждал бы к себе сразу недоверие и недоброжелательство, если бы выступал прямо с изложением своего общего философского мировоззрения. Поэтому-то он, может быть, и предпочитал заявлять себя вначале более невинными и безобидными, да еще и столь близкими по духу к схоластическим традициям, мнемоническими и логическими теориями Луллия. Этим он, конечно, мог расположить в свою пользу поклонников схоластической мудрости и создать себе необходимое для пропаганды других идей официальное положение¹.

¹ Нечто подобное предполагает и А. Н. Веселовский, видя в Луллиевом искусстве удобную для Бруно *форму* развития таких философских взглядов, которые в другой форме выражения возбудили бы тотчас недоверие к нему (ср. упом. — С. 618).

Несомненно однако и то, что Бруно совершенно искренне и действительно горячо увлекался фантастическою доктриною Луллия и что логика Луллия заменяла и обновляла в его глазах избитую и ненавистную схоластическую псевдоаристотелевскую логику, столь искаженную грамматико-логическими дополнениями разных Петров Испанских (XIII в.). В его эпоху слишком сильно чувствовалась потребность в новой теории познания, чтобы он мог и в этой области не стремиться к некоторой оригинальности, и вот его выбор остановился на теории Луллия¹. Поэтому, если он и пользовался ею, между прочим, для своих практических целей, то все-таки искренне верил, что находится на верном пути, и, может быть, лишь инстинктивно сознавал, что его пантеистическая доктрина менее доступна пониманию разных ученых тупиц, чем эта теория геометрической комбинации понятий.

Во всяком случае философская деятельность Дж. Бруно все время раздваивается, и это находится отчасти в связи с упомянутой интеллектуальною зависимостью его от трех мыслителей ближайшего прошлого, из которых один — Коперник — дал главные основы для его нового философского мировоззрения, другой — Луллий — для его теорий познания, а третий — Николай Кузанский, несомненно всего более оказавший влияния на общее направление его мысли, — старался, подобно ему, совместить разработку Луллиева искусства и пантеистической доктрины. Кардинал Николай Кузанский не знал еще учения Коперника, ибо умер в 1464 г.; но это был широкий и глубокий мыслитель, отчасти являющийся даже предшественником Коперника, ибо он высказал, между прочим, гипотезу о вращении земли вокруг своей оси². Усвоив себе новоплатоновскую доктрину, он еще ранее Бруно старался расширить новоплатоновский пантеизм, согласно новым астрономическим и физическим наблюдениям своим, и пер-

¹ Сочувствие его к Луллию А. Н. Веселовский объясняет весьма правдоподобно еще и чрезвычайным сходством умственного типа и самой судьбы этих двух мыслителей. Луллий был такой же беспокойный скиталец и пропагандист, как и Бруно (см. уп. ст. — С. 616-617).

² См. Ueberweg. Gesch. d. Neuereu Philos. III.

вый ясно провел теорию совмещения контрастов (*coincidentia oppositorum*) в едином мировом начале, которое считал и трансцендентным, и имманентным миру. Он же первый в новое время заговорил и о бесконечности вселенной.

Джордано Бруно относится с энтузиазмом к глубине мысли Николая Кузанского, называя его «божественным», «одним из исключительных творческих умов, какие когда-либо существовали», «одним из редчайших гениев» и т. д. Но вместе с тем он признает, что наблюдения Николая Кузанского отчасти были похожи «на наблюдения моряка в море, когда его корабль, качаемый волнами, то поднимается вверх, то опускается вниз», что Николая Кузанского «стесняла его духовная одежда, — иначе он мог бы стать выше Пифагора», что его мировоззрение страдает известной половинностью, незаконченностью, неполнотой, — и справедливость этого суждения признают даже противники Бруно¹. Бруно именно исправил эти недостатки мировоззрения Николая Кузанского, преобразовав и расширив его в связи с теорией Коперника.

Впрочем, Бруно внес в свою доктрину и много других влияний из современной ему философии. Профессор Иннсбургского университета Барах, рассматривая в своих статьях о Дж. Бруно² вопрос о том, что было оригинального в системе Дж. Бруно, указывает, между прочим, на некоторые заимствования его из таких писателей эпохи Возрождения, как Палингений, Сцип. Капеце (+1550), Патриций и Кардан, на которых, впрочем, и сам Бруно ссылается в своих сочинениях. В эпоху Возрождения, по меткому слову проф. Виндельбанда, царила атмосфера пантеизма: Николай Кузанский и Дж. Бруно были не единственными его представителями. Врач Кардан шел, напр., так далеко, что признавал душу в магните и жизнь в камне.

Рядом с этими отношениями к писателям той же эпохи несомненна связь учений Бруно с учениями многих древних философов, особенно Пифагора, Платона, стоиков, эпикурейцев, новоплатоников.

¹ Ср. Штекль, *уп. соч.* — С. 108.

² 1877 г. *упом. соч.* — С. 40 и след.

Мысль эпикурейца Лукреция о бесчисленном множестве миров была воспринята Бруно и переработана на началах Коперниковской системы. Сам Бруно заявляет в одном из своих философских сочинений, написанных в Англии, что он задался целью связать философские доктрины древности с воззрениями нового времени, – примирить Гераклита и Парменида, Пифагора и Демокрита, Платона и Аристотеля, Эпикура и Зенона (основателя стоической философии), новоплатоновскую теософию и схоластическую мудрость с вновь приобретенными знаниями о природе и с Коперниковскою системою, создав мировоззрение, с одной стороны смотрящее вперед, с другой — охватывающее все, что было позади его¹.

Таким образом, Бруно является сознательным синтетиком, а не простым эклектиком, механически склеивающим мысли предшественников. По выражению Бараха, «даже многое, несомненно старое, в его системе является новым, вследствие нового способа развития тех же идей и вследствие новых соотношений, в которые они поставлены». «Системы мыслей предшественников он беспощадно опрокидывает, отделяя истинное от ложного и вероятного и обнаруживая призрачную достоверность господствующего в его эпоху мировоззрения»; «мысли, которые уже и прежде были высказываемы, он самостоятельно развивает из своей собственной системы воззрений, из которой они вырастают как бы органически». Эта-то синтетическая способность и творческая оригинальность мыслительной работы Бруно ставит его мысль на высоту, недостижимую для других, при тогдашнем состоянии образования и при господствовавших в то время взглядах. «Явления, подобные Бруновской философии, — говорит Барак, — не подлежат обыкновенному оптическому закону: они не уменьшаются в объеме и значении по мере удаления от них, а напротив, все растут и приобретают все больше интереса, чем быстрее мы движемся вперед, ибо, оборачиваясь назад, мы видим в них путевые столбы своих собственных шагов»². Мы думаем даже, что прав Бруннгфер, один из

¹ См. статью Ноака.

² Ср. Барак. — С. 40-43.

последних авторов, писавших о Бруно, утверждая, что его философская доктрина может стать исходною точкою и руководящею нитью философского мышления в нашу эпоху.

Теория Бруно, относящаяся к мнемоническому искусству и к комбинированию понятий по системе Луллия, имеющая наименьшую научную и философскую цену и наиболее преходящее значение, не заслуживает и подробного рассмотрения. Достаточно сказать, что Бруно разделял заблуждение Луллия, полагавшего, что путем особой системы механического комбинирования слов, соответствующих различным уже готовым понятиям, можно приобретать новые истины и тем самым делать новые научные и философские открытия. Увлечение его Луллиевою теориею, как я уже сказал, доказывает только то, что он разделял живое стремление своего века к открытию *новых методов* приобретения и расширения знаний и отрицательно, как неудачный искатель таких новых методов, был предшественником Франциска Бэкона. Но справедливость требует сказать, что еще ранее Бруно такие изыскатели природы, как монах Роджер Бэкон в XIII в., современник Луллия, а также философ Телесий, родившийся 40 годами ранее Бруно и требовавший обращения ученых к непосредственному изучению природы, являются гораздо более прозорливыми предшественниками Бэкона в отношении к учению о методах науки, чем Бруно. Заблуждение Бруно можно только тем оправдать, что он как философ искал не столько методов специального *анализа* явлений природы, сколько методов *синтеза* специальных знаний в цельное мировоззрение. Понимая громадное в этом отношении значение математики, по образу методов которой он и старался преобразовать метод философского мышления, он является в своих стремлениях предшественником не столько даже Бэкона, сколько *Декарта*. И в его время, как всегда, жило смутное сознание двух различных родов познания, научного и философского, аналитического по преимуществу и синтетического по преимуществу, – и он, подобно Декарту, как синтетик и философ, естественно, придавал большую цену последнему.

Заблуждение его, стало быть, состоит не в характере самих стремлений его, вполне законных, а в способе их удовлетворения. И в этом последнем отношении оно еще значительно умаляется тем сооб-

ражением, что не только Декарт, Спиноза и другие рационалисты XVII века, и их последователи, заблуждались относительно способов удовлетворения упомянутых стремлений, но даже еще и в нашу передовую эпоху находятся такие мыслители, как, напр., представители английской математической логики, Джевонс и другие, которые разделяют предположение Бруно и Раймунда Луллия, что путем машин и механических приемов перестанавливания слов можно делать совершенно новые и плодотворные для знания выводы. Старая истина, вполне установленная уже Бэконом, а именно, что новые комбинации данных слов не дают новых знаний, и теперь иногда забывается. Р. Луллий и Дж. Бруно являются в своей теории расширения знаний путем перестановки механической слов прямыми предшественниками Джевонса и его последователей.

Важна для нас не эта сторона доктрины Бруно, составляющая прямое наследие схоластической эпохи, — важно *реальное мировоззрение*, путем которого он пытается осветить смысл всего существующего и примирить высшие субъективные влечения человека и научные знания своей эпохи. Именно в этом мировоззрении заключается истинное значение его как философа, — значение его не только в прошедшей истории мысли, но и в настоящей и будущей судьбе ее. Рассмотрим же это реальное философское мировоззрение Бруно; но заметим предварительно еще раз, что, не имея под руками всех необходимых материалов, мы не ставим себе задачей дословную и педантически точную передачу учения Бруно, которая, впрочем, вообще затруднительна вследствие постоянной переработки, которой оно подвергалось в различных его сочинениях, а также и вследствие той формы, в которой оно излагалось (диалогической и поэтической): нашею задачею будет уловить по возможности *общий дух* его доктрины и наиболее оригинальные черты его воззрений в том смысле, в каком они истолкованы уже и другими исследователями, ранее нас.

VI.

В составе мировоззрения Бруно мы находим прежде всего основные черты такой *теории познания*, которая единственно только и способна оправдать необходимость особой творческой работы мысли философа¹.

Конечно, при элементарном, совершенно ненаучном состоянии психологии во времена Дж. Бруно нельзя ожидать, чтобы его теория познания формально удовлетворяла более строгим научным требованиям нашего времени. Замечу кстати, что сам термин «психологии» как особой науки возник только в самые последние годы XVI ст., т. е. в последние годы жизни Бруно². До этого времени наука о душевных способностях рассматривалась как часть физики или метафизики. Само собою понятно поэтому, что Бруно является представителем господствующей даже в XVIII, а отчасти еще и в XIX в., совершенно ненаучной теории о способностях или «самостоятельных силах» души. Таких сил в сфере познавательной он признает, согласно некоторым предшественникам своим, четыре: сила ощущения (*sensus*), сила разума (*ratio*), рассудочная сила (*intellectus*) и сила интуиции (*mens*), причем все эти силы в указанном нами порядке представляют градацию различных ступеней совершенства познавательной способности человека.

Важна, конечно, не эта формальная классификация познавательных сил души, — важны те объяснения и противоположения, которыми Бруно истолковывает действительные отправления соотношения этих сил. Уже предшественник Бруно, Николай Кузанский, в своем сочинении «Об ученом невежестве» (*de docta ignorantia*), первый из новых философов, усомнился в возможности научным путем разъяснить природу тех начал, которыми религия старается объяс-

¹ При изложении теории познания Бруно мы пользовались главным образом упомянутыми в свое время статьями Бараха, а также изложениями Штекля и автора статьи о Бруно в филос. слов. Ноака.

² См. об этом в нашей «Психологии чувствований». — С. 69.

нить сущность и смысл бытия, и старался доказать (в другом сочинении «De conjecturis»), что большая часть наших знаний состоит из догадок и предположений, почему, согласно мистикам новоплатоновской школы, допускал, что познание Божества возможно только путем непосредственной интуиции, которую он выражает иногда в мистических идеях «созерцания без понимания», «непостижимого понимания» (*visio sine comprehensione*, *comprehensio incomprehensibilis*) и т. д. Дж. Бруно, вообще мало склонный к мистицизму и старающийся, насколько возможно, естественно объяснить все тайны природы¹, старается разумно истолковать и сущность различных познавательных отправлений человека. Он первый высказывает мысль, которая после легла в основу Декартовской философии, что философ сначала вправе во всем усомниться. Основание для такого сомнения он видит, между прочим, в том перевороте, какой произвело в воззрениях людей на мир учение Коперника. Люди считали себя в центре вселенной, и вдруг оказывается, что они совершенно вне этого центра, на маленьком небесном шарике, который подобно другим вертится вокруг солнца, причем солнце оказывается, опять-таки, отнюдь не центром вселенной, ибо таких солнц, с многочисленными спутниками, бесконечное число. Выходя из этого несомненного факта, он находит в нем, с замечательным глубокомыслием, опору для противоположения в совершенно новом значении, чем прежде, двух источников знания — ощущений и еще какого-то особого, высшего.

В древности уже Платон, а за ним и другие философы различали чувственное познание от интеллектуального; но для Платона и других идеалистов древности чувственное познание было мнимым, безусловно ошибочным, фиктивным. Аристотель старался снова связать чувственное познание с интеллектуальным, признав их одинаково важными элементами познания. Но потребность раздвоения зна-

¹ В сочинении «О причине» Теофил, осуждая стремление вполне понять непознаваемую причину бытия, тем не менее, говорит, что высшей похвалы заслуживают те, которые стараются *всеми возможными средствами* познать высший принцип и причину, чтобы обнять все ее величие (см. упом. перевод Лассона. — С. 49).

ния оставалась во всей силе, и у позднейших греческих философов мы уже находим мистическое учение о непосредственном общении с Богом в состоянии экстаза, причем они относятся опять отрицательно к чувственному познанию.

Дж. Бруно в сочинении «De umbris idearum» тоже настаивает на двойственности познания, но уже не отрицает значения за чувственным познанием, а только признает его в буквальном смысле односторонним, т. е. открывающим только одну сторону бытия, и потому недостаточным. По его мнению, чувственно мы познаем только *тень* истинного бытия, а не самое бытие; но это не значит, что мы ничего не познаем, ибо, видя тень предмета, мы можем отчасти заключать и о его собственной природе: для этого нужно только переработать в своем сознании данные чувственного опыта путем той способности мысли, которую он называет разумением (*ratio*). Таким именно способом прежняя «геоцентрическая» точка зрения, признавшая землю центром, и переработана в системе Коперника в «космоцентрическую», т. е. признающую центром, а равно и окружностью бытия всю вселенную вообще. Но такое изменение точки зрения в оценке отношения вещей в мире ведет нас еще далее, к некоторым отрицательным посылкам. Дело в том, что, отвергнув геоцентрическую точку зрения, мы должны признать относительность всех наших понятий, возникших под влиянием именно этой точки зрения. Если мы только перейдем от понятия земли как центра мира к неизбежной, с точки зрения теории Коперника, идее о бесконечности миров, о наполнении ими абсолютно всей вселенной, то все такие понятия, как понятия большого и малого, верха и низа, части и целого, различных моментов времени, различных точек пространства, понятия движения материи, духа и т. д., — все это окажутся понятия относительные, так сказать, *земные, человеческие* и к истинному бытию самой вселенной совершенно неприменимые. Отрицая их смысл по отношению к бытию вселенной как целого, мы придем к определению этого бытия путем известных отрицательных понятий, т. е. понятий, отрицающих за вселенной контрасты, связанные с нашим чувственным, земным познанием. А отсюда уже мы выведем предположительно идею *еди-*

ного бытия вселенной как совмещающего в себе все контрасты видимого мира (*coincidentia oppositorum*), как обладающего иными признаками, чем какие мы узнаем из своего ограниченного чувственного опыта. Всю эту отрицательную работу и производит рассудок (*intellectus*), который Бруно считал особою силою души, а мы не можем не признать особою функциею мысли, углубляющейся в анализ своего чувственного содержания и затем синтезирующей по особому методу продукты этого анализа. Теперь обыкновенно называют эту работу мысли творческою – творческим синтезом; прежде ее называли деятельностью воображения, и сам Бруно, как можно судить из других его утверждений, отождествляет отчасти функции рассудка и воображения, ибо говорит, что истинное понимание есть «созерцание построений воображения». К теории этого отправления нашей мысли и относятся все правила Луллиева искусства, которым Бруно придавал такое громадное значение.

Итак, мы доходим до известных предположений о сущности истинного бытия путем сначала положительной, или прямой, а затем, так сказать, дополнительной, или косвенной, переработки продуктов своего чувственного опыта. Это и есть восхождение от тени бытия к заключениям о самом бытии. Но все это дает ли нам настоящее знание о том, что такое бытие на самом деле? Конечно, нет. Следовательно: или нам в конце концов все-таки недоступно проникновение в его смысл, или оно доступно нам другим путем.

Дж. Бруно, несмотря на свои антимистические тенденции и желание все разумно объяснить, не может не принять во внимание мистической доктрины об интуиции, или непосредственном общении с основным источником бытия; но он эту доктрину перерабатывает на основании своих особых пантеистических посылок. Дело в том, что если мы только предположим единство бытия во вселенной, а следовательно, и полное отражение его в нас самих, то, конечно, весьма вероятно делается гипотеза, что в нашем внутреннем (субъективном) самосознании мы непосредственно становимся лицом к лицу с загадкою бытия, — что в этом самосознании мы находим истинные признаки единого бытия, мировой причины.

Эту гипотезу Бруно и принимает, противопоставляя такое высшее познание вселенной «в самом себе, через свое самосознание (*mens*)» всякому другому, ограниченному способу постижения вещей. Противоположение это он выражает поэтически, сравнивая ограниченное познание вообще с познанием глаза, который видит только другие вещи, а познание бесконечного «в себе» — с познанием глаза, который видит и другие вещи, и себя — и в себе все остальное (*qui in se videt omnia*). Тот же контраст он выражает и другою поэтической метафорой о зеркале, которое только другие вещи отражает, и о другом, которое и себя познает, будучи вместе и субъектом, и объектом, — и зеркалом, и светом. Для нас, впрочем, эти поэтические метафоры не важны, ибо в современных понятиях сознания и самосознания мы имеем выражение того же контраста двух форм познавания. Гораздо существеннее та мысль, насколько нам известно, впервые высказанная Бруно, а затем столь гениально развитая Декартом и в особенности Кантом, что в своем самосознании мы находим отражение сущности всех вещей, ибо оно есть ничто иное, как сознание нашей собственной сущности, а наша собственная сущность в основах тождественна сущности всего остального бытия.

В способе проведения этой теории Бруно однако стоит даже отчасти выше Декарта и является прямым предшественником Канта, ибо Декарт, подобно Платону и всем идеалистам, желая объединить знание в одном принципе, относился с пренебрежением к чувственному познанию и искал в самосознании *единственного* и притом *вполне рационального, научного* критерия всякой истины. Бруно же, как и впоследствии Кант, признавал две истины, одинаково законные и дополняющие друг друга, и два критерия знания, внешний и внутренний, или, точнее говоря, объективный и субъективный, одинаково обязательные для человека.

Что он именно признавал источником познания бытия самосознание «субъективное», «нравственное», видно из того, что в своем диалоге об эросе он дает новое толкование своей способности интуиции (*mens*), выражающей идею самосознания, отождествляя ее с высшим эросом, субъективным порывом к добру, красоте, к божест-

венному. «Через алмазную среду идей красоты, добра, высшей внутренней правды» должны проходить, по его мнению, наши чувственные идеи о вещах для того, чтобы мы могли открыть в этих последних истинную их сущность — Бога. Божественное мы понимаем, только любя; поэтому на высшей ступени познания ум проникается волею и чувством, т. е. субъективными влечениями, которые выражаются в понятии любви. В высшем порыве этого чувства любви, который во всей полноте доступен только гениальным, исключительным натурам, человек, по мнению Бруно, отчасти постигает сущность божественного бытия, которое в нем самом отражается.

Конечно, всех этих тезисов Бруно не мог оправдать строго психологически, научно, как это возможно, полагаем мы, в настоящее время; но тем не менее ему принадлежит заслуга перехода от совершенно мистического понятия о непосредственном общении человеческого духа с трансцендентным, вне мира существующим Богом, к психологически-натуралистической идее познания вечного мирового бытия через субъективное наше самосознание, которое составляет только индивидуальную, частную форму этого бытия.

Вследствие такого, более реального, объяснения Бруно дает и более реальные определения *философии* и ее задач. Конечно, он еще отождествляет, согласно духу времени, философию и метафизику, — и в его эпоху в этом не было еще ничего предосудительного, ибо метафизики в позднейшем смысле, той метафизики, которая навсегда была осуждена Кантом, т. е. философии, претендующей быть «наукою» и считающей себя отделом науки, еще в то время не существовало. Сама наука в своем особом составе, задачах и методах вполне образовалась и обособилась лишь после Бруно, под влиянием Бэкона, Локка, Юма и Канта. А то ложное, извращенное познание, которое стало обозначаться в наше время термином «метафизики», во времена Бруно выражалось в понятии схоластики, которую Бруно так искренне ненавидел. Идею науки Бруно выражает еще неопределенным и туманным термином «физики», взятым у древних, — и этой-то физике он и противопоставляет метафизику, или философию, как совер-

шенно особый род познания, определяя ее как познание Бога в природе через внутреннее сознание имманентности его в нашем субъекте. В метафизике, по его мнению, ищет себе раскрытия «то понятие, какое имеет в нас божественное о самом себе». Метод этой метафизики есть абстракция, но не в обычном, современном значении слова, как простое отвлечение данных чувственного опыта, и не в том смысле, какой придавали ему схоластические философы, которые, по мнению Бруно, не понятия составляли на основании свойств природы, а, наоборот, природу изменяли согласно понятиям. Не в первом и не во втором значении понимает Бруно свой метод абстракции: его абстракция есть процесс творческого построения на основании внутренних, конкретных интуиций, вроде тех, какие, по его мнению, лежат в основе построений математики. И в этом стремления пересоздать метод философии на тех началах, какие лежат в основе математического метода, Бруно является опять предшественником многих новейших философов, в особенности Декарта, Спинозы и Лейбница.

Недаром многие историки признают, что в доктрине Бруно содержатся семена всех новейших философских построений. Учения Бэкона, Локка, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля и многих других лежат как бы недифференцированными еще — а в известном смысле однако уже дифференцированными и снова интегрированными или объединенными — в гениальном мировоззрении Бруно.

Замечательно еще то, что он является предшественником и тех воззрений на философию, которые нам лично приходилось проводить не раз, независимо от знакомства с соответствующими взглядами Бруно, а именно воззрений о родстве философского творчества с художественным, которое, впрочем, поражает ныне уже не нас одних¹. Дело в том, что Бруно сравнивает в одном сочинении, о Луллиевом искусстве, философов с художниками и говорит, что для тех и других живость фантазии и связанное с нею вдохновение — необходимые

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

условия деятельности. «Поэтому, — говорит он, — философы в известном смысле — художники, поэты — живописцы и философы, живописцы — философы и поэты; истинные поэты, живописцы и философы любят друг друга и взаимно восхищаются друг другом; тот не философ, кто не поэт и не художник»¹. И эти взгляды Бруно практически выражаются в том уже упомянутом мною факте, что он сначала искал в философии вдохновения для поэтического творчества, а затем, наоборот, стал рассматривать поэтическое творчество только как орудие для выражения своих философских построений. Мы тоже не раз настаивали на том, что процесс творчества у поэтов и философов в основе тот же: различны только элементы и непосредственные задачи того и другого, и так как элементы художественного творчества суть конкретные образы, а элементы творчества философского — отвлеченные идеи, то этим объясняется и возможность синтеза художественного и философского творчества в одно высшее художественно-философское, стремящееся продукты отвлеченного творчества выразить в художественном сочетании образов конкретных. Такой синтез еще никем вполне не осуществлен. Он составляет задачу будущего; но попытки древних философов, Эмпедокла, Платона, Лукреция и других, облечь свои мировоззрения в форму поэтических произведений, — попытки, повторенные в различных направлениях и Дж. Бруно, — намечают отчасти возможный путь для такого синтеза. В наше время искусство провозглашает своим принципом или голый реализм, или общественную тенденцию. Но тот и другой взгляд суть извращение истины. Справедливо говорит Тургенев в своих письмах, что «правда есть воздух, без которого искусству жить нельзя, но искусство — растение, иногда даже довольно причудливое, которое зреет и развивается в этом воздухе», — и что без «вымысла, выдумки» нет искусства. А где основа этого вымысла, выдумки, как не в идее, в идейном, философском творчестве? Нужно только, чтобы идея, составляющая завязку вымысла, была тоже правдой, а не узкой тенденцией, чтобы она была проникновением в истинный смысл и отноше-

¹ См. у Ноака.

ния вещей, не тенденциозным подкладыванием им ложного, фантастического смысла. Без идеи искусство превращается в фотографию, а ложная, искусственная идея превращает его произведения в уродливые гримасы, — в те изображения, какие даются вогнутыми и выпуклыми зеркалами. Только истинные идеи о внутреннем смысле изображаемых вещей, только правдивое философское его проникновение, какое и отражается именно в величайших произведениях художественного творчества, дает нам в результате не фотографию и не гримасу, а настоящее высшее искусство¹. Фотография и гримаса, или карикатура, в жизни могут быть тоже необходимы, но они составляют низший род искусства.

Просим у читателей извинения за это небольшое отступление. Мы хотели только ярче осветить всю глубину мысли Бруно о родстве философии с искусством.

Того, что сказано было до сих пор, достаточно, чтобы видеть, что Бруно в своей теории познания действительно значительно опередил свой век и выразил — где совершенно ясно, а где только намеками — не только те идеи, которые легли в основу теорий познания Бэкона (образование научных понятий согласно природе), Декарта и Спинозы (значение математического метода познания в философии и критерий самосознания), Канта (двойственность познания путем теоретического и практического разума) и других новейших философов, — идеи, которые у него не механически, а совершенно органически связаны друг с другом; но даже высказал уже отчасти и те взгляды, которые созревают в нашу эпоху и должны, кажется нам, привести именно к окончательному объединению и примирению всех упомянутых разнообразных теорий.

Хотя все эти идеи, разбросанные у него в различных сочинениях, методически и научно не обоснованы и не разработаны, переплетены часто с очень произвольными поэтическими метафорами и ана-

¹ Любопытно, между прочим, что величайший из художников, Шекспир, в величайшем своем произведении «Гамлет» пользовался философскими идеями Бруно, которыми и наполнил монологи Гамлета. См. статью А. Н. Веселовского. — С. 636.

логиями, тем не менее, уже одна возможность их совмещения в голове Бруно доказывает, какая гениальная и широкая мысль жила в этой голове.

Глубина мысли Бруно, впрочем, еще рельефнее обнаружится в изложении его мировой, космологической теории, к которой мы теперь и перейдем.

Мы уже сказали выше, что от геоцентрической точки зрения на мир Бруно, под влиянием Коперника, перешел к точке зрения космоцентрической. Но эта космоцентрическая точка зрения есть в то же время и *теоцентрическая*, т.е. признающая истинным центром вселенной *Бога*¹.

Дело в том, что отрицание взгляда на землю как на центр вселенной, естественно, привело Бруно к отрицанию вообще всякого *материального* центра у бесконечной вселенной. Понятия материального центра и окружности суть опять наши «земные» понятия. Если вселенная есть *все* и притом *бесконечное* все, а мыслить ее конечною невозможно, ибо конечное ограничено, ограниченное ограничится чем-нибудь другим, а этого «другого» для вселенной, которая есть «все», быть не может, — если, говорим мы, вселенная *бесконечна*, то в ней и материального центра и окружности быть не может: всякая точка есть в ней центр и часть окружности, а следовательно, если у нее и есть центр, то только *духовный* — этот центр и есть Божество, — сознание, дух вселенной. Вот каким путем Бруно доходит до отождествления космо- и тео-центрической точек зрения². К идее Бога, сознания вселенной, мы приходим, как уже было указано, путем внутренней интуиции, путем самосознания, распространяющего основной признак нашего собственного бытия на всякое бытие вообще. Но если мы признаем, что есть сознание в мире вообще, т. е. Бог, то, конечно, это сознание, наполняющее бесконечное все, должно быть тоже бесконечно. А так как двух бесконечных быть не может, то Бог и вселенная одно и то же — две стороны одного бытия. В этом «абсолюте» нет

¹ В изложении космологии Бруно мы пользовались упомянутыми статьями Бараха и Виндельбанда (в истории философии), а также сочинением Бруно «О причине, начале всего и едином» и комментариями к нему Лассона.

² Ср. упом. статью Бараха.

контрастов, в нем все объединено, в нем материя и форма, материя и дух — одно. Но, конечно, основное, деятельное, производительное начало в этом абсолюте, т. е. настоящая его сущность, есть сознание, Бог, мысль. Мир с его контрастами, всегда, впрочем, объединенными, и есть продукт раскрытия, *экспликации* Бога, как выражался еще Николай Кузанский. Этот процесс раскрытия, или, как мы бы сказали, дифференциации единого бытия, и есть процесс происхождения мира. Раз начавшись в бесконечно далеком прошлом, этот процесс раскрытия Божества происходит вечно, и потому происхождение небесных тел и других мировых форм бытия совершается постоянно. Образуются постоянно все новые и новые миры, новые и новые возрождения бытия, по мере уничтожения известных его форм; но уже по этому одному смерть не есть абсолютное уничтожение, — смерть есть только относительное понятие, переход из одной формы бытия в другую, — и эту неуничтожимость бытия Бруно признает одинаково и для материи, и для силы или духа, считая их одинаково вечными.

Разумеется, физически этот процесс развития бытия Бруно представляет себе, согласно современным ему научным понятиям, еще довольно наивно. Сначала определяются или дифференцируются контрасты тепла и холода, или огня и воды. Это дает начало происхождению двух видов небесных тел — солнц и планет (или земли, как он выражается нарицательно). Взаимные отношения этих двух порядков тел и их движения регулируются известным внутренним их тяготением друг к другу, которое Бруно представляет себе совершенно психологически в форме «взаимной потребности их друг в друге». Что у него смутно уже назревала идея всеобщего тяготения, видно из следующего: он допускает, что при равном отдалении какого-либо небесного тела, напр. кометы, от двух других оно должно было бы останавливаться, а при малейшем нарушении равновесия — двинуться в направлении к ближайшему. «Если эти мысли, — говорит Виндельбанд, — могут казаться ныне еще несовершенными или тривиальными, то не надо забывать, что в то время они представляли собою подвиг и беспримерно смелое заключение, и что они опрокидывали все, что люди думали прежде о космических отношениях»¹.

¹ Ср. упом. соч. I. — С. 70.

Теперь спрашивается, можно ли предположить, что в процессе раскрытия бытия, или Бога-вселенной, оно все исчерпывается и уже ничего от него не остается? Бруно справедливо признает такую гипотезу невероятной. Нарождение все новых и новых миров уже опровергает ее, ибо доказывает, что есть еще неисчерпанные запасы бытия, не перешедшего ни в какую феноменальную форму.

Но если бы и этого соображения было недостаточно, то другое — о самостоятельной жизни каждого целого, независимо от жизни его частей, — заставляет Бруно прийти по аналогии к воззрению на вселенную как на вечно живое и самостоятельно от своих частей «живущее» целое. И эту мысль он выражает в поэтической метафоре, признавая все небесные тела своего рода кровью и мясом вселенной. Между ними он предполагает, согласно Аристотелю, еще особый элемент, все наполняющий и проникающий, — эфир, который представляется ему настоящим духом, всеобщей душою, или, как бы мы могли выразиться, своего рода нервной системой вселенной¹.

Впрочем, такими же живыми целыми Бруно считает и отдельные планеты, и другие небесные тела: они не только места для развития живых существ, которыми населены, по мнению Бруно, все небесные тела, даже солнца (?): они в то же время и сами суть своего рода животные или организмы, божества (*animalia, numina, dii*). В частности, в организме земли вода, по мнению Бруно, есть своего рода кровь, всюду ее проникающая, а атмосфера — дыхание земли, почему именно она и составляет настоящую поверхность, своего рода оболочку или кожу земли как целого, а не вода, которая есть кровь, бьющаяся под этой оболочкой.

Как и где осуществляется сознание высшего целого, вселенной, Бруно отказывается понять ограниченным человеческим умом, который не может пойти далее признания факта этого сознания и не имеет других орудий для определения его сущности, кроме своего собственного самосознания, в которой божество *отчасти только* ему раскрывается².

¹ Ср. об этом понятии Бруно об эфире у Лассвица, в уп. ст. — С. 42, а также учение об эфире последователя Бруно, Себастиана Бассо, там же. — С. 49.

² О непознаваемости для нас Бога в его истинной природе Бруно говорит часто, между прочим, и в диалоге «О причине».

Но именно путем этого самосознания Бруно убеждается все-таки в бесконечной разумности, благодати и могуществе этого мирового сознания. Зло в мире не от него исходит: оно вообще *нереально*, — реально только добро, а зло есть отрицание, отсутствие добра, — взгляд, диаметрально противоположный Шопенгауэровскому, феноменальному, а вовсе не «ноуменальному», как он сам думал. Зло относительно — это есть низшее добро сравнительно с высшим, это есть, так сказать, остановка на пути развития низшей формы блага в высшую. На этой теории, как мы увидим после, Бруно основывает и всю свою этику.

Итак, признав Бога за абсолютный разум, любовь и могущество (с каковыми атрибутами Бога он сближает и понятия о трех лицах Божества по христианскому учению), он, конечно, не может отвергнуть и целесообразности мира и божественного творчества. Различая, по Аристотелю, материальную, формальную, деятельную и конечную причины мира, — признавая первую и вторую вселенную и всеобщую душу (Бог имманентный), третьей — Бога как живую, производящую силу мира, он считает четвертой, т. е. «конечную причину», или, что одно и то же, *целью* мира — совершенство, которое мир и стремится собою осуществить.

Самый акт осуществления этой цели Богом представляется ему одновременно и свободным, и необходимым, ибо контраст свободы и необходимости есть опять феноменальный контраст, который в Боге совершенно ступшевывается. Законы жизни вселенной, которые Бруно признает однообразными и ненарушаемыми, и суть «необходимое выражение свободной воли» творца мира, т. е. мирового сознания. В числе этих законов мира он признает и нашу свободу как отражение божественной сущности, считая ее точно так же синтезом свободы и необходимости, — взгляд, который находит себе более точное выражение в современных научных теориях о воле, стремящихся установить свободу человека, на почве теорий необходимого действия мотивов¹.

¹ Если признать, как это сделали и мы в своей статье «О свободе воли», что свобода есть только внутренняя необходимость в отличие от внешней, то с точки зрения этой теории и абсолютная свобода Бога-вселенной, т. е. подчинение его одной *внутренней* необходимости, понятна.

Такова в главных чертах *космологическая* теория Бруно, как она выразилась в первом фазисе развития его доктрины, в его итальянских диалогах, написанных в Лондоне, и в метафизических сочинениях, написанных до выезда из Виттенберга.

Прежде чем перейти ко второму фазису ее, приведенному Бруно к его монадологии, скажем о его психологических и этических воззрениях, связанных с изложенным космологическим учением.

С *психологией* Бруно мы отчасти познакомились из его теории познания и уже тогда убедились, что она была чисто метафизической. Бруно, правда, говорит с большим остроумием и проницательностью о многих психических явлениях: об ощущениях, инстинктах и вообще влечениях, о памяти и фантазии и т. д. Но отдельные остроумные замечания и верные наблюдения его отчасти теряют цену, если мы примем во внимание упомянутый факт, что он всецело еще стоит на почве учения о силах души и ничего точного, конечно, не знает о нервной системе и ее отправлениях. Известно, что даже представления Бэкона, Декарта и Спинозы в этой области были крайне сбивчивы и туманны. Гоббес и Локк — первые во 2-й половине XVII в. поставили психологию как науку на надлежащую эмпирическую почву, но и то они не были в состоянии помешать развитию «рациональной» психологии как отвлеченного учения о силах души в XVIII и даже отчасти в XIX вв. Впрочем, если мы подумаем, как мало мы и до сих пор знаем о сущности сознания и его судьбе, то наивные представления Бруно не покажутся нам столь нелепыми. Бруно признавал, конечно, первоначальное единство тела и духа, как и всего вообще бытия, но вместе с этим считал их и столь различными друг от друга «сторонами» этого бытия, что рассматривал тело, согласно господствующему взгляду эпохи, как «темницу души» и жизнь в теле считал своего рода сном, от которого мы пробуждаемся смертью. Во всяком случае он совершенно последовательно, согласно принципу неразрушимости бытия, признавал неразрушимость столько же вещества нашего, сколько духа; но так как дух как высшее обнаружение силы должен быть в состоянии, по его же теории, обратно переходить в другие формы силы, то он опять совершенно последовательно признает бессмертие личного духа как такового отнюдь не необходимым следствием из своей доктрины. Напротив того, он допускает, по-видимому,

три формы существования души после смерти тела, а именно: во 1) полное уничтожение ее как *личного* духа, т. е. переход в бессознательные формы силы; во 2) переселение в другие живые существа по закону, так сказать, притяжения подобного подобным, и в 3) личное бессмертие — для таких душ, которые победили окончательно плоть и уже при жизни обоготворились, достигли совершенства и «вполне индивидуализировались». Вся эта доктрина похожа весьма на учение стоиков, которые тоже признавали личное бессмертие привилегий лучших людей, а не всех. Может быть, также в этом учении о тройкой судьбе души отразилось католическое учение об аде, чистилище (переселение душ) и рае.

По теории Бруно выходит, что есть два *крайние* и один *средний* исход в развитии отношений тела и духа: или тело победит дух, и тогда дух, сознание, будучи слишком слабым, должно, так сказать, потухнуть или быть ассимилировано веществом; или дух победит тело, и тогда, наоборот, сознание способно одухотворить самое тело, или, наконец, исход борьбы окажется неопределенным, и тогда дух принужден индивидуализироваться в другом теле — в теле какого-либо животного. Может быть, на эту теорию повлияла еще и аналогия борьбы огня и воды, ибо Бруно иногда сравнивает дух с огнем и светом, а тело — с водою. Конечно, степень справедливости этой теории Бруно и теперь еще неопределима с философской точки зрения: недаром есть и теперь даже ученые, серьезно относящиеся к вызыванию духов. Несомненно лишь одно, что то мнение, которое прежде господствовало, а именно, что Бруно отвергал личное бессмертие, несправедливо, как это доказано новейшими историками философии. В своих сонетах он выражает не раз твердую уверенность в предстоящем ему лично бессмертии и соединении с Богом¹. Таким образом, если рассматривать психологию Бруно как научную доктрину, то, конечно, она представится крайне слабою; но если смотреть на нее как на «философское учение о духе» и как на дополнение его философской же космологии, то она окажется несколько не хуже, а скорее даже лучше, логичнее других таких же «философских» доктрин.

¹ См. особ. сонет его под заглавием «Ободрение самого себя», напечатанный перед сочинением его «О бесконечном».

Этика Бруно, как мы уже заметили, основана на отрицании «реальности» зла. Такой взгляд на зло, конечно, заставляет его смотреть и на порок, и на добродетели как на *относительные* понятия. Порок есть только отсутствие той или другой добродетели, того или другого совершенства. Все качества и влечения человека законны и естественны; но перевес одних над другими, одностороннее развитие одних в ущерб другим — вот источник нравственного зла. Этим путем он приближается к аристотелевской этической доктрине, по которой всякий порок есть крайность, а добродетель заключается в соблюдении середины между двумя крайностями. Но на этом воззрении Бруно не останавливается; он спрашивает далее: где причина уклонения в крайность, и приходит к выводу, что она лежит в ошибочном мнении о вещах, в *заблуждении*. В этом учении Бруно, с одной стороны, воспроизводит мысль Сократа, что добродетель есть знание, с другой — prepares учение Декарта, думавшего, что проступки наши связаны с заблуждениями и вменяемы лишь настолько, насколько вменяемы сами заблуждения, причем Декарт признавал последние вменяемыми, ибо считал свободною именно нашу мысль, могущую произвольно избегать заблуждений, предупреждать их¹. Однако и в основоположениях своей этики Бруно является предшественником не только Декарта, но и Спинозы. Признавая нормальность всех качеств и влечений человека, он все-таки допускает различные ступени их соответствия абсолютному благу. Это опять логически вытекает из его доктрины: все реальное есть добро, но в различной степени. Поэтому нет противоречия признать в качествах человека *две главные ступени совершенства*, выражающиеся и в двух основных формах любви: чувственной, которою мы любим себя, и духовной, которою мы любим абсолютное добро — Бога. Эти две любви вступают в борьбу друг с другом. Первая сравнительно со второю, конечно, ниже, а потому победа второй и есть реализация высшего блага, т. е. настоящая добро-

¹ Ср. изложение нравственной доктрины Декарта у Виндельбанда.

детель. Победа же первой есть порок, относительное зло, недостаток реализации истинного блага. В этом-то учении о двух ступенях любви — любви к себе как телу и любви к Богу «в себе и во всем мире» — Бруно и является предшественником Спинозы, противопоставившего любовь-эффект другой, высшей, любви к Богу «в себе и в природе».

В связи с изложенной теорией высшие добродетели для Бруно суть мудрость, т. е. стремление к истине, божественному, и справедливость как подчинение себя закону, т. е. как ограничение своей чувственности, а из них уже вытекают все остальные добродетели, о которых говорили древние философы, а именно мужество, благоволение к другим и т. д. В другом месте, впрочем, Бруно свою мудрость совершенно логически отождествляет с высшей любовью, которая есть стремление к божеству, к совершенному, к высшему благу и истине.

Как ни элементарны методы, которыми пользуется Бруно при проведении изложенной только что теории морали, но нельзя не признать, что и она по замыслу своему так же глубока, как и все остальные его учения. Надо только судить ее, как и психологию, не с научной точки зрения, а с точки зрения «философской».

Теперь рассмотрим еще последнюю интересную часть доктрины Бруно, а именно его монадологию, и затем сделаем общую оценку всему мировоззрению Бруно¹.

VII.

Учение Бруно о монадах, изложенное в тех сочинениях, которые были напечатаны им во Франкфурте, не включает в себе никаких таких существенно новых взглядов, которые были бы в состоянии в чем-либо изменить общий смысл его философского мировоззрения. Оно составляет только дальнейшее, так сказать, *формальное* развитие

¹ При изложении монадологии Бруно мы пользовались как пособием главным образом упомянутой выше статьею Лассвица в «Vierteljahr. f. Wissenschaftl. Philos. (1884)».

его пантеистической системы, т. е. представляет собою только новый способ обоснования и выражения ее. По-видимому, монадология Бруно направлена к тому, чтобы утвердить его мировоззрение, которое он ранее выражал только в *поэтической* и очень *общей* форме, на более прочных и *точных* основах, дать ему более систематическую и *методологическую* подкладку, оправдать его законность с *научной* точки зрения, с помощью «научной» гипотезы. Верность этого предположения доказывается уже тем приемом, который употребляет Бруно, чтобы подойти к своему понятию «монады». Выходя из положения Николая Кузанского, что мышление есть *измерение*, он думает, что при анализе всего существующего во вселенной должны быть *единицы меры*. Такою единицею меры в математике является числовая единица, в геометрии — точка, в физике — атом, а в метафизике, стремящейся объединить в одном понятии идеи единицы, точки, атома, — «монада». Сам термин монады взят им непосредственно у Николая Кузанского, а посредственно обоими у пифагорейцев, которые признавали число вообще началом и принципом всего существующего, а потому и считали монаду (т. е. числовую единицу) элементом всего. Но Бруно переработал одностороннее, чисто количественное понятие пифагорейцев о монаде в идею более широкую — в идею *живого, одаренного всеми качествами бытия, элемента*.

Признавая единство и тождественность всего существующего, Бруно мыслит свою монаду как заключающую в себе, в зародыше, все свойства бытия, встречающиеся во вселенной. Притом монада эта — понятие совершенно относительное. Приходя к тому выводу, что всякий предмет, всякая реальная вещь в мире, в конце концов, разложима на какие-либо последние элементы, если не *de facto*, — ибо фактически за чувственными неделимыми мы можем представить себе другие меньшие неделимые, чувственно нам недоступные, — то по крайней мере в идее, Бруно считает вследствие этого неделимым, монадой вообще всякий такой элемент, который в данном составе целого представляет последний мыслимый, с точки зрения его специального состава, *предел делимости*. Его положение можно иллюстрировать примером из современной науки. В организме, с точки зрения его ор-

ганического состава, последний предел делимости есть элементарная органическая клетка; конечно, органическая клетка сама по себе снова делима на «неорганические» атомы, но для организма такое деление есть уже переход, так сказать, в другую, чуждую ему, сферу явлений: организм как организм разложим только на наиболее элементарные организмы. С этой точки зрения, конечно, является возможность бесконечных градаций делимости на основании разнообразных принципов, и, с этой же точки зрения, каждое целое, хотя бы и разложимое на части, является в свою очередь последним элементом — монадой — в делении или в анализе высшего порядка. Напр., душа в теле есть особая монада. На земле как целом последние элементы, или монады, суть индивидуальные существа, индивидуально-самостоятельные организмы; в солнечной системе такими элементами являются отдельные небесные тела, в целой вселенной таковыми оказываются солнечные системы, или «синоды небесных тел», как выражается Бруно. Наконец, если брать вселенную как все, рядом с которыми ничего другого уже нет, то она, с этой точки зрения «бытия вообще», является сама монадой, или неделимым, почему Бруно и называет Бога-вселенную «монадой из монад». Но, признавая совершенную относительность идеи монады, или неделимого, признавая чисто *познавательную*, т. е. лишь *психологическую* цену или реальность за этим элементом как основой анализа состава тех или других предметов¹, Бруно, естественно, требует веры нашей в *предельность* делимости, в существование для познания нашего таких «наименьших элементов», таких наименьших монад (*minima*), за которыми всякая делимость прекращается. Подобно тому, как предел монады в одну сторону лежит в идее вселенной как высшей и наибольшей из монад, так точно, в другую сторону, наше сознание должно постулировать такой же предел в идее «наименьшей» из возможных монад. Предположение бесконечного числа таких наименьших монад для Бруно неизбежно уже потому, что, выходя из идеи телесности и пространственности всех живых монад, составляющих вселенную, он не

¹ См. о таком значении понятия монады у Бруно, уп. ст. Лассвица ст. 33.

может мыслить последние элементы вещей бестелесными и беспространственными. Какой-нибудь объем, хотя бы и бесконечно малый, какую-нибудь телесность, хотя бы и чрезвычайно ничтожную, элементы вещей должны иметь, чтобы быть в состоянии дать при комбинации своей *заметную величину* реально существующим предметам. Таким образом Бруно, опровергая Аристотеля, старается восстановить доктрину Демокрита и эпикурейцев об атомах как последних делимых материи. Он только расширяет эту идею атома как последнего делимого в идею «живой» единицы бытия и устанавливает полную относительность этой идеи.

Но уже из теории *единства* всего бытия и из предположения полного отражения в составе каждой «наименьшей» монады состава всей вселенной Бруно естественно переходит далее к утверждению конечного тождества и эквивалентности своей монады как *минимума* и своей монады как *максимума*. Его наименьшая монада есть такое же истинное бытие, как и наибольшая, т. е. вселенная, — она в такой же степени *сущность* всех вещей, как и эта последняя, — в ней, следовательно, точно те же признаки неизменности, неразрушимости, вечности, единства, отсутствия всяких противоположностей и противоречий, как и в монаде-вселенной. Другими словами, в понятии монады Бруно сливает все признаки бытия и ступшевывает все различия, какие в нем в состоянии дифференцироваться. Монада как отвлеченная идея, объединяющая в себе и бесконечно великое «все» и бесконечно малое, конечный предел «ничего», — есть одновременно и наибольшее, и наименьшее, — и материальное, и духовное, — все производящее, все обуславливающее, все объясняющее собою начало.

Таково метафизическое, или *философское*, значение идеи монады у Бруно. Развивая это значение ее в различных сферах познания, он приходит естественно к выводам самым неожиданным и оригинальным, которые могут поразить сначала своею странностью и даже парадоксальностью, но в которых, при более глубоком размышлении, заключается известная доля истины, еще мало кем сознаваемой.

Дело в том, что, последовательно выходя из идеи телесности и бесконечно малого пространственного объема своей монады, Бруно приходит к остроумной критике некоторых математических идей и к постулированию *атомистической математики*. Понятие «бестелесной» точки как конечного элемента геометрических построений представляется Бруно противоречивым. Математика говорит, что линия есть совокупность точек, или продукт движения точек, но и то и другое воззрения нелепы, если только признать точку бестелесною, ибо бестелесная точка, взятая в каком угодно количестве, всегда останется бестелесной же точкой. Миллион бестелесных точек есть все-таки только точка, и точно так же движение бестелесной точки есть тоже нелепость, ибо двигаться может только тело, нечто материальное: движение есть материальный акт, изменение положения материально существующего элемента бытия. Другими словами, от понятия точки нет никакого перехода к понятию линии и точно так же, конечно, от понятия линии — к понятию плоскости, от понятия плоскости к понятию тела. Тело может быть составлено, как и все пространственное, а следовательно, и линия, и плоскость, только из телесных точек, имеющих известный пространственный объем. Выходя из таких посылок, Бруно признает точку пространственною, т.е. бесконечно малым кругом, ибо в круге мы имеем идею сокращенной и обрубленной со всех сторон до минимума всякой другой фигуры, и разбирает с этой точки зрения состав всех геометрических фигур¹, приходя, между прочим, к следующим выводам: 1) что безусловно совершенных линий и фигур в природе нет, во 2) что в действительности нет и безусловно равных фигур и половин равных фигур, напр., что нельзя разделить *de facto* на совершенно равные части ни линию, ни круг, ни четырехугольник, ибо математические атомы, точки, так же неделимы, как и другие атомы, и всегда по линии (или в месте деления) должны целиком отойти направо или налево, отчего и получится с которой-нибудь стороны большая половина.

Все эти и подобные рассуждения Бруно, если брать их *положительное* значение, конечно, имеют мало значения, но если брать их *отрицательную* цену, то она громадна. Дело в том, что Бруно всеми

¹ См. статью Лассвица. — С. 24 и след.

этими соображениями приводит нас неизбежно к мысли о совершенной *идеальности* и чисто *психологическом* значении всех математических понятий и положений, — вывод, правильность которого окончательно была демонстрирована Кантом. Реальность пространства вне телесности Бруно косвенно отрицает, и поневоле остается одно — признать идею пространства чисто психологической идеей. Кант сделал, по нашему мнению, только ту ошибку, что истолковал эту идеальность математических понятий как продукт их «априорности», сверхопытности. Бруно впал в обратную крайность: признавая совершенную «апостериорность», опытное происхождение математических идей, он хотел превратить математику в физическую науку, в особую науку о телах, не сознавая того, что мысль, по самой организации своей как аналитическая сила, способна отбрасывать в опытных восприятиях какие угодно признаки и, изолируя другие, комбинировать представления о них как угодно, создавая на почве известных, хотя бы искусственных, идеальных, допущений вполне гармонирующую с ними и друг с другом систему идеальных же выводов.

Если бы Бруно имел верные психологические представления о мыслительной деятельности, он развил бы свою теорию, по всей вероятности, до конца, признав идеальность математики и не жертвуя для этого нисколько предположением апостериорности, т. е. опытного происхождения ее отвлечений (как это и делают современные психологи, напр. Льюис: см. Вопросы о жизни и духе). Но он не был в состоянии психологически оправдать идеальности математических понятий и хотел только удержать положение об апостериорном их происхождении, — как два века позже Кант, наоборот, пожертвовал идеею апостериорности математики для оправдания ее идеальности. Все эти односторонности вытекали из несовершенства психологических методов. Во всяком случае, Бруно принадлежит не только заслуга своеобразного проведения идеи опытного происхождения математических понятий, но и заслуга признания относительности и чисто психологического значения за всеми научными идеями об элементарных количественных единицах, на которые наука расчленяет все

более сложные проявления бытия. Всякая такая единица есть не абсолютно-объективная реальность, ибо объективно идеи бесконечно большого и бесконечно малого сливаются друг с другом, — а лишь относительная психологическая реальность, условная «единица меры», и вне умственного процесса «измерения» она не имеет значения. Бесконечно большая и бесконечно малая единица суть для нас, как сказал бы Кант, только постулаты ума, ибо объективно, вне нас, бесконечно большое равно бесконечно малому, и все подобные контрасты сливаются в понятии абсолютно истинного бытия.

Теперь посмотрим, какую цену имеет Бруновское учение о «физической» монаде, или *атоме*. Признавая Бруно восстановителем атомистической доктрины в физике нового времени, Лассвиц в то же время доказывает, что Бруно при этом вовсе еще не имел той идеи об атоме, какую выработала новейшая физика, и совершенно не заботился о приложении своего учения об атомах к специальному, физическому и химическому, анализу. «Обдумав и подготовив все те понятия, которыми пользуется новейшее естествознание для установления своей физической теории», не выключая и понятия эфира как среды для атомистических комбинаций частиц материи, одаренных силою, Бруно вместе с тем мыслил свои атомы не как мертвые, чисто механические элементы, какими считает их современная физика, а как живые и одушевленные единицы, т. е. скорее наподобие того, как мыслятся современной биологией элементарные органические клетки. Но во 1) он был не физиком, а философом, и на более узкую физическую точку зрения вовсе не имел необходимости становиться; во 2) еще вопрос, не является ли его понятие об атоме как о живой единице более правильным, чем понятие физики об атоме как чисто механическом элементе. Недаром же современное естествознание само поколебало идею такого реального, чисто механического элемента, предположив возможность превращения механических сил в жизненные силы, неорганической материи в органическую. Если только стать на эту точку зрения современных натуралистов, то придется, подобно Бруно, предположить зачатки жизни уже в атомах неорганической материи и признать, что понятие чисто механического атома в

химии и физике есть столь же идеальное, относительное и психологическое понятие, происшедшее путем отвлечения, как и понятие точки в математике, и что реально существуют только живые атомы, если они вообще существуют¹.

Стало быть, новейшее естествознание скорее заставляет нас возвратиться снова к Бруновской идее «живых» атомов, чем отвергнуть эту идею в пользу господствовавшего так долго в науке понятия о чисто механических единицах вещества. Нашему человеческому уму, несомненно, легче понять превращение жизни в механизм, живого в неживое, как это мы видим в рефlekсах нервной системы, чем обратное превращение неживого в живое, механизма в жизнь².

Затем, в чью бы пользу ни решила спор будущая наука, на чем бы она ни остановилась — на идее ли живого атома, или так сказать, мертвого, чисто механического, или даже на каком-либо ином неатомистическом понятии о веществе, несомненно одно, что учение Бруно о монадах является ближайшим источником для последующих атомистических теорий в физике, имеющих громадное значение во всей современной науке. Это признает отчасти и Лассвиц в упомянутой нами статье. По его исследованию оказывается, что все новейшие атомистические теории физиков находят свой корень в теориях двух ученых нового времени — парижского медика Себастиана Бассо и немецкого медика Зеннерта. Что учение Себастиана Бассо, бывшее когда-то весьма известным и популярным, находит свой корень в учении Дж. Бруно о монадах, доказывает сам Лассвиц: уже в 1586 г., во время вторичного пребывания Бруно в Париже, некто Геннекен (Hennequin) защищал в Сорбонне Бруновские тезисы о монадах против физической теории Аристотеля, а в 20-х годах XVII в. является в Париже, рядом с Бассо, еще множество других ученых, которые открыто высказываются в пользу атомистической теории (D'Espagnet,

¹ К такому понятию подходят и многие современные биологи, напр. Геккель (статья «Клеточные души» и т. д.).

² В своих статьях «Matière brute et matière organisée» (Revue philos. 1883 и 1884) известный бельгийский психолог Delboeuf тоже весьма остроумно доказывает, что из чисто механического атома нельзя вывести элементов живого вещества, но он разрешает затруднение тем, что признает материю двух видов: неживую и живую.

Et'de Claves, Berigard, Gassendi и др.). Несомненно находясь под влиянием Бруно, они в то же время повлияли на развитие последующих физических теорий об атомах. В частности, Себастиан Бассо воспроизводит в своих сочинениях даже главные пантеистические тезисы Бруно и его доктрину о Боге-вселенной как монад¹.

Что же касается до Зеннерта, то он появился в Виттенберге, где Бруно тоже защищал и затем напечатал главные тезисы своей атомистической теории, уже через пять лет после отъезда Бруно и здесь же напечатал впоследствии свои сочинения, в которых методически проводит атомистическую теорию в область физических наук. Поэтому, если, несмотря на эти факты, Лассвиц все-таки отрицает прямое (?) влияние Бруно на Зеннерта, то такой вывод для постороннего читателя представляется совершенно произвольным и нелогичным и находит себе объяснение разве только в патриотических чувствах немецкого критика, которому не хочется признать, чтобы в немецкой науке что-либо, прежде считавшееся самобытным, могло быть заимствовано со стороны. Джордано Бруно несомненно оставил глубокий след в Виттенбергском университете, как своими оригинальными взглядами, так и всею своею эксцентричною и интересною личностью. Поэтому трудно допустить, чтобы уже через пять лет после его отъезда о нем забыли и более не говорили, — чтобы сочинения его, изданные в Виттенберге, не читались и не обсуждались. Если же Зеннерт сам не ссылается на Бруно, то по той же причине, по какой на него не ссылаются и почти все другие мыслители XVIII столетия, черпавшие многие идеи из его сочинений. Эта причина лежала в трагическом и как бы позорном в глазах современников конце Бруно и в том, что все, что носило его имя, в первой половине XVII в. преследовалось церковью и отчасти даже общественным мнением. Недаром сами сочинения Бруно были запрещены и осуждены, а частью даже и сожжены католическим духовенством. О Бруно, по-видимому, боялись в первое время упоминать даже в частном разговоре и в переписке, и за весь этот период единственные документы, говорящие о трагической смерти Бруно, найденные до сих пор, — это письма Бренгера к Кепплеру и Кепплера к Бренгеру, писанные в 1608 г., недавно разысканные, да еще письмо одного немецкого ученого схоластического типа

¹ Ср. в статье Лассвица. — С. 46-50.

Шоппе (Scioppius) к своему другу Конраду Риттерсгаузену, напечатанное в 1621 г. и важное тем, что Шоппе был сам свидетелем сожжения Бруно в Риме и описывает это событие как очевидец¹.

После всего сказанного едва ли можно сомневаться в том, что Бруно не только мог оказать, но и в действительности оказал могущественное влияние на развитие современных атомистических теорий в области естествознания. Этим определяется значение его в истории науки нового времени, и умалять это значение тем соображением, что он сознательно не пытался приложить свою атомистическую теорию к физическому и химическому анализу, едва ли правильно. У каждого свои задачи и свое призвание. Бруно не знал, конечно, также, что после него будут жить на свете и прославятся в истории философии дальнейшим развитием его взглядов и различных сторон его мировоззрения Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Шеллинг, Шопенгауэр. И все-таки этим сила его влияния на этих мыслителей, хотя бы и косвенно (через посредство других), нисколько не умаляется.

Да, колоссальна эта фигура Бруно, искупившего смертью на костре все односторонности философских доктрин нового времени, выведенных из его недостаточно понятых отдельных посылок, — внушительна фигура этого страдальца за идею, купившего ценою жизни своей свободу всей последующей философской и научной мысли. Его мужественная смерть послужила если не прямым, то косвенным уроком для всех представителей современной ему религиозной ортодоксии, — указанием им на тот факт, что мысль человеческую и открытую ее истину не истребишь ни огнем, ни мечом, что можно сжечь и вообще уничтожить носителя истины — человека, но саму истину, раз высказанную и сформулированную, не истребишь ничем. Уничтожали сочинения Бруно — и все-таки они сохранились, сожгли его самого, а идеи его были вновь воспроизведены и развиты далее последующими философами. По совершении своего подвига католическое духовенство должно было почувствовать, что его победа была в сущности победою, похожею на поражение, — признаком его бессилия в

¹ См. упом. статью А. Н. Веселовского. — С. 647.

борьбе с наукою. Если оно владело истиной безусловной, то разве нужно было сжечь человека, чтобы доказать эту истину, — неужели истина не довольно велика и высока, чтобы сама себя поддерживать? Употребление такого нехристианского орудия в виде аргумента в пользу христианской истины было по меньшей мере противоречием. И если через 32 года после смерти Бруно инквизиция заставила-таки Галилея клятвенно отречься от Коперниковской системы, то Галилей сказал совершенную истину, произнося при выходе из суда знаменитую фразу «*errur si muove*» (и все-таки она, т. е. земля, движется). В его время уже было излишне отдавать вновь кому-либо свою жизнь для того, чтобы доказать эту истину: она уже приобрела достаточно последователей и не могла умереть. Бруно заплатил своею жизнью за ее распространение по свету, и скольких бы ученых ни заставляли вновь клятвенно утверждать ее ложность, — от этого дело уже не могло измениться. А когда эта идея была признана всем человечеством за истину, — она точно так же мало погубила то, что было действительно истинного в христианском учении, как в свою очередь и христианская истина не могла ее погубить. И теперь христианство своею истинною стороною — своим нравственным учением — поражает всех людей, действительно почитающих выше всего истину, и этою стороною своею оно будет жить вечно и все вновь и вновь возрождаться, вопреки мнению узких противников религиозного сознания. Истина на самом деле гораздо шире и глубже, чем какою считает ее большинство односторонних носителей культуры во все времена.

Если и сам Бруно был одно время противником христианского учения, то мы уже видели, что он восставал не столько против самого христианского учения¹, сколько против способов формулировки и истолкования догматов, какие были в обычае в католической церкви, а

¹ Вначале, правда, он отвергал учение о воплощении, но впоследствии, развив более полно свою доктрину о Боге как творце мира и душе мира, не отрицал даже возможности особого акта воплощения Бога в Иисуса Христа, ибо считал каждого человека в известном смысле воплощением Божества, могущим представлять собою различные степени. В этом смысле он и говорит о посланниках Божиих (Меркуриях) как носителях божественного сознания по преимуществу.

еще более против дурных нравов и злоупотреблений католического духовенства. Он имел право утверждать на допросах, что никогда прямо не восставал против учения Христа, а всегда, напротив, высоко ценил его *нравственную* сторону. Если же он и мечтал одно время, и несомненно один из первых среди новых философов, о замене христианской религии новой религиею разума, то он все-таки думал внести в нее почти целиком нравственное учение христианства. Впоследствии он понял однако незаменимое ничем значение позитивных религий для нефилософской и необразованной массы и, подобно последующим английским деистам, проповедовал только безусловную свободу совести, чтобы те, кто не мирится с теми или другими догматами церкви, могли мыслить по-своему. Поэтому в религиозном отношении он был только первым проповедником терпимости, и насколько он сам терпимо относился впоследствии к церковным вопросам, видно из неоднократных попыток его примириться с католической церковью. Придавая второстепенное значение *форме* религии, он во имя самой религии, для удовлетворения своей собственной, созревшей впоследствии, религиозности готов был вступить в католическую церковь, мирясь со всеми ее недостатками. Он только не хотел уступить своим судьям ни одного пункта в области своих научно-философских убеждений, не хотел продать, даже ценою жизни, свободу *своей совести*.

VIII.

После всего сказанного до сих пор, остается только коснуться еще одного пункта. Следует ли считать достоинством или не недостатком то, что Бруновское мировоззрение изобличает широкий простор фантазии и не было облечено в его изложении в ту строго научную, сухую форму, какую принимали некоторые новейшие философские системы, напр. Декартовская, Спинозовская, Кантовская и Гегелевская. Многие даже из современных критиков, правда, снисходительно, но в то же время и пренебрежительно, относятся к поэтическому, горячему тону философской пропаганды Бруно и к широкой игре

фантазии в его мировоззрении; но мы думаем, что и та, и другая сторона его философской деятельности не может быть осуждаема, если только стать на ту точку зрения при определении значения философии, на какую мы выше стали.

Не оттого ли философское мировоззрение Бруно и было так широко и глубоко, сравнительно с некоторыми позднейшими, что он искусственно не стеснял творческой деятельности своей мысли, а давал ей законный простор, сознавая ее необходимость в философских построениях? Не оттого ли и влияние его на преемников было так значительно, что он излагал свои философские идеи в живой, увлекательной поэтической форме и избежал отталкивающего педантизма предшествующих и последующих философов, смешивавших задачи философского синтеза с задачами научного анализа? Мы думаем, что упомянутые черты его деятельности должны быть особенно симпатичны в наше время, когда сухое, педантическое изложение философских взглядов отжило уже свое время и всеми осуждено, когда одним из главных достоинств философа признается пластичность и ясность формы выражения его мировоззрения, когда литературные достоинства трудов таких философов, как Шопенгауэр, признательно оценены публикой, для удовлетворения нравственных потребностей которой философские мировоззрения и излагаются философами.

Таким образом должно не винить, а скорее хвалить Бруно за то, что он является одним из немногих философов первых веков нашей новой философской эры, которые понимали *творческую* основу своей философской деятельности и не считали унижительным сделать свое мировоззрение доступным пониманию массы.

Конечно, говоря это, мы не хотим несколько умалить действительных недостатков изложения Бруно. Их и не скроешь: будучи горячим, страстным пропагандистом своих идей, да еще часто находясь в своих скитаниях под гнетом нужды, он, конечно, не мог так отделять свои произведения и так очищать их от всякого ненужного хлама, как это было бы желательно. Творя часто под впечатлением аффекта и немедленно печатая то, что выливалось из-под пера его, он часто в сатире своей впадает в шарж и спускается до пошлости и пло-

ских шуток; изливая негодование на несимпатичные ему явления, он проявляет иногда слишком много ненависти и, пожалуй, иной раз даже клеветает; подыскивая поэтические метафоры, он иной раз довольствуется первыми пришедшими в голову и не всегда удачными аналогиями. Случается также, что ему не удалось еще вполне переварить и до конца продумать свои взгляды — и выражение их поэтому оказывается туманным. Кое-где он впадает даже и в педантизм и мелочность, свойственные схоластическим писателям, но это случается редко — по преимуществу в его трактатах о мнемоническом и комбинаторском искусствах. Все это едва ли однако можно вменить ему в вину: он был все-таки сыном своего века, сыном своего пылкого и часто не знающего меры в своих увлечениях народа. Его система есть живое, совершенно слившееся с личностью творца своего детище философской мысли, и оно поэтому отличается всеми достоинствами и недостатками живого произведения матери-природы.

Вот что говорит о системе Бруно один из талантливейших современных историков новой философии, Виндельбанд. «В этой системе мы не усматриваем работы строгого отвлеченного мышления, но она есть зато достопамятное творение философской (у Виндельбанда «метафизической») фантазии, в котором с художественным чутьем достраивается новое здание астрономических изысканий и которое пророчески прозревает предстоящее развитие новейшей мысли. Много — может быть, даже большая часть того, что написал Бруно, — способно неприятно подействовать на современного читателя то педантическою мелочностью, то безвкусною страстностью, то фантастическою произвольностью, то, наконец, какою-то детски-наивною недобросовестностью; но в целом, как этого требуют сквозящие через все его труды чистота намерений мыслителя и величие его творческого дарования, система его останется навсегда одним из тех памятников человеческого духа, которые светят с оживляющею силою в течение многих веков». Гениальность Бруно, впрочем, признают и самые злейшие его враги¹. Один из них, Лакроц (писатель XVIII в.), говорит

¹ См. отзывы некоторых из них в упомянутом сочинении Рикснера и Зибера, V. — С. 5 и след.

даже, что «если бы он только ограничился одной философией», то к нему можно было бы приложить известные стихи Лукреция об Эпикуре, в которых говорится, что «он (Эпикур) чувствовал себя стесненным в ограде мира, — само небо было для него недостаточно обширным, ничто не служило препятствием для его мысли и его могучий гений свободно двигался в бесконечном просторе вселенной».

Что касается до настоящего понимания системы Бруно, то от него далеки еще и теперь многие философы, излагающие его взгляды, а современники его еще менее понимали и могли понимать его великое учение. «Вина в этом случае, — говорит сам Бруно устами Филотея, — лежит не в самой природе света (с которым он любил сравнивать свою доктрину), а в природе их глаз: чем прекраснее и великолепнее солнце само по себе, тем ненавистнее и невыносимее оно для глаз ночных сов¹».

По поводу этих слов самого Бруно приведу еще следующие прекрасные мысли его русского биографа А. Н. Веселовского: «Такие личности (как Бруно) обыкновенно являются одиноко: за ними не идет толпа последователей, — они не добиваются признания; чем уединеннее их подвиг, тем исключительнее их вера в стойкость новых идей; они предаются им без контроля и общественной поддержки, с страстностью легендарного анахорета, увлеченного в лес пением райской птички. Чем далее они сами от общества, тем более крайне вырабатываются их одинокие убеждения, тем смелее жизненные выводы, которые они делают, в смысле социального и религиозного обновления. Тогда между ними и обществом происходит разрыв. Нельзя сказать, чтобы они явились слишком рано: они только слишком рано высказались, хотели сделать обязательным то, что еще смутно покоилось в сознании масс как невыясненное, далекое от всякого житейского приложения. На всем этом они настаивали и быстро переходили к заключениям, иногда фантастическим, редко оправдываемым, исходя от посылок, которые в сущности всякий готов был им уступить, но которым предстояло дозреть до осязательных выводов целым рядом поколений. Они — голос зовущего ночью, когда неради-

¹ См. начало его первого диалога «О причине, начале всего и едином» — беседу Элитропио, Филотея и Армессо.

вые девы спят и не зажжены еще светильники. Их сторожевой оклик нарушает обычный покой и слишком рано зовет проснуться. Оттого их удаляют. Осуждая их на казнь, толпа не дает себе отчета, что она обрекает в зародыше свою собственную мысль, свое будущее, на дорогу которого они первые вступили, приняв едва брезжащие лучи за близость рассвета... Есть что-то роковое в этом самоубийстве общественной мысли¹».

Так говорит наш почтенный коллега и мы вполне согласны с верностью этой тонкой характеристики в отношении к Дж. Бруно; но несколькими строками ниже тот же автор говорит, что Бруно симпатичен не столько как мыслитель, сколько как человек. «Как мыслитель, — говорит А. Н. Веселовский, — он для нас отжил и нам едва ли придется считаться с ним. В истории знания его имя не особенно подчеркнуто, да он и не был способен к точному *аналитическому* подвигу мысли». Последнее верно; но первое едва ли. Да, Бруно не был ученым аналитиком; но зато он был великим философом-синтетиком и совершил не аналитический, а громадный *синтетический* подвиг мысли, — такой подвиг, с которым нам еще немало придется считаться. В начале семидесятых годов, когда высказаны были приведенные выше слова, русское общество, да и не только русское, но и все европейское, было еще полно безусловной веры в «безусловную» силу науки победить мрак и излечить все язвы жизни. Но с тех пор общество много пережило чувством, много испытало разочарований и неожиданностей. Одна мысль его уже не удовлетворяет, — ему хочется веры, удовлетворения чувств и субъективных влечений, — и оно снова обращает свои взоры к поэтам и философам, снова ищет религиозного, художественного и философского освещения и разъяснения *мировых* проблем. Обращаясь назад, мы видим вдали, среди других фигур мыслителей, скромную и небольшую фигуру с каштановыми вьющимися волосами и бородкой, — худую, нервную, с задумчивым, а иной раз и огненным взглядом прекрасных глаз, с страстной речью и живыми манерами. Мы видим, как этот невзрачный человек из конца в конец пробегает всю образованную Европу, везде смело и даже резко нападает на покрывшиеся от старости мхом и плесенью предрассудки и суеверия, на тупоумие и порок во всевозможных их формах, как он

¹ См. указ. стат. — С. 606, 607.

везде делает себе врагов и оказывается в конце концов везде одиноким, без хлеба, крова и друзей, — и бежит дальше проповедовать свои мысли в аудиториях, светских салонах, дворцах и мансардах и, наконец, попадает в сети искусного ловца, а оттуда на костер. И вот на этом костре маленькая фигура Джордано Бруно превращается постепенно в гиганта: громадные члены его исчезают в призрачных очертаниях столбов дыма и языков пламени, а при последних конвульсивных вздрагиваниях потухающего огня эта живая тень рассыпается миллионами искр над материком Европы и зажигает светочи мысли в головах многих и многих философов нового времени; но прошли три века и эти зажженные ею светочи мысли разгораются и снова сливаются в одно общее пламя — и в этом пламени, очищенная в горниле времени, опять вырастает фигура того же человека, но уже не маленькую, а такую же гигантскую, какую она стала в пламени костра, и она манит нас к себе и сулит удовлетворение нашим страстным влечениям к идеалу и добру.

Пойдем ли мы наконец на призыв таких высоких носителей идеала, каким был Бруно, или по-прежнему будем отворачиваться от них и опять погрязнем в будничные интересы жизни, в мелочный и холодный анализ одних только доступных чувственному опыту «явлений» природы — с тем, чтобы в часы досуга снова сокрушаться о своей неудовлетворенности, скуке и страданиях, недоумевать, к чему мы все это делаем и для чего нам дана наша пошлая, прозаическая жизнь, и бранить философов, которые-де ничего путного еще нам не сказали?

А если они много хорошего сказали за двадцать пять веков, но мы понять их не хотим и с эпикурейскою ленью отворачиваемся от их часто глубоких и верных наблюдений и гениальных соображений, предпочитая жаловаться на свою судьбу и обвинять всех, кроме себя, в своем безнадежно-мрачном настроении?

Не верится нам, чтобы и теперь, через триста лет, такой глубокий мыслитель, как Дж. Бруно, мог остаться по-прежнему непризнанным и непонятым.

В Западной Европе уже начинают отдавать долг справедливости глубокой прозорливости его и начинают понимать значение его мировоззрения не только в прошедшем, но и в настоящем. У нас в России до сих пор еще не существовало философии в настоящем значении этого слова; но потребность освещения нашего прошедшего,

настоящего и будущего «электрическим светом» философской мысли все более и более растет в нас и зреет. Являются здесь и там самодельные и еще неопытные строители «самобытных» мировоззрений, стремящиеся удовлетворить запросам нашей развивающейся общественной мысли, и мы их жадно слушаем и вместе с тем чувствуем, что это еще только слабый авангард настоящих мыслителей. Где же взять нам настоящую философию? Конечно, чтобы создать новое философское мировоззрение, достойное конца XIX в. и современной науки, мало остановиться на явлениях непосредственно окружающей нас жизни, отвлеченных от явлений исторического развития других европейских народов и всего человечества.

Необходимо основательно изучить всю прошлую историю мысли человечества, и при этом мировоззрения таких крупных западных мыслителей, как Джордано Бруно, могут именно послужить исходною точкою и освещающим путь маяком. Повторю то, что я сказал выше: стоя на рубеже старого и нового времени, Джордано Бруно был одинаково чужд предрассудков и древней, и новой эпохи, — он господствует над той и другою и указывает дорогу будущим поколениям философов. Кто хочет понять вполне развитие всей новой философии, — естественную филиацию мировоззрений, начиная с Декарта и кончая Шопенгауэром и Контom, и вместе с тем уяснить себе основные задачи той же философии в ближайшем будущем, должен начать с изучения философских воззрений знаменательной в истории развития европейской мысли эпохи возрождения наук. Тогда он неизбежно найдет сам наиболее широкое выражение философской мысли этой эпохи именно в системе Джордано Бруно — одной из самых смелых по замыслу философских систем, какие когда-либо существовали. В ней, как в первоначальной органической протоплазме, заключены зародыши мыслей большинства новейших философов.

Поэтому окончим эту статью выражением надежды, что Дж. Бруно сделается предметом более специального изучения и в нашей едва нарождающейся философской литературе. Мы сами тоже надеемся при более благоприятных обстоятельствах вернуться вновь к изучению системы этого мыслителя, чтобы дополнить и исправить то, что было нами на этот раз упущено из виду или неверно понято вследствие отсутствия во многих случаях первого источника.

**О ДУШЕ В СВЯЗИ С СОВРЕМЕННЫМИ
УЧЕНИЯМИ О СИЛЕ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книжка представляет собою переработку двух публичных лекций «О душе в связи с современными учениями о силе» и «О пределах знания», прочитанных автором недавно в Одессе¹ и имевших тесную связь между собою. При переработке и слиянии их содержания пришлось многое переставить, изменить, прибавить, так что автор принужден был дать им и новую форму связной статьи.

Эти публичные лекции, как и все прочие, читанные автором в Одессе, преследовали *одну общую цель* – обоснования нового этического или нравственного мировоззрения, которое на почве современных естественнонаучных учений о силе, о законе сохранения энергии, о развитии природы восстановило бы идеальные и абсолютные нравственные идеи – добра и зла, долга, свободы воли и т.д.

Но эта общая задача естественно распалась на три частные. Рядом с анализом специально этических понятий, которому были посвящены публичные лекции и рефераты – «О прогрессе, свободе воли, пессимизме и оптимизме, нравственной ответственности и юридической вменяемости, эгоизме и альтруизме», автору приходилось время от времени обосновывать *методы* своего исследования, и эту цель он пытался выполнить в лекциях «О задачах философии в связи с учением Дж. Бруно» и «О пределах знания и антропоморфизме». С другой стороны, нравственное мировоззрение человечества всегда тесно связывалось с теми общими идеями, в которых оно привыкло суммировать все свои представления о внутренних основах бытия вселенной, – с идеями личного Бога и души. Философскому оправданию первой из этих идей была посвящена лекция о «Джордано Бруно и пантеизме», а оправданию второй – лекция «О душе», воспроизведению содержания которой в связи с вопросом «О пределах знания и о критерии истины» и посвящена эта статья.

¹ 12 января и 6 марта 1886 года в зале Университета.

В настоящее время¹ автор прочел еще одну публичную лекцию на тему «Возможно ли достоверное знание нравственных законов и прочное обоснование абсолютных идей добра и зла», в которой он изложил общие результаты всех предшествующих работ своих, посвященных построению этического мировоззрения с точки зрения науки и философии. Задачи этой лекции уже намечены им в «Заключении» настоящей статьи.

Удовлетворительно ли нравственное и философское мировоззрение автора, подлежащее, конечно, дальнейшей детальной разработке, покажет время. Во всяком случае, автор постоянно руководился исключительно стремлением найти истину, не соображаясь с мнениями и тенденциями различных общественных партий и групп.

Следует заметить еще, что, определив значение этой статьи в заглавии термином «Философское построение», автор поступил сознательно, желая выразить этим определением «творческий» характер мышления философа и участие в нем особого «субъективного» метода изучения действительности. Еще недавно, увлеченные успехами научного исследования и отрицательными результатами философии нашего века, представители интеллигенции презирали во имя точного опытного знания всякую философскую работу мысли. В настоящее время предвзубеждение это начинает ослабевать. Но и теперь еще существует много людей, особенно среди специалистов точного знания, которые к философскому мышлению относятся пренебрежительно, обзывая всякую философию «диалектикой», хотя они обыкновенно и не знают, что такое диалектика.

Этим лицам мы напомним прекрасное место из диалога Платона «Федон». Сократ, после недоумений своих учеников относительно верности представленных им доказательств в пользу бессмертия души, перед началом нового анализа говорит следующее: «Прежде однако остережемся, чтобы с нами не случилось некоторого несчастья... а именно, чтобы мы не сделались ненавистниками всякого рассуждения (μισόλογοι), как люди, делающиеся мизантропами»... Разъяснив

¹ 3 апреля 1886 г.

затем, что человеконенавистничество есть плод чисто субъективных разочарований наших вследствие слишком доверчивого отношения к людям и сравнив с этим условия разочарования людей в успехе «рассуждения», он продолжает: «Не было ли бы достойным сожаления происшествием, если бы кто-нибудь, в то время как существует истинное и достоверное рассуждение, доступное пониманию, встретив рассуждения, которые кажутся то истинными, то ложными, обвинил бы в этом *не самого себя и свое неумение рассуждать*, а кончил бы тем, что с горя перенес бы вину с себя на самый процесс рассуждения и в остальную жизнь ненавидел бы и поносил всякие рассуждения, лишив себя истины и возможности познания истинно-сущего» (глава XXXIX).

Но не случилось ли именно такое, достойное сожаления, происшествие со всей европейской интеллигенцией второй половины нашего столетия после отчасти неудачных и фантастических философских построений начала этого века, и не пора ли нам, наконец, очнуться от «позитивного террора», который овладел обществом в последние десятилетия?

На немедленное восстановление доверия общества к философским построениям, конечно, рассчитывать невозможно. Но унывать также не следует. Философские идеи, как капли, медленно точат камни общественных предрассудков. Философу нужно вооружиться терпением, если он верит в истинность своих основоположений.

Одесса,

5 апреля 1886 г.

I. ВАЖНОСТЬ ВОПРОСА И СМЫСЛ ФИЛОСОФСКОГО ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Среди необозримого множества вопросов знания, занимающих и волнующих человеческие умы, с тех пор как в них пробудилась высшая любознательность, едва ли можно указать на другой, столь же важный и крупный вопрос, как тот, которым мы займемся в настоящей статье.

История человеческой мысли и жизни учит нас, что утверждение или отрицание *существования души в человеке* всегда налагало печать на все мирозерцание человечества, на весь склад его идей, чувств, стремлений и действий. И это понятно: признание духовного начала в основе своего собственного бытия давало человеку возможность логически оправдать существование *высшего* духовного начала, т.е. личного Божественного разума, во вселенной, а с тем вместе находили себе столь же логическое оправдание идеи разумности и общей целесообразности всего существующего и совершающегося в мире, – убеждение в действительном значении идей добра и зла, нравственного и безнравственного, – вера в прекрасное, в идеалы справедливости и высшего духовного совершенствования. Но зато как скоро, наоборот, вопрос о существовании души решался *отрицательно*, то весь мир идеальных понятий человеческого сознания превращался в одну сплошную игру воображения, в мир иллюзий и праздных выдумок поэтов и философов, поощряемых «трусливым суеверием» толпы. Если нет души в человеке, то *откуда* взять душу и разум для вселенной, а если во вселенной нет высшего разума, то не может быть в ее существовании и развитии высших разумных целей и внутреннего нравственного смысла; если же нет целей в жизни вселенной, если все совершающееся есть игра слепой необходимости и продукта прихотливого столкновения случайностей, то неоткуда приобрести критерия и для нравственной деятельности человека. Идеи добра и зла, нравственного и безнравственного в сфере жизни человека оказались бы такими же выдумками услужливой фантазии моралистов, как идеи Бога и целесообразности во вселенной: не может существовать добро в жизни человека, если нет его в жизни вселенной. И если все-таки

признать, что «лихорадочный» бред человечества об идеалах и порывы его к высшему, к лучшей и более сознательной доле составляют своего рода неизбежность и ничем неотвратимы, то что может дать сознание этого основного противоречия идеальных влечений человеческой природы с грязной и пошлой, *по самому существу своему*, действительности, как не философию *пессимизма, отчаяния* – модную философию нашего времени, предлагающую в качестве исхода для больной мысли во всем изверившегося человечества погружение в абсолютное Ничто, в Нирвану.

Таковы логически неизбежные следствия двоякого решения вопроса о существовании души в человеке, и теперь должно быть ясно для всякого, что это не только вопрос праздного ученого любопытства, это проблема, затрагивающая самые дорогие, самые священные и близкие для человеческого сердца «интересы жизни».

От него человеческая мысль неизбежно восходит и к высшим вопросам о природе и законах бытия вселенной, от него же она нисходит и к решению самых мелких, но все же важных «вопросиков» повседневной жизни. Мы смело назовем его *центральный* вопросом знания, связанным бесконечно-разнообразными и часто неуловимыми нитями со всеми остальными вопросами мысли, которым он и дает ту или другую степень жизненности.

Без сомнения, весьма желательно, чтобы решение такого важного вопроса было как можно шире и как можно глубже, чтобы оно отвечало и потребностям холодной и неумолимой в своей логической строгости *мысли*, и запросам горячего и неуступчивого в своих идеальных притязаниях *сердца человека*. Но так ли решался этот вопрос на самом деле?

Человек, к сожалению, склонен к ошибочному взгляду, что то, что он лично знает, совпадает в существенных и главных чертах со всем тем, что вообще приобретено знанием. Но так как на самом деле значительное большинство людей не имеет понятия об очень многом, что уже добыто в сфере мысли великими умами всех веков, то неудивительно, что масса человеческая в своих воззрениях на вещи всегда была предрасположена к односторонностям и крайним увлечениям.

Казалось бы, одно то соображение, что все крайние мнения всегда существовали совместно или быстро сменяли друг друга, а после снова возвращались, могло бы заставить нас предположить, что истина состоит в примирении и объединении противоположных идей, из которых каждая представляет сама по себе только известную часть ее.

Но на самом деле опыт истории пропал даром для человечества, и оно продолжает и до сих пор искать истины непременно направо или налево. Прямой путь, который, по-видимому, должен быть признан кратчайшим расстоянием ко всякой цели, казался большинству людей всегда наиболее подозрительным и опасным. По этому прямому пути шли несомненно гениальные мыслители древнего и нового времени, но за ними следовали лишь немногие из обыкновенных смертных – и след к прямой дороге, ими открытой, вскоре вновь заматался неумолимым временем.

Все эти соображения особенно приложимы к занимающему нас вопросу «о природе души».

Нельзя сказать, чтобы этот вопрос никем не ставился с достаточною широтою и не разрешался именно в духе упомянутого выше примирения требований мысли и высших идеальных стремлений человеческой природы. Напротив, во все почти века можно указать на мыслителей (Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант и др.), обсуждавших проблему о душе столь разносторонне, что и в настоящее время их исследования могли бы считаться поучительными. Но этих мыслителей общество не хотело слушать и понимать, и вскоре их глубокие учения забывались... Масса человеческая охотнее шла за теми второразрядными умами, которые предлагали ей крайние решения проблемы (мистическое и материалистическое), и мысль человеческая продолжает увлекаться и поныне учениями наиболее поверхностными и наивными.

У нас в России при сравнительно низком уровне умственной и нравственной культуры и при чрезвычайной впечатлительности, свойственной молодому народу, общество особенно склонно бросаться в крайности, и взаимная нетерпимость односторонне мыслящих

групп достигает таких размеров, какие едва ли известны другому европейскому обществу. В каждую эпоху, впрочем, царит и властвует одно направление, пока вновь не одолеет противоположное, – и горе тому, кто пойдет против господствующего течения, даже в качестве миротворца...

Вопрос о душе разделял у нас, конечно, судьбу *всех* вопросов, занимавших общественную мысль. Все мы хорошо помним, как в 60-х и в начале 70-х годов значительная часть нашего общества, и в особенности молодежь, увлекалась крайними материалистическими воззрениями, которые проводились *Молешоттом* в его «Круговороте жизни», *Карлом Фохтом* в «Физиологических письмах», *Бюхнером* в сочинении «Сила и материя», игравшем роль своего рода катехизиса нового направления, наконец *Геккелем*, стремившимся в многочисленных биологических сочинениях своих совершить синтез немецкой материалистической доктрины с учением Дарвина. Всем также еще памятно, конечно, в какой моде было у нас Фохтовское сравнение мысли как отделения мозга с желчью как отделением печени, и какие разнообразные применения находил у нас материализм не только в литературе, но и в жизни, начиная от направления художественной критики в оценке произведений гениальных поэтов и кончая грубым поклонением толпы золотому тельцу.

Симпатии общества однако же неустойчивы. В последнее время материализм как направление теоретической мысли значительно ослабел. Теперь общество начинает все более и более увлекаться совершенно противоположными учениями и идеями – мистическими идеями Достоевского и Толстого, а с другой стороны – спиритизмом, отгадыванием мыслей на расстоянии, опытами «материализации» (!) души и всевозможными другими выдумками заезжих иностранных гостей...

Конечно, нельзя не радоваться, что прежнее материалистическое направление умов, сопровождавшееся очень часто грубым отрицанием высших идеалов, всяких нравственных принципов и эстетических начал, миновало. Но нельзя однако же не смотреть с опасением

и на будущее, ибо теперешние спиритические увлечения сулят, может быть, впоследствии развитие иных опасностей, не менее серьезных, чем сам материализм.

Задача настоящей науки, а еще более задача *философии*, – бороться с такими крайними настроениями общественного сознания. В эпоху развития у нас материализма общество было безоружно: у нас не было философии, которая одна только и могла побороть поверхностную материалистическую метафизику, а не было ее потому, что она продолжительное время была в загоне. Оттого материализм так долго (около 20 лет) у нас господствовал и загубил столько хороших сил. В настоящее время философия имеет и у нас уже достаточно представителей, чтобы вступить в борьбу с односторонними умозрениями обоих порядков.

Но что же в состоянии философия противопоставить материализму и нелепым спиритическим фантазиям, представляющимся нам совершенно равноправными выродками давно отжившего и погребенного еще Юмом и Кантом «догматизма», т.е. того направления знания, которое строит различные теории, не проверив самих основ познавательной деятельности человека. Могут ли вырвать нас из объятий этого догматизма новейшие философские построения Запада?

II. МОЖНО ЛИ НАЙТИ НАДЛЕЖАЩУЮ ПОСТАНОВКУ ВОПРОСА В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ ЗАПАДА?

Три главных мировоззрения, принадлежащие трем крупным представителям наиболее культурных европейских стран – Франции, Германии и Англии, – системы Ог. Конта, Шопенгауэра и Герб. Спенсера, – по очереди господствовали в последние десятилетия и на Западе, и у нас, не стесняя, впрочем, несколько параллельного владычества над умами материализма, с которым они имели много общего и который именно в них находил себе как будто высшую санкцию и оправдание. Из этих систем самая старая по времени возникновения (в 10-х годах нын. века) – система Шопенгауэра – не случайна, однако,

время господства ее настало сравнительно так поздно (у нас только в 70 годах, на Западе – несколько ранее), уже после уменьшения влияния Ог. Конта. Дело в том, что именно сильная материалистическая окраска этой системы делала ее слишком несочувственной для идеалистически настроенного европейского общества 30-х и 40-х годов¹. Ей нужно было испытать возрождение в системе Гартмана, в эпоху распространения в обществе позитивизма и материалистических идей, чтобы победить своих сравнительно слабых соперниц – философские системы Шеллинга и Гегеля. И вот почему, вопреки хронологическому порядку, и на Западе, и у нас господствует над умами сначала Конт, затем Шопенгауэр и, наконец, Спенсер, философия которого имеет преемственную связь с системою Конта.

Спрашивается теперь, могут ли эти три наиболее крупные философские мировоззрения Запада дать опору против вышеупомянутых крайних умозрений?

Но если они сами суть ближайшие родичи одного из них и если не прямо его детища, то братья и сестры?

Позитивная философия Конта несомненно есть родная сестра германской материалистической метафизики, и общим отцом этих двух учений является французский материализм XVIII в. Разница между ними в том, что Конт по преимуществу преемник сенсуалистов XVIII в. (школы Кондилиака), немецкие же материалисты – преемники чистых материалистов (Ламеттри, бар. Гольбаха и др.). Но сенсуализм, выводящий все достоверное знание из пяти внешних чувств, и материализм, выводящий все духовное из вещества, всегда были лишь двумя сторонами одной доктрины. Притом Конт был несомненно плохим знатоком истории философии. Даже о великом и ближайшем предшественнике своем, Канте, он знал более понаслышке и лишь мельком упоминает об его учениях раза два во всем своем курсе. Философ XIX в., столь поверхностно знакомый с критическою философиею Канта, конечно, в сущности плохой философ и кто стал бы

¹ Мы, конечно, говорим о внутреннем содержании и тенденции философии Шопенгауэра, а не о внешней идеалистической ее оболочке. Об этом подробнее ниже.

искать у Конта чего-либо более – прекрасного рассуждения «о методе точной науки» и изложения системы «положительных результатов», приобретенных ею до 30-х годов нашего столетия, тот жестоко ошибся бы. Философия не есть точная наука и точная наука не есть философия. Философия во все времена выходила из критики и расчленения познавательных способностей человека и обстоятельного исследования вопроса о критерии истины. Конт же не думал и не мог думать о разрешении подобных вопросов, ибо мало понимал их значение и отвергал то орудие, тот метод, при помощи которого эти вопросы единственно и разрешимы – метод самопознания, *внутреннего* опыта. Конт признавал лишь метод *внешнего* опыта и наблюдения и даже, как известно, саму психологию хотел разрабатывать без содействия метода внутреннего наблюдения. Вследствие этого всякая более глубокая постановка вопросов знания, а равно и сомнение в абсолютной достоверности знания, приобретаемого при посредстве внешнего опыта, были ему чужды. Все остававшееся таким образом за пределами ограниченного горизонта, ему доступного, презрительно обзывалось им метафизикою и причислялось к продуктам второй, уже отжившей эпохи в развитии мысли человеческой. Эта явная односторонность поневоле заставляет признать, что возрождение всеобъединяющей философии через систему Конта, через доктрину позитивизма, есть праздная мечта. Философия Конта в развитии настоящей философии есть явление *регрессивное*, что не мешает, конечно, оставить за Контом его громадные заслуги перед наукою, во все области которой под его влиянием проник позитивный метод изучения «явлений», хотя бы и с помощью отвергнутого им внутреннего опыта.

Но, может быть, от односторонних увлечений крайними догматическими доктринами нас спасет глубокая философия Шопенгауэра? Уже а priori это невероятно, ибо может ли крайний пессимизм Шопенгауэра быть признан спасительным примирением противоречий действительности, открывающихся для начинающего философствовать человеческого ума? Едва ли! Но рассмотрим ближе в доктрину этого мыслителя. Легко подметить, что она есть реакция против одностороннего рационализма предшествующего времени. Сам

Шопенгауэр, впрочем, сознается в этом и, видя ошибку прежних мыслителей в одностороннем превознесении разума (*ratio*) в человеке и во вселенной, предлагает поставить на место его не менее одностороннее поклонение неразумной, бессознательной *воле*. Истинно глубокие философы всех времен боролись против всех крайних мировоззрений своей эпохи, одновременно противопоставляя всем «односторонностям» нечто «разностороннее», всеобъемлющее. Так боролся и Кант против крайних увлечений мыслителей XVIII века. Но кто противодействует *одной* крайности, неизбежно впадает в *другую*, ей противоположную, – и такова была именно судьба Шопенгауэра. Заслуги его еще и тем умаляются, что, по удачному выражению одного американского писателя, Сальтуса, «уже Кант совершил успешную операцию снятия бельма с глаз целой нации»¹ и был вследствие этого родоначальником «пессимизма», насколько и *он* должен входить в сложение при построении миросозерцания *всеобъемлющего*. Но преемники Канта, усвоив не столько глубокие истины, открытые им, сколько внешнюю брентановскую оболочку его идей, разошлись снова во все стороны, резко осуждая и не понимая друг друга, как те библейские люди, которые строили Вавилонскую башню. Шопенгауэр, без сомнения самый гениальный из последователей Канта, все-таки не избег общей участи: и он вскоре сошел с прямой дороги, указанной великим учителем, и уперся в стену. Его «бессознательная и неразумная воля» как психический принцип бытия вселенной есть понятие по существу противоречивое. Воля по самой природе своей стремится к целям и воля без цели – абсурд; но цели-то может ставить только сознание, разум той или другой степени развития, и там, где нет сознания, нет еще и воли. Что же заставило Шопенгауэра создать такого монстра, как эта «неразумная воля», возведенная в принципе бытия? Без сомнения им руководила прежде всего упомянутая уже ненависть к противоположной доктрине «разума» как единственного начала вещей, а вместе с тем он уже находился под влиянием проникших в

¹ Saltus, Edgar Evertson. The philosophy of Disenchantment. Boston, 1885 (см. Revue philos. – 1886. – №1. – P. 86 и след.).

Германию из Франции в начале XIX в. материалистических идей. Воля Шопенгауэра – это предчувствие материи-силы Молешоттов и Бюхнеров, это начало конца развития германского материализма. Шопенгауэр, придумав бессознательную волю, развивающуюся все-таки целесообразно, должен был повесить в воздухе рядом с нею ни к чему не прикрепленными идеи или типы Платона, по которым и идет все-таки целесообразное бессознательное развитие бессознательной воли, и ум немецкого метафизика не смутился нисколько перед коренным противоречием действительности и призрачности этих *идей – без ума или сознания как их носителя*. Но последующие материалисты вычеркнули эту фикцию, и бессознательная воля превратилась у них в простую материальную силу, чем она в сущности и стремилась быть с самого начала.

Итак, и Шопенгауэровская философия есть философия по существу своему материалистическая. Если на материалистическом фоне ее своеобразно вырисовывались узоры крайнего немецкого идеализма, то такое противоречие следует объяснять чрезвычайным глубокомыслием немецкого ума, который имел всегда склонность к затейливым инкрустациям¹.

Может быть, однако, мы найдем удовлетворительное примирение контрастов в умозрениях третьего корифея современной европейской философии – англичанина Герберта Спенсера? Несомненно, что среди *современных* нам западноевропейских философских построений система Спенсера – наиболее широкая и интересная и что в исто-

¹ Шопенгауэр часто на словах даже сам ополчается против грубого материализма (см. Vierf. W. Worrede, W. a. W. I. – S. 3) и след. – С.11, 15, 357 и след. Parerga, II, 13 и т. д. Но он вместе с тем соглашается признать главный тезис материализма, что познающее «я» есть продукт материи (W. a. W. u. V., II. – S. 15), хотя его материя и отличается от Бюхнеровской. Его материя – это и есть реализованная бессознательная и неразумная воля-сила – воля к жизни, т. е. воля к наслаждениям чисто материального, чувственного характера. А так как воля к жизни в этом смысле неизбежно ведет к разочарованиям, то Шопенгауэр и должен был прийти к пессимистическому воззрению на результаты ее развития. Ср. его критику противоположности двух субстанций в W. a. W. I. – P. 581-583, критику термина души, ib. II. – P. 399 и т. д.

рии мысли XIX века она займет надлежащее место. Это – философия на новых основах дарвинизма и естественных наук. Задача ее обширная и выполнена она в своем роде превосходно. Но неверные посылки губят обыкновенно самые лучшие построения мысли. У Спенсера есть несколько таких посылок, которые привели его и к неверным конечным выводам. Он разделяет заблуждение Конта, что наука есть истинная философия, а всякая истинная философия – наука. Он разделяет заблуждение Дарвина, что видимую целесообразность вещей можно объяснить одною только борьбою за существование и естественным отбором, закрепляющим известные *случайно* образовавшиеся преимущества живых организмов¹. Он разделяет также убеждение материалистов относительно материальности силы, и если у него все-таки остается в «системе» идея «великого Непознаваемого», то иногда кажется, что этот «призрак» придуман им лишь для удовлетворения щепетильного в вопросах религиозных английского общественного мнения. Спенсер – материалист более, чем прежде упомянутые мыслители, ибо он материалист, вооруженный всеми данными науки последних десятилетий, которыми и пользуется с большим умением.

Если же он все-таки ведет – пусть даже искренне – свою «двойную бухгалтерию души», то это противоречие худшее, чем Шопенгауэровское. Вся знаменитая этическая система Спенсера подтверждает материалистический склад его учения, ибо доктрина альтруизма, вырастающего будто бы на почве эгоизма, как груша на яблоне, – через унаследование «полезных для общественного строя привычек» не оставляет сомнения в том, что Спенсер считает вполне осуществимую попытку выведения идеального из материального.

Впрочем, по настроению и субъективным влечением своего сознания Спенсер, может быть, и идеалист (недаром он так враждебно относится к грубому утилитаризму школы Бентама); для нас важ-

¹ Разделяя в главном и существенном теорию развития, мы отвергаем однако же некоторые основы этого учения – чисто философские, а не научные – и находим критику Дарвиновского принципа случайности и слепой необходимости в новой книге Н. Я. Данилевского «О дарвинизме» (СПб., 1885 г.) вполне основательной. К критике дарвинизма мы в свое время еще воротимся.

но, что по методу и теоретическим принципам своего исследования он настоящий материалист. Искать у него оснований для всеобъемлющей и всепримиряющей философии напрасно. Метод самопознания как метод построения *нравственных* начал ему чужд. Даже Шопенгауэр как философ стоит несравненно выше Спенсера. Спенсер такой же односторонний «научник», как и Конт, но как истый англичанин он осторожнее. Он скрыл в воду концы своего материализма и построил ширму, за которую и сам может спрятаться от ударов противников и за которую и другим предоставляет искать всего того, чего у него нет, а также и спасения от всего того, что у него есть: искусная выдумка практического ума британца, традиционный принцип всей английской политики¹. Но философия – не политика, и истина от очень политического с нею обхождения блекнет и улечивается. Спенсер собрал значительный материал кирпичей и столбов для построения будущей философии XIX века, но сам ее не построил. Его временный дом построен на песке: «пойдет дождь, разольются реки, подуют ветры и налягут на дом тот, – и он упадет, и будет падение его великое».

Таким образом главнейшие, рассмотренные нами новейшие философские системы Запада едва ли могут помочь нам выполнить задачу философского примирения контрастов и устранения крайностей современного умозрения. Все эти системы в конце концов имеют однородную *отрицательную* подкладку, причем по склонностям национального ума и темперамента их основателей представляют на этой общей канве разнообразные по узору идейные вышивки. Чистый материализм не знает этих прихотливых вышивок; он дает канву *au naturel* и предлагает каждому вышивать по ней, что ему вздумается, ибо откровенно признает вытекающий из материалистического мировоззрения «закон относительности». Поэтому чистый материализм несравненно последовательнее всех этих прикрытых фиговым листом

¹ Как искусно Спенсер скрывает свой материализм под личиною неведения, видно из его главы «О субстанции духа» (Осн. псих. II, ч. II, гл. I, особ. §§ 58, 62, 63 — О неудобстве перевода душевных явлений на физические и о *sensio-rum universale*).

материалистических «философий», и искать спасения от материализма и других крайностей в этих фарисейских «Господи! Господи! Не от имени ли Твоего мы пророчествовали» едва ли нам, русским, пристало.

Все вышеупомянутые доктрины отрицают абсолютный разум вселенной, т.е. Бога, абсолютную истину, благо и красоту как принципы внутреннего строения вселенной и тем самым разрушают смысл всех идеальных влечений человеческой природы. Настоящий же философ, конечно, не может успокоиться, пока не оправдает законности этих вечно живых пружин человеческой деятельности, без которых она утратила бы всякое разумное значение. Философ всегда будет стремиться найти *метод* оправдания упомянутых идей, вывести на свет *сознания* те бессознательные инстинктивные процессы, с помощью которых эти идеи вечно вновь с роковой необходимостью воссоздались идеально настроенным и нравственно неиспорченным умом и чувством миллионов людей, после того как десятки раз ошибочность и несостоятельность этих идей считалась доказанною. Всякая *роковая неизбежность* для глубокого ума есть признак какого-то начала, независимого от прихоти и фантазии человека. Всякий *факт* для мыслителя имеет одинаковое значение, к какой бы области он ни относился. Многозначительные факты нравственного самосознания людей очевидно составляют закон жизни человечества, а закон жизни человеческой не может не быть частным проявлением закона жизни вселенной. Обязательно ли для *философа*, что Юмы и Канты *думали, что доказали* чисто человеческую субъективность всех идей нравственного круга? Говорят, что этот вывод есть продукт критической философии. Но что такое критическая философия? Раз навсегда законченный и утвержденный на все будущие века «символ веры» или вечно живая и развивающаяся область исследований человеческой мысли? Для философа одной ссылки на авторитеты, хотя бы Локка, Юма и Канта, не достаточно. Юм и Кант были людьми и могли ошибаться не менее Декарта, Лейбница и Вольфа. Философ должен вечно проверять вновь все выводы развивающейся критической философии, – на то она и *критическая философия*. Догматически отно-

ситься к ее выводам непростительно и наивно: критическая философия должна прежде всего критически отнестись к *самой себе*. А между тем именно из *отрицательных* выводов Канта в последнее время на Западе составили катехизис и символ веры, по которому отправляют свой культ науки не только все ученые специалисты (сами иногда того не ведая), но и почти все философы (особенно вне Германии).

Таким образом, западная философия уклонилась от лучших традиций своего прошлого, она одряхла и, если позволительно так выразиться, ослепла на один глаз. Между тем философия-то именно и должна быть зрячею... Мы не хотим сказать этим, конечно, чтобы на Западе уже исчезла возможность лучших, более широких построений мысли. Может быть, там и явится еще новый Кант, который снимет катаракт с очей уже всех западноевропейских наций, взятых вместе. Ведь на Западе же, и сравнительно недавно еще, появилась такая глубоко-обдуманная и светлая по замыслу книга, как «История материализма» Ланге, этого столь ученого и вместе столь художественного писателя. Может быть, даже Ланге, если бы не умер преждевременно (в 1875 г.), одарил бы нас уже теперь вполне оригинальным философским творением. Может быть, также другие – какой-нибудь Виндельбанд или Фолькельт, или иной кто-либо – в тиши кабинета дописывает ныне последние страницы великого философского произведения?! Мы знаем твердо одно, что теперь на Западе нет достаточно широкого для наших собственных потребностей мыслителя и философского мировоззрения и что в настоящее время, по крайней мере, мы предоставлены вполне своим собственным силам¹.

¹ Впрочем, уже а priori надежда на возможность идущего из передовых стран Запада философского обновления едва ли основательна. Даже изучение Ланге, не говоря о других современных немецких философах, убеждает, что он еще слишком кантианец в смысле усвоения некоторых коренных заблуждений Канта. Подобно тому, как народам, имеющим известный религиозный культ, всегда было трудно отречься от него в пользу лучшего культа, хотя бы большинство и признавало его недостатки, так точно великим нациям, уже имеющим великих мыслителей, трудно выйти из колеи умозрений, по которым направила их мысль национальных гениев. Народы, имеющие таких «божков» в области отвлеченной мысли, каких имеют немцы — в Лейбнице, Канте и

III. ОСНОВАНИЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ВОПРОСА

Что же может дать философия, независимо от построений этих новейших корифеев западной мысли и отчасти даже вопреки им, — для широкого и всестороннего разрешения вопроса о *душе*, играющего, как мы видели, столь важную роль среди высших вопросов знания, составлявших во все времена предмет философского творчества?

Мы отвергли вышеупомянутые философские системы Запада как системы; но несомненно, что отдельные данные этих систем — отдельные положения новейших философов Запада — должны быть положены в основание всяких дальнейших философских построений.

Две идеи, выработанные западной философией нового времени и особенно упроченные ею в XIX веке, представляются нам такими обязательными основаниями для всякого, а следовательно, и для нашего философского умозрения. — Первая идея, впервые ясно выраженная еще Локком (в конце XVII в.), развитая далее Юмом и Кантом (в XVIII в.) и упроченная окончательно Контом, сводится к *отрицательному* положению, что ни одним из признанных ныне *опытной наукою* методов нельзя подойти к решению вопроса не только о сущности, но и о самом существовании души в человеке и духа во вселенной как особого, отличного от материи начала и что вообще все вопросы о природе и отношении основных начал, или субстратов вещей,

Шопенгауэре, французы — в Декарте, энциклопедистах и Конте, англичане — в Бэконе, Локке и Юме, трудно вступить на совершенно новый путь, характеризующий всякое возрождение философии. Свойства их национального ума и темперамента уже выразились во всей силе и блеске в тех контрастах систем, которые определяются именами этих гениальных мыслителей. Для них возможен поэтому только возврат к тому или другому из более ранних умозрений. Не то же ли было и в Греции после Платона и Аристотеля? Мы убеждены, что Германия еще возвратится к поклонению философским идеям Лейбница, Франция — к изумлению перед гением Декарта, Англия — к идеям Беркли или Юма. Для полного же возрождения мысли едва ли у этих народов осталось достаточно юных сил. Теперь, может быть, очередь других народов сказать свое слово в области отвлеченной мысли.

должны быть выключены из области специального, опытного научного исследования. Научный опыт осуществляется путем чувственных орудий познания и потому не знает ничего, кроме внешних *явлений* и их *отношений*. Все лежащее за пределами этих явлений и отношений как недоступное чувственному наблюдению должно быть исключено из сферы научного опыта, а следовательно, и из самой науки. Это направление науки и выражено Кантом прекрасно в идее *позитивного метода*, или позитивизма, и едва ли еще какой-либо представитель «науки» вправе ныне отречься от этого позитивного метода, не допуская явного анахронизма. Идея *опытной науки* неизбежно и всецело совпадает ныне с идеею науки «позитивной»¹.

Но если идеи о душе и других подобных субстратах и началах должны быть выключены из сферы *научного* анализа, то должны ли они быть изгнаны и из области *философии*? Конечно, это еще не доказано, и если философия в каком бы то ни было смысле возможна, то она и должна состоять в исследовании природы именно *этих* идей. Для этого у нее существует особый метод, и этот метод, впервые указанный Сократом и разработанный Платоном, развитый далее Декартом и его последователями, окончательно упрочен Кантом в его «Критике практического разума» и Шопенгауэром в его главном труде. Идея этого особого философского метода и есть та вторая *положительная* идея, которая должна лечь в основу современных философских построений. Но что это за метод?

Это – метод *самосознания*, внутреннего *субъективного* опыта. Этот метод складывается, конечно, тоже из ощущений, но не из тех внутренних ощущений, посредством которых мы узнаем о переменах в растительных тканях и процессах нашего организма, а из тех, которыми мы ощущаем сами наши ощущения, чувства, идеи, стремления. Это тот

¹ Мы не выключаем из области опытной науки и всех наук «гуманитарных», которые опираются в своих исследованиях на внешние чувства зрения, слуха и осязания, изучая памятники древности, сказания, поверия, языки диких и культурных народов и т. д. Даже психология «научная» стоит на той же основе, ибо все теснее сближается с физиологией и все более стремится стать на экспериментальную почву (психофизика, психофизиология, эксперимент, психология Вундта и проч.).

метод, который популярное сознание обыкновенно выражает понятиями *внутреннего голоса, непосредственного чувства* и т.п., а ученые и мыслители называли методом интуиции, интроспекции, методом «практического разума» и другими сходными именами. Этот метод открывает нам непреложные *нравственные* законы нашего существования. Он же при надлежащем употреблении способен открыть нам и основную сущность как нашего, так и всякого иного бытия.

Сократ выставил этот метод (γνῶθι σεαυτὸν – познай самого себя) как орудие познания истинного бытия (через понятия) против софистов, отрицавших познаваемость его и возможность построения абсолютной нравственной доктрины, – и Сократ был прав в том смысле, что внутреннее существование вещей и внутренние, субъективные, *нравственные* законы познаваемы лишь через самосознание, открывающее нам законы нашего собственного «внутреннего» бытия. После Платона эта истина отчасти затерялась, под влиянием Аристотеля – эмпирика по преимуществу, постигавшая вполне только значение внешнего опыта. Платон дошел до крайности, ибо отверг во имя внутреннего опыта и их объекта, *идей*, значение опыта внешнего. Реакция была неизбежна, и одна крайность вызвала другую.

Платонизм и аристотелизм – односторонние преувеличения внутреннего и внешнего опыта как орудий истинного знания, боролись двадцать веков – вплоть до XVII столетия. В этот великий век совершилось великое возрождение первого, т.е. платонизма, в философии Декарта, второго – в философии Бэкона и его последователей.

Cogito ergo sum Декарта (я мыслю, т.е. существую) есть возрождение формулы «познай самого себя» Сократа. «Познай самого себя и через себя все сущее – мир и Бога», – говорит Декарт за Сократом. «Познай мир и через мир себя», – повторяет за Аристотелем, хотя и бессознательно для самого себя, Бэкон. И вот идут навстречу друг другу два течения – северное, арктическое течение «холодной мысли» трезвого британца и южное, горячее течение, «голос сердца» чувствительного француза. Они встречаются, сталкиваются, но оба сильны и, уклоняясь отчасти от прямой линии, проходят в противополож-

ных направлениях друг возле друга, отстаивая свою самостоятельность и производя подчас своеобразные сочетания: юг иногда согревает север – Англия рождает идеалистов и во главе их стоит Беркли, север охлаждает юг – Франция рождает таких сенсуалистов, как Кондилиак. Но есть и явления более сложные: в Локке и Юме бэконизм отчасти смягчается картезианизмом, в Лейбнице и Вольфе картезианизм смягчается бэконизмом, а Спиноза – пантеист – пытается примирить враждующие начала и на первый раз рождает уродца – «безличного Бога», Бога-материю.

Во второй половине XVIII в. враждующие односторонние направления окончательно расходятся. Бэконизм развивается в крайний сенсуализм и материализм, картезианизм дает в результате крайний интеллектуализм и интуитивизм. Борьба ведется ожесточенная, примирение, по-видимому, невозможно, синтез немислим... Но вот является Кант в роли миротворца. В «Критике чистого разума» Кант по преимуществу бэкониец, в «Критике практического разума» – картезианец. Остается подвести итоги, – доказать, что примирение совершилось... Кант пишет «Критику силы суждения», но доказывает ею, что примирение было искусственно, фантастично. И все-таки он впервые постиг сознательно проблему примирения, понял верно различие законов ума и законов чувства. Через внешний материальный опыт – орудие теоретического ума – мы не познаем природы души и Бога, законов нравственных и эстетических, – вот смысл «Критики чистого разума»; но зато через внутренний, духовный опыт – орудие практического мышления – мы поймем отчасти сущность души, Бога, законов нравственного мира, учит Кант в «Критике практического разума». К сожалению, все духовное оказывается уже у Канта только «сущностью» материального, материальное – «явлением» духовного. Это лишь две стороны одного субстрата и от этого еще неясного для самого Канта положения один шаг до Шопенгауэровского сведения всего мира к представлению и воле: явление ведь есть только представление ума, а где же сущность, само бытие? В представлении, которое есть синоним «явления», его быть не может. Следовательно, сущность в чем-то противоположном пассивному пред-

ставлению – в активном начале, в воле. Шопенгауэр не отдал себе отчета только в одном, что воля есть прежде всего тоже представление, хотя бы и из сферы внутреннего опыта.

Ну а если разрешить затруднение так: есть представления внешние и представления внутренние, – те и другие по содержанию своему суть явления опыта, но одни явления раскрывают природу *объекта*, другие – природу *субъекта*. Объект сам по себе и субъект сам по себе суть неизвестные величины, иксы, но через явления они отчасти доступны познанию. Сличив все явления внешнего опыта, мы получаем *материю* – идею, приближающуюся к реальному внешнему бытию. Сличив все явления внутреннего опыта, мы получаем *дух* – идею, близкую к реальному *внутреннему* началу, оживляющему мертвую материю и от нее независимому. Остается оправдать положение, что явления могут быть отчасти выражениями природы *сущего*, как материального, так и духовного. Но об этом ниже. Несомненно пока одно, что внутренний опыт может дать более, чем сколько он дал Шопенгауэру.

Шопенгауэр открыл во внутреннем опыте только *явления* воли, но ведь ранее его Сократ, Платон, Декарт, Спиноза и другие открыли *явления разума* – путем того же опыта внутреннего. Лейбниц уже понимал, что сила ощущения (*vis sensitiva*) и сила стремления (*vis appetitiva*) – как источники ума и воли – в одинаковой степени выражают природу всякой духовной сущности. Кант немного запутал эти идеи в своем крайне отвлеченном понятии «разума» (теоретического и практического); но все-таки он признавал, что духовная сущность есть воля разумная – разум-воля. Поэтому нам, философам конца XIX века, изучающим *историю* философии и могущим обозреть все развитие идей в пределах двух крайностей, остается открыто признать односторонность Шопенгауэра и воротить разуму его законное значение в ряду признаков истинного бытия. Мы утверждаем, что метод Сократа, Платона, Декарта, Канта, Шопенгауэра – великий метод *самопознания* – может повести нас за пределы «воли» Шопенгауэра к более широкой идее «духа» как гармонии разума и воли. Но это возможно лишь для того, кто позитивист в науке и реалист в философии, кто признает особый реальный характер опыта *внешнего*, опыта *ма-*

териального и противоположное ему значение – опыта *внутреннего, духовного*. Для него и тот и другой ведут от *явлений* как действий к *сущностям* как причинам, но не к схоластическим и метафизическим сущностям – субстанциям и ноуменам, а к *живым* сущностям как основам явлений – к феноменам-ноуменам *материи* и *духу*¹.

Таким образом мы думаем, что в современном научно-позитивном направлении не только не лежит препятствий для нового, более широкого разрешения вопроса о *природе духовного начала*; но, напротив, именно это направление является своего рода мостом к построению нового философского учения – за пределами точных, специальных наук, изучающих явления «объективного» опыта. Но этого мало: мы увидим ниже, что не только в *методе* современной науки можно найти опору для обновления и психологической переработки старого *философского* метода Сократа и Декарта, но и в самом *содержании* новой науки и истин, добытых специальными научными исследованиями, лежит богатый материал для нового, более широкого обоснования учения о *духе*, существование которого весьма красноречиво, хотя и косвенно, подтверждается именно новейшими научными открытиями.

Прежде, однако, чем мы постараемся приложить философский метод самопознания к исследованию вопроса о духовном начале в соответствии с важнейшими научными теориями нашего времени, мы считаем необходимым изложить в немногих словах в высшей степени поучительную судьбу вопроса о *душе* в его прошлом.

IV. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК УЧЕНИЙ О ДУШЕ

Из истории мысли человеческой, насколько она открывается нам в истории *философии*, сознательно занимавшейся разрешением вопроса о душе, мы узнаем о существовании во все времена *четырех* главных воззрений на природу духа в соотношении с природою другого начала – материи, всегда противопоставлявшегося ему сознательно или инстинктивно.

¹ Что мы разумеем под этими идеями, читатель увидит ниже (Гл. IX).

Согласно одной теории, реально существует только *материя* – духа нет: это лишь название для одного из свойств развивающейся материи. Дух – это все равно, что цветок или плод, вырастающий со временем на древе вещества. Такова доктрина *материализма*.

Согласно другой теории, существует только *дух*, а материя есть только представление, одна из идей духа: на самом деле ее не существует. Материя – это только создание творческой мысли духа, имеющего потребность облечь в конкретный образ мыслимую им противоположность своего собственного бытия. Такова доктрина чистого *спиритуализма* (*spiritus* – дух), или *идеализма*, ибо для этого учения реально существуют только *идеи духа*.

Согласно третьему воззрению, дух и материя одинаково реальные начала, совершенно *противоположные* друг другу по своей природе и не имеющие между собою ничего общего ни в свойствах, ни в законах своего действия. Такое учение названо было *дуализмом* (учением о двойственности всего сущего), а иногда обозначается и именем *спиритуализма*, ибо для предшествующей доктрины употребительнее термин идеализма, да и притом по причинам, которые мы рассмотрим ниже, материализму чаще противопоставлялось учение о двойственности материи и духа, чем учение о реальном существовании одного только духа.

Четвертое учение признает также действительное существование материи и духа, но не как двух совершенно противоположных и самостоятельных начал, а как «двух сторон, или противоположных полюсов» одного и того же высшего бытия – двух качеств, или атрибутов, одной высшей субстанции. Эта доктрина называла себя часто *монизмом*, или, по характеру соответствующего учения о вселенной, *пантеизмом*, так как вследствие признания конечного единства духа теории вся природа представлялась ей наполненной и одушевленной духом, Богом.

Конечно, каждая из этих доктрин имела разнообразные выражения и претерпевала видоизменения, создавшие немало переходных форм между указанными контрастами. Особенно значительны были видоизменения пантеизма, который колебался между *материалистическим* отождествлением духа со слепой и, по существу, бессознательною физическою силою (например, дух как бессозна-

тельная воля у Шопенгауэра, или как бессознательное представление и воля у Гартмана) и *спиритуалистическим* признанием его главенства в природе и над другим началом – материей. Иными словами, то общее начало, из которого выводились материя и дух пантеистами, признавалось то более материальным и потому неразумным, то более духовным и разумным. Немногим философам-пантеистам удавалось соблюсти должную *гармонию* в выведении противоположности духовного и материального начал из высшей *основной* субстанции и только эти философы могут быть признаны настоящими пантеистами, причем, однако, и между ними было две *фракции*: для одних высшая основная субстанция превращалась в мертвый по своей крайней отвлеченности абсолют, *другие* же мыслили это высшее единство материи и духа как конкретное высшее единство «живой индивидуальной организации, аналогичной с организацией живых существ на земле и в особенности человека».

Во всяком случае, такая доктрина, признающая основное единство двойственных начал, или основную двойственность в единстве бытия, есть не столько *монистическая*, сколько *монодуалистическая* доктрина¹.

Настоящим *монизмом* можно назвать с одной стороны материализм, с другой – прямо противоположный ему идеализм. Тогда мы получим следующую классификацию четырех основных доктрин о природе духа в соотношении с материей:

- 1) Материалистический монизм, или материализм.
- 2) Спиритуалистический монизм, или идеализм.
- 3) Дуализм, или учение о двойственности бытия.
- 4) Монодуализм, или учение о высшем единстве двойственного бытия.

Если принять во внимание, что ни одно из этих учений в сущности не в состоянии было окончательно победить двойственности духа и вещества (сознания и «среды» его действий), субъекта и его объекта, то

¹ См. об этом подробнее в нашей брошюре: Джиордано Бруно и пантеизм. Одесса, 1885.

в конце-концов все различие их сводится к различию взглядов философов на *причинные соотношения*, или *генетическую связь*, этих двух противоположностей, или полюсов, известной нам из непосредственного нашего опыта «действительности». Материалистический монизм считает основною причиною всего сущего материю, дух же – одним из действий или продуктов действия этой причины. Спиритуалистический монизм считает основною причиною всякого бытия бесплотный дух: материя есть действие или один из продуктов творчества духа. Чистый дуализм считает и материю, и дух *независимыми причинами* противоположных действий или форм бытия, самих же их не признает действиями чего-либо, так как считает их вечно данными, из начала существующими. Монодуализм, или пантеизм, считает материю и дух *различными действиями*, или проявлениями, одной общей, хотя бы неизвестной или трудно определяемой для человеческого ума причины. С этой точки зрения различие рассматриваемых доктрин можно определить следующей наглядной схемой:

- 1) Материя – причина, дух – действие ее (материализм).
- 2) Дух – причина, материя – действие (идеализм).
- 3) Материя и дух суть оба – независимые причины различных явлений бытия, не будучи действиями ничего иного (чистый дуализм).
- 4) Материя и дух суть оба – действия третьего высшего начала или общей причины и сами не суть самостоятельные и конечные причины чего-либо реального, ибо через них действует всегда общая конечная причина всякого бытия (монодуализм).

Мы не имеем, конечно, возможности рассмотреть здесь подробно всю историю каждого из изложенных учений¹, но, чтобы убедить читателей своих, что все они одинаково древни и развивались совместно и преемственно во все века исторической европейской культуры, мы назовем важнейших представителей каждого из них в древнее и новое время – в периоды расцвета философии.

¹ Читатель, интересующийся их подробною судьбою, найдет историю почти всех крупных явлений, сюда относящихся, прямо или косвенно затронуто в «Истории материализма» Ланге (2 тома, русский пер. Страхова, Спб. 1881-83). Кроме этого капитального руководства, ему может служить в помощь краткий, но очень обстоятельный обзор развития всех этих учений в психологии Фолькмана (Psychologie. Cöthen., 1875, I том. §18-22), который способен руководить в дальнейшем, более обстоятельном изучении вопроса по историям философии и по сочинениям самих философов.

Представителями *материализма* в период древней философии являются в VI и V веках до Р. Х. философы Левкипп и Демокрит – первые атомисты, для которых и душа была совокупностью тончайших материальных атомов, в IV в. гедонисты – та сократическая школа, которая признавала удовольствие как единственную цель жизни (Аристипп и его последователи¹, с конца IV в. и в следующие – Эпикур и эпикурейцы, слившие воедино и развившие далее обе упомянутые доктрины. – Представителями чистого спиритуализма, или *идеализма*, являются в древности некоторые пифагорейцы, выводившие все сущее из чисел – единицы и двойцы, и некоторые элейцы, напр. Парменид в V в., отрицавший всякое реальное бытие, кроме идейного; далее Платон, отрицавший реальное бытие материи, в IV в., некоторые платоники и новоплатоники в последующие века². – Представителями *дуализма* в древности считаются Анаксагор и Сократ в V в., из которых первый впервые противоположил ум веществу, а второй развил это учение применительно к природе человека, затем Аристотель в IV в., противопоставивший бессмертный деятельный ум смертной бесформенной материи, – позднее его последователи, некоторые перипатетики. – *Пантеизм* в полусознательной форме возникает еще в VII и развивается далее в VI вв. в учениях ионических физиков, или гилозостов, – Фалеса, Анаксимандра, Гераклита и др., учивших, что материя – одушевлена, одарена жизнью; далее пантеистом считается основатель элейской философии, Ксенофан в VI в., учивший о едином Боге как реальной сущности всех вещей, – натурфилософ Эмпедокл в V в., одушевлявший свою материю началами любви и ненависти, а в IV и в следующих веках пантеизм находит себе более сознательное выражение в учениях стоиков (Зенон и его последователи).

Впрочем, несомненно, что в древности все указанные разномнения не проявлялись еще столь резко и отчетливо, как в новое время, когда они окончательно обособились и выработали свои формулы

¹ Из этой школы вышел и первый греческий *пессимист* Гегезий, проповедник самоубийства (λεισιθάνωτος), учивший в Александрии в III в. до Р. Х.

² Эта доктрина, Впрочем, как мы увидим ниже, редко проводилась совершенно последовательно и легко переходила в дуализм или же пантеизм.

и названия. Этим объясняется, почему ионических философов и даже Аристотеля иногда причисляют к материалистам древности, Ксенофана иные считают идеалистом, Платона – дуалистом, новоплатоников – пантеистами и т.д. Человеческий ум склонен к противоречиям; провести во всей чистоте известную доктрину можно только при большом напряжении внимания, сознательно стремящегося выдерживать ее последовательно во всех частностях, да и это не всегда удается, ибо контрасты даны в самой действительности и в самой природе познающего ума.

Минуя средние века, перейдем к эпохе возрождения философии. В XV и XVI веках явились новые последователи Платоновской, Аристотелевской, стоической и атомистической философии и с тем вместе вновь оживилась борьба четырех главнейших доктрин, намеченных древней философией. Самостоятельное развитие получил только пантеизм – в великой доктрине итальянского мыслителя-мученика XVI века Дж. Бруно. В XVII в. Декарт положил начало строгому философскому *дуализму*, который был развиваем далее его последователями – чистыми картезианцами, затем окказионалистами и в особенной, очень запутанной, форме – Лейбницем (учение о предустановленной гармонии)¹. В XVIII в. дуализм развивался далее в Лейбнице-Вольфианской школе. Вместе с тем он имел еще довольно многочисленных представителей среди картезианцев этого века и среди шотландских психологов-эмпириков, молчаливо допускавших двойственность материи и духа, хотя и отрицавших возможность ее философского обоснования. В XIX стол. главных представителей дуалистического спиритуализма следует искать среди французских спиритуалистов (один из последних – Janet, современный французский философ), хотя достаточно было таковых и среди второстепенных мыслителей Великобритании и Германии (идеальные реалисты и т.д.).

¹ О плюрализме Лейбница мы не говорим, ибо всякий плюрализм (учение о множестве начал) является в конце концов монистическим или дуалистическим, материалистическим или спиритуалистическим.

Материализм в XVII в. возродился в учениях последователя эпикуреизма Гассенди и последователя Бэкона, англичанина Гоббеса, утверждавшего, что в мире нет ничего реального, кроме тел естественных и искусственных. В XVIII веке материализм с особенною силою развивался во Франции, причем главными представителями его были Ламеттри (соч. «Человек-машина»), некоторые энциклопедисты, Гельвеций и барон Гольбах («Система природы») и т.д. Впрочем, Гоббес имел тоже своих преемников в Англии (Гертли и Пристли). В XIX в. материализм имел главных представителей своих в Германии (а именно упомянутых выше Бюхнера, Молешотта, Фохта, Цолбе и др.) и уже из Германии, где обновился под влиянием успехов естествознания, перешел в другие страны Европы.

Идеализм, или спиритуалистический монизм, имел в XVII в. представителя, хотя и не совсем чистого, в картезианце – французе Малебранше, утверждавшем, что мы все вещи познаем через Бога, так как единственным объектом созерцания нашего духа является Бог с его идеями; в XVIII в. идеализм нашел себе очень последовательную и тонкую обработку в учении англичанина Беркли, признававшего реальное существование одних только душ с их состояниями и отвергавшего возможность доказать бытие материи; в самом конце XVIII и в начале XIX вв. идеализм возродился в Германии через философию Канта¹ – в учениях его преемников Фихте, выводившего «не-я», или *объект* мысли, из природы «я», или *субъекта*, а затем Гегеля, отождествлявшего мышление и бытие.

Пантеизм, или монодуализм, в XVII в. нашел себе грандиозное выражение в знаменитом учении Спинозы о единой субстанции и ее атрибутах, в XVIII в. он продолжает жить в учениях английских и французских деистов, отрицавших личного Бога и обоготворявших одаренную силой материю, а также в воззрениях немецких поэтов, последователей Спинозы (особ. Лессинга); в XIX веке он принял новые, весьма сложные формы выражения в учениях некоторых философов Кантонской школы – Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана и др.

¹ Сам Кант не был чистым идеалистом в вопросе о природе духа и материи, так как вся его философия по отношению к этой проблеме имела все-таки характер скептический. Мы думаем, впрочем, что в душе своей Кант был скорее всего монодуалистом.

Конечно, и в новое время, в течение последних трех веков, едва ли мы найдем хоть одного философа, за исключением разве Спинозы, который был бы от начала до конца во всех своих трудах и учениях безусловно верен одной из указанных выше четырех принципиальных точек зрения. Мы уже упомянули, во-первых, о препятствиях, которые встречает абсолютная цельность мировоззрения в организации нашего ума и в свойствах бесконечно-сложной и противоречивой действительности. А затем не должно упускать из виду и самой сложности *задач* философа, который принужден подходить к построению своего цельного мировоззрения с различных сторон и потому не может при наличных недостаточных знаниях человека не допускать противоречий в своих выводах, относящихся к бесконечно разнообразным вопросам. Справедливо замечание Гартмана по поводу Кантовской теории познания, что «брать отсутствие противоречий за мерку исторического значения философа – очень ограниченная точка зрения: чем шире горизонт мыслителя, чем более оригинальных воззрений совмещается в его уме, чем разностороннее он истолковывает вещи и чем искуснее он сплетает в одно целое многообразные вопросы, тем по необходимости более трудностей и неразрешимых недоумений он встречает на своем пути»...¹.

Для нас достаточно знать, что все разнообразные воззрения на природу души – в древности большею частью бессознательно, а в новое время несравненно более сознательно – устанавливались мыслителями *в одно и то же время*, развиваясь в каждом веке параллельно и совместно и уступая друг другу преобладание лишь на некоторое время, *в той или другой* из культурных стран Европы. Ни одна из этих философских доктрин не может быть признана *безусловно преобладающею* в истории философской мысли Европы: монизм всегда уравнивался дуализмом, материализм – спиритуализмом. Уже это одно заставляет думать, что истина должна лежать в примирении контрастов, в объединении противоположного, в обнаружении единства в двойственном и двойственности в едином.

¹ Philos. Fragen, L. u. B. 1885, p. 248.

К разрешению этой великой и трудной задачи всегда стремились гениальные философы всех веков – инстинктивно или сознательно, – и еще древнейшие греческие философы Пифагор, Анаксимандр, Гераклит, Эмпедокл выводили все сущее из противоположностей материальных или идеальных¹.

Надо сознаться, однако, что пока мы видим прогресс не столько в разрешении, сколько в способах постановки и в сознании важности указанной задачи. Верно также и то, что пока ни один из философов не придумал более простого и наглядного решения вопроса об отношении единства и двойственности во вселенной, чем-то, которое мы находим в христианском учении о воплощении Бога-духа². Недаром все немецкие философы, начиная с Канта, стремятся поставить свои доктрины в некоторую связь с этою великою идеею.

Неудачи прежних философов не могут однако же удержать будущих от дальнейшего искания разгадки великой тайны бытия. Напрасно некоторые мыслители пытались поставить перед пытливою мыслью человеческою более или менее непроходимые преграды, вроде, напр., Кантовского учения о непознаваемости «ноуменов» (сущностей). Они сами – и это доказал лучше всего Кант³ – не в состоянии были долго выдержать искусственно наложенного на себя поста мысли. Ланге говорит, что причиною неудержимого стремления «пробиться за границы познания и познать абсолютную сущность вещей» служит неисчерпаемость софизмов, посредством которых это становится всегда возможным, – софизмов, которые хитро обходят позицию критики и которые часто побеждают все препятствия в союзе с «гениальным невежеством»⁴. Но тот же Ланге, правоверный кантианец, возмущающийся гениальным невежеством (?) своего соотечественника Гегеля, признает совершенную законность «поэтически-философского полета в область идеалов»⁵.

¹ Единое и двойца Пифагора, теплое и холодное Анаксимандра, сгущение и разрежение Анаксимена, ὁδός ἄνω и ὁδός ὑπὸ Гераклита, любовь и ненависть Эмпедокла и т.д.

² Которое тоже есть учение монодуалистическое, признающее единство источника всего живого в Боге и двойственность созданий его – вещества и духа.

³ «Критикою практического разума».

⁴ Ист. матер., II. – С. 468.

⁵ См. также II т., IV: Точка зрения идеала. – С. 462 и след.

Пусть же философия будет сродни поэтическому творчеству человеческого ума, ищущего идеалов, – пусть она будет высшим эстетическим синтезом расчлененной на складки посредством научного анализа действительности¹, – пусть она будет так же близка к искусству, как и к науке, согласно утверждению Шопенгауэра². Пусть она будет даже «тождественна» поэзии по отдаленности своей от «точности» в смысле специальных наук и дает, подобно поэзии, «торжество единству» в ущерб «торжеству точности», как остроумно выражается наш Белинский³, – несомненно одно, что философия нужна – «unentbehrlich», как говорят немцы, что мысль человеческая по самой природе своей склонна перелетать через все искусственные загородки, изобретаемые «критическими» философами и что есть возможность построения даже такой «критической» философии, которая психологически оправдывает способность нашего ума проникать за пределы явлений, данных *внешним* и *внутренним* опытом и изучаемых наукою. Сам Кант наметил такую новую критическую философию в своем втором капитальном труде, т.е. в «Критике практического разума»⁴.

Итак, одна из вечно живых задач философии состоит в примирении противоположностей единства и двойственности, в победе над антиномиями (противоречиями) человеческого ума и действительности. В применении к специальному вопросу о природе души она должна состоять, очевидно, в примирении монизма и дуализма во взгляде на начала бытия, с одной стороны, в устранении разноречий материализма и спиритуализма – с другой.

¹ «Вселенная, когда мы понимаем ее только естественнонаучно, – остроумно замечает Ланге, – может нас так же мало воодушевлять, как читаемая по складам «Илиада» (там же. – С. 467).

² Мемор., 718-720, ср. W. a. W. u. V., II. – P. 461-463.

³ В. Белинский, Сочинения. Т. IV (1859. – С. 250).

⁴ Наши собственные взгляды на задачи философии мы уже много раз излагали. В неизбежном для каждой идеи развитии они, конечно, слегка изменялись и расширялись; но на родстве философии с искусством мы всегда настаивали. Ср. статью: Задачи философии в связи с учением Дж. Бруно, Одесса, 1885.

Конечно, эта задача может быть достигнута лишь путем такого учения, которое будет стоять выше и монизма, и дуализма, будет доминировать и материализм, и спиритуализм, уничтожая самую возможность дальнейшей борьбы и обособления противоположных односторонних воззрений путем перенесения вопроса на совершенно новую почву. Возможно ли такое учение? Не есть ли оно недостижимый теоретический идеал, пустая и праздная мечта философов?

На это мы можем ответить только одно. Мы лично твердо убеждены в возможности философски построить такое учение о духе на научных основаниях. Сообщить это убеждение читателю и будет нашей задачей в последующих главах настоящего очерка, которые должны составлять собою в то же время программу будущей *детальной* разработки вопроса.

V. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА РАЗЛИЧНЫХ УЧЕНИЙ О ДУШЕ И ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Отмеченные выше четыре главные философские доктрины о соотношении материи и духа имеют перед судом *критики*, конечно, далеко не одинаковое значение.

Прежде всего та из них, которая отрицает всякую иную реальность в природе, кроме духовной, т.е. отрицает существование вещества и доказывает, что все представления наши о вещественном мире суть сплошь иллюзии и галлюцинации, своего рода сон или продукт фантазии, – доктрина идеализма – в сущности до такой степени противоречит всем данным нашего опыта, всем показаниям здравого смысла и научного экспериментального знания, что она всегда представлялась большинству людей и даже философов безусловно парадоксальной, нелепой. Отстоять ее последовательно без малейших противоречий было крайне трудно. Философу приходилось отрицать свою собственную плоть, которая непрестанно дает себя знать человеку, и в конце концов приходилось идти на компромиссы. Идеалисты обыкновенно кончали тем, что все-таки не абсолютно отрицали вещество, а отвергали только возможность познания его и обнаружения

его истинных свойств и природы. Называя его *несущим*, они в то же время допускали, что это несущее существует, и Платон в «Тимее» в форме «недостоверного мнения» сообщает даже целую теорию происхождения и законов существования вещественного мира. Точно так поступали и другие идеалисты, редко отказываясь от попытки построения своеобразной «натурфилософии» на основах идеализма, отрицающего видимый мир. Другими словами, идеализм почти всегда незаметно переходил в дуализм или же возбуждал насмешки вроде передаваемых Гейне недоумений публики относительно того, признавал ли Фихте существование своей собственной супруги, мадам Фихте. Чистый, вполне выдержанный идеализм действительно должен был бы превратиться в *солипсизм*, т.е. в признание существования только своего собственного духа, своего «я» (*solus, ipse*). Естественно, поэтому, что к чистому идеализму научная критика относилась всегда свысока, признавая его скорее *игрою* мысли, чем серьезным философским построением.

С другой стороны, *пантеистическое* учение о неразрывном единстве и слитности духа и вещества представлялось также трудно постигаемым. Если вещество и дух так неразрывно слиты и так безусловно проникают друг друга, то чем объяснить факты борьбы духа и вещества, или плоти, в человеке, и такого их соотношения, что очень сильное развитие тела дурно отражается на развитии духовных свойств человека и, наоборот, исключительное развитие духа сопровождается заметным ущербом для тела?

Если же отрицать эти факты и признать полный параллелизм в развитии всех духовных и физических сил человека и если признать, что сознания в неорганической природе нет, а есть в ней только силы физические, то не последовательнее ли признать, что дух вообще есть фикция и что это только усовершенствовавшаяся физическая сила, как это и допускают материалисты?

Естественно, что выход из этой дилеммы найти трудно. Отвергнуть независимость духа и вещества и в то же время отстоять их противоположность и разнородность едва ли можно, не впадая в противоречия. И действительно, *пантеизм* легко переходил или в материализм, т.е. отождествлял дух с «силою вещества», или в дуализм,

если отстаивал все-таки положение о разнородности духа и материи. Конечно, возможна еще такая точка зрения, что дух и материя в настоящем своем виде противоположны, отчасти независимы друг от друга и разнородны – и все-таки происходят *из одного источника*. Но ведь это не всегда отрицал и философский дуализм, выведивший часто противоположные субстанции вещества и духа из общего начала, которое выражал в идее Бога. Очевидно, различие настоящего монодуалистического пантеизма от дуализма касается менее существенного в вопросе о природе духа пункта, а именно *способа происхождения* духа и вещества из упомянутого общего начала, причем пантеизм склонялся к убеждению в *естественности* процесса этого происхождения – через необходимое *саморазвитие* (дифференциацию) общего начала, а дуализм более сочувствовал гипотезе возникновения духа и вещества через особый творческий акт (*substantiæ creatæ* Декарта).

В вопросе о соотношении материи и духа как действительно данных фактов очевидно это различие взглядов не играет существенной роли. Пантеизм, искренне признававший разнородность этих фактов, всегда был и будет *дуализмом*, оставаясь монизмом лишь на почве вопроса о конечном происхождении и о сущности законов взаимодействия материи и духа. Признавая единство законов этого взаимодействия, он едва ли расходится с показаниями опыта и науки и едва ли неудобоприемлемее философского дуализма Декарта, приведшего к всевозможным странным гипотезам о параллелизме действий духа и вещества, не могущих быть ни в каком непосредственном взаимодействии и общении (*causae occasionales* Гейлинкса, предустановленная гармония Лейбница и т.д.). Но, с другой стороны, чистый дуализм имеет все преимущества перед пантеизмом при объяснении разумности и целесообразности всего существующего. Очевидно, должна существовать потребность в ином *высшем* построении, которому удалось бы лучше примирить монизм и дуализм, чем это удавалось до сих пор. Во всяком случае, разногласия чистого дуализма и настоящего монодуалистического пантеизма не существенны до тех пор, пока речь идет только о *данной в действительности противоположности* материи и духа, которую обе доктрины одинаково признают.

В результате, следовательно, мы приобретаем тот вывод, что материалистический монизм и спиритуалистический дуализм суть те два понятия, которые лучше всего выражают сущность *разномнений философов* по вопросу о соотношении природы духа и вещества. Идеализм всегда был на поверку скрытым дуализмом, пантеизм – скрытым материализмом или же особою формою дуализма.

Другими словами, весь вопрос в том, *существует ли дух* как независимое от материи начало, или не существует, т.е. составляет только свойство материи, второстепенный придаток ее развития. При противоположном решении этой дилеммы большую роль играло всегда *понятие силы* как термин, *посредствующий* между понятиями материи и духа.

Материалисты утверждают, что *дух* есть особая форма *силы*, а сила – качество *материи* или даже *основа* и настоящая сущность ее.

Спиритуалисты, как мы отныне будем называть для краткости всех искренних дуалистов без различия оттенков в их воззрениях, утверждают также, что *дух* есть *сила*, но совершенно особого рода сила, не имеющая ничего общего с *физическою*, или *материальною*, силою, которую и они соглашаются признать свойством или даже основою материи.

Отсюда ясно, что главное разногласие вертится около вопроса *о природе силы*. Что такое сила? Есть ли она только свойство материи, или нечто более, – есть ли *два* рода сил, или только *один*, и если два, то *какие*?

Что именно такова сущность вопроса, мы легко убедимся из анализа тех традиционных доводов, которые выставляли спиритуалисты и материалисты в пользу своих учений. Эти доводы систематически сгруппированы у двух современных психологов, Бэна и Горвица, и мы приведем их целиком, а затем дадим их разбор.

Свод аргументов защитников *спиритуализма* дает Бэн в своем сочинении «*Душа и тело*»¹. Вот они:

- 1) Душа должна быть причастна природе и сущности Божества.
- 2) Душа не имеет определенного места в теле.

¹ Пер. с VI изд. Киев. 1880, с. 168 и след.

3) Разум и мышление, способность познавания всеобщего, не совместны с материей (Ф. Аквинат).

4) Достоинство духа требует сущности высшей сравнительно с материей.

5) Материя делима, дух неделим.

6) Материя изменяется и искажается, – дух есть чистая субстанция.

7) Дух активен, обладает силою, – материя пассивна, инертна.

8) Душа есть первоначальный источник, или начало жизни.

9) Дух имеет личную тождественность, частицы тела постоянно изменяются.

В параллель этому приведем важнейшие аргументы *материалистов*, сгруппированные Горвицем в его «Психологических анализах»¹:

1) Высший основной принцип следующий: нет силы без вещества и вещества без силы; не существует ни силы, которая была бы нематериальна, ни материи, которая не обладала бы силой.

2) Закон сохранения материи и силы требует однако же бесконечности их бытия во времени и беспредельности в пространстве, из обоих принципов следует:

3) Всеобщность, необходимость и неизменность законов природы;

4) Невозможность личного акта творения: возникновение и разрушение всего есть продукт самодвижения и саморазвития вещества;

5) И органический живой мир возник исключительно вследствие самодеятельности вещества...

6) Нет конечных причин, т.е. целесообразных явлений в природе;

7) Душа имеет местом пребывания мозг;

8) Соотношение мозга и души по существу равно соотношению вещества и силы;

9) Нет прирожденных идей: все мышление возникает из чувственного восприятия.

10) Нет бессмертия души.

11) Нет свободы воли.

¹ Psychol. Analysen auf physiolog. Grundlage, I Th., Halle. 1872. – P. 25.

Уже при беглом обзоре этих тезисов спиритуалистов и материалистов легко заметить, что одни из них, притом не менее половины, составляют только развитие или применение немногих других *основных*, которые только и могут быть признаны *доводами* или главными положениями обеих школ. Так, напр., утверждение *спиритуалистов* о причастности души природе Божества и о достоинстве духа уже суть следствия допущения, что душа и Божество существуют независимо от вещества и ему противоположны; утверждение, что душа не имеет определенного места в теле, и другое – о несовместимости способности познания со свойствами вещества – суть также не столько доводы, сколько выводы из признанного положения о разнородности духа и вещества.

Настоящие основания *спиритуалистов* для утверждения о самостоятельности духа, заключающиеся в остальных положениях, сводятся к следующему:

1) Материя делима, дух неделим.

2) Материя изменяется – она пассивна, инертна и мертва, дух – неизменен, обладает силою, активен, является единственным возможным источником жизни.

Этим аргументам материалисты противопоставляют следующие два главные:

1) Законы природы всеобщи, однообразны и необходимы – и материя и силы вечны и беспредельны, следовательно, дух не может быть чем-то отличным от силы, присущей материи, и есть ничто иное, как эта сила, локализованная в мозгу.

2) Нет силы без вещества и вещества без силы, следовательно, сила есть свойство материи, и все свойства духа объяснимы из самодвижения и саморазвития материи-силы.

Остальные положения материалистов тоже представляют лишь развитие этих основных тезисов. Так, четвертое, о невозможности происхождения мира через акт творения, и пятое, о способе происхождения органического мира, суть выводы из положения о всеобщности законов природы; отрицание конечных целей, бессмертия души, прирожденных идей и свободы воли суть следствия отрицания существования духа как самостоятельного начала и признания силы за простое свойство материи.

Очевидно далее, из разбора приведенных основных положений материалистов и спиритуалистов, что главные мысли, которые в них содержатся, следующие.

По мнению спиритуалистов: 1) законы материи и духа различны (материя делима – дух неделим, материя изменчива – дух неизменен), 2) материя сама по себе инертна, бессильна безжизненна, – способность действия, силу, жизнь дает ей дух, одушевляющий ее и ей противоположный. По мнению материалистов, наоборот: 1) законы материи и духа тождественны, необходимы, 2) материя неотделима от силы и сила от материи – и жизнь, и дух суть продукты развития этой материальной силы.

Сведя таким образом к простейшим формулам основные положения спиритуалистов и материалистов, мы уже легко можем видеть, что главный пункт разногласий между ними есть учение об отношении вещества и силы. И те и другие признают, что дух есть сила, но вторые считают силу неразрывною принадлежностью или даже самою основою вещества, первые признают ее чем-то противоположным материи и совершенно разнородным с нею. Само утверждение однородности или разнородности законов вещества и силы есть собственно только следствие того или другого воззрения на отношения силы и вещества и является весьма условным разномнением, так как можно предположить, что и при разнородности этих начал всего существующего законы природы, будучи ничем иным, как *законами взаимодействия* этих разнородных начал, по существу своему однородны, однообразны и неизменны для всей природы, – что же касается до «необходимости» их, то, с одной стороны, такая необходимость может быть продуктом свободной воли Творца, с другой – относительная свобода духа нашего, может быть, тоже есть лишь продукт действия этих необходимых законов, свободно измышленных Высшим свободным духом, т.е. есть сама – одна из форм необходимости¹.

¹ Что такое примирение свободы и необходимости возможно – это мы не раз доказывали в статьях «О свободе воли», а также «Дж. Бруно и пантеизм». Если наша точка зрения правильна, то она приведет к выводу, что однородные в конце концов

Следовательно, коренной вопрос во всем споре есть вопрос о *соотношении силы и вещества*. А этот вопрос сводится к вопросу о том, *что такое сила?*

В возможности выразить идею духа термином силы никто не сомневается; но многие признают в то же время возможным выразить идею материи термином силы. Если бы однако и то и другое оказалось возможным, то и тогда спор спиритуалистов и материалистов еще не был бы решен, так как, может быть, есть *два рода сил*: сила-дух и сила-вещество, или сила духовная и сила материальная. Если есть такие два рода сил, то спиритуалистический дуализм оказался бы совершенно правым в признании двойственности начал. Если же есть только один род сил, то оказался бы правым материализм, ибо силу материальную, как более конкретно и непосредственно данную для человека, труднее отвергнуть, чем силу духовную – невидимую, недоступную чувствам.

Но, чтобы решить вопрос, существует ли два рода сил или один, необходимо все-таки прежде всего отдать себе отчет в том, *что такое сила* и познаваема ли *для науки* ее сущность? Этим вопросом мы и займемся в следующей главе.

VI. ПОЗНАВАЕМА ЛИ ДЛЯ НАУКИ СУЩНОСТЬ СИЛЫ?

Мы не имеем, конечно, возможности в этой статье изложить со всею необходимою подробностью и обстоятельностью все учения о силе, какие существуют в настоящее время в науке, и подвергнуть их надлежащему расчленению и обсуждению по всем правилам научной критики, так как это завело бы нас в такие частности и потребовало

законы природы дифференцируются на два класса законов — необходимого действия вещества на силу и свободного действия силы на вещество *в процессе их взаимодействия*, причем необходимое действие вещества и свободное действие духа суть частные формы высшей «свободной необходимости».

бы такого обширного места, какие не соответствуют принятому нами с самого начала масштабу анализа. Эту детальную работу, как уже было замечено нами, мы выполним в другом, более обширном труде. Здесь же мы постараемся выделить и выяснить лишь самые существенные пункты современных научных учений о силе, пользуясь, между прочим, систематическим очерком этих учений в «Истории материализма» Ланге¹.

В современных научных учениях о силе есть *три идеи*, которые имеют для нашего последующего анализа особенную важность. Эти три идеи могут быть выражены кратко тремя терминами: *превращение сил, единство сил в природе, закон сохранения силы или энергии*.

Две первые идеи имеют еще в настоящее время характер более или менее *вероятных гипотез*. Возможность превращения одних сил в другие сама по себе не подлежит сомнению, но превратимость всех сил – низших в высшие – научно не доказана, а есть лишь теоретическое обобщение некоторых частных случаев, представляющее однако же значительную степень вероятности. В такой же мере может быть признана доказанною и параллельная гипотеза «единства» всех сил природы. Закон сохранения энергии, напротив, как показывает сам термин «закона», вполне доказан относительно всех сил, подвергавшихся до сих пор строгому научному исследованию, т.е. по крайней мере относительно всех так называемых «физических сил».

Но все эти три идеи, относящиеся к области науки о силе, еще *ни малейшим образом* не предрешают вопроса о *сущности* силы, так как они касаются только *взаимного отношения* «сил», а отнюдь не *природы* «силы». Можно сказать даже, что именно эти гипотезы и законы затрудняют решение последнего вопроса и затемняют идею силы как *общей основы* всех частных сил, превратимых друг в друга и по существу единых и неуничтожимых. Очевидно, что именно гипотеза превращения сил заставляет признать несущественными для характеристики основной природы «силы» те признаки отдельных сил, напр., сил света, теплоты, магнетизма, электричества, которые в случае признания «многих» независимых друг от друга сил могли бы

¹ П т., отд. II, глава II. Сила и вещество.

быть рассматриваемы как существенные показатели их сущности. Вообще: *что же такое* изменяется, превращается и все-таки сохраняется во всех частных формах или проявлениях *единой силы*? На это упомянутые обобщения вовсе не дают ответа.

Однако, может быть, современное естествознание какими-нибудь другими способами дает нам ответ на вопрос о том, *что такое сила в ее отношении к веществу*? Для этого надо обратиться к существующим в науке прямым определениям силы.

К сожалению, одного общего и всеми признанного определения мы в науке не найдем. Одна школа естествоиспытателей – по преимуществу состоящая из специалистов-биологов – определяет силу как *свойство вещества*. Во главе этой школы стоят именно немецкие материалисты. Молешотт говорит, что «то свойство вещества, которое делает возможным его движение, мы называем силой». Бюхнер заявляет, что «если бы не было частиц материи, которые могут быть приведены в электрическое состояние, то не было бы электричества», и на основании этого и других подобных соображений заключает, что «сила есть простое качество вещества».

Другая школа, состоящая по преимуществу из физиков и имеющая во главе Ампера и Коши, предшественником которых является ученый иезуит прошлого века Боскович, в сущности вовсе не дает никакого определения силы, так как саму материю считает возможным разложить на силы, свести к элементам сил – своего рода «непротяженным атомам», или «центрам сил» (динамидам). Эта школа, все более и более усиливающаяся в своем составе и влиянии и считающая лишь вопросом времени сведение всей протяженной материи к непротяженным и недоступным никакому конкретному описанию элементарным силам, конечно, уже а priori должна отказаться от попытки определения «силы» путем конкретных терминов чувственного или материального опыта (ее «элементы сил» ведь недоступны никаким чувствам).

Третья школа, состоящая частью из физиков, частью из биологов с более широким философским кругозором, откровенно признает и материю, и силу неизбежными понятиями, или отвлечениями человеческого ума, реальные объекты которых, существующие независимо

от мысли человеческой как своего рода субстраты, или сущности, для науки с ее опытными методами едва ли определимы. В числе этих ученых-натурфилософов назовем Гельмгольца, Дюбуа-Реймонда, Фехнера. Гельмгольц говорит в одной из своих речей о сохранении энергии: «наука рассматривает предметы внешнего мира по *двум отвлечениям*. Во-первых, просто по их *существованию, помимо их действий* на другие предметы или на наши органы чувств, – как таковые мы называем их *материею*... Существование материи самой по себе для нас – спокойное, *бездейственное*: мы отличаем в ней пространственное распределение и количество (масса), которое полагается вечным, неизменным. *Качественные* же различия мы не можем приписать матери самой в себе, ибо если мы говорим о различных (по качеству) материях, то мы полагаем их различие только в различии их действия, т.е. в *силах*...». Это и заставляет нас, по мнению Гельмгольца, прийти ко второму отвлечению, а именно к понятию *силы*. Далее Гельмгольц рассуждает о невозможности полного разделения друг от друга понятий материи и силы и невозможности признания «недействительности» которой-либо из них в ущерб другой: «и материя, и сила, – говорит он, – суть отвлечения от действительности, составленные совершенно одинаковым образом»¹.

Еще более *скептическим* оказывается мнение Дюбуа-Реймонда. Уже в своем исследовании «О животном электричестве» он говорит, что в «понятиях о силе и веществе мы видим возвращение того же дуализма, какой обнаруживается в представлениях о Боге и мире, о душе и теле...». «Что мы выигрываем, когда говорим, что вследствие взаимной силы притяжения сближаются между собою две вещественные частички? Ни тени вникновения в сущность процесса». В другом месте, обнаружив относительность понятий силы и материи *в науке*, Д.Р. замечает: «если мы спросим, что же остается, если ни сила, ни материя не имеют действительности, то те, которые становятся со мною на одну точку зрения, отвечают следующим образом: человеческому уму не дано в этих вещах выйти из последнего противоречия»...².

¹ Ланге, II, 196.

² Ланге, II. – С. 185-188.

Сходные мысли высказывал и знаменитый физик Фехнер в своем «Учении об атомах»: «Сила для физики, – говорит он, – есть ничто иное, как *вспомогательное выражение* для изложения законов равновесия и движения, и всякое ясное понимание физической силы приводит нас к этому. Мы говорим о *законах силы*; но если взглянем ближе, то это только законы *равновесия и движения*, которые имеют значение только по отношению к материи»¹.

Эти слова можно сопоставить со следующими словами другого знаменитого английского физика, Максвелла: «Все, что *мы* знаем о *материи*, сводится к ряду *явлений*, в которых энергия переносится от одной части материи к другой, пока в какой-нибудь части этого ряда не подействует на наше тело, и тогда мы сознаем в себе ощущения»².

Вследствие всех подобных соображений новейшие физики, от которых мы только и могли бы ожидать *научного определения силы* в ее соотношении с материей, обыкновенно совершенно отказываются от определения природы силы и заменяют часто термин силы термином *энергии*, определяя энергию как «способность производить работу», а работу – как «произведение изменения в конфигурации системы с противодействием силы, которая сопротивляется этому изменению», и т.п. Очевидно, не будучи в состоянии дать реальное определение силы, они заменяют его рядом условных выражений, или символов, не имеющих никакого осязательного и конкретного значения для неспециалистов.

Мы, конечно, могли бы еще умножить все эти указания многочисленными ссылками на других физиков, напр., Тиндали, Секки, Бальфура Стюарта, Клаузиуса, Гирна и др., а также химиков (определения вещества) и других натуралистов, но полагаем, что для ближайших наших целей и приведенных мест достаточно для того, чтобы читатель убедился, что *научного определения силы* в соотношении с материей не существует и что оно даже *невозможно*, так как наука имеет дело только с внешними проявлениями, или «явлениями» (выражаясь философским языком), как силы, так и вещества, а эти явления в свою

¹ Там же. – С. 199.

² «Материя и движение», пер. Антоновича, Спб. 1885. – С. 113.

очередь суть только выражения *отношений* непосредственно-неизвестных в своей природе объектов нашего опыта. Если и возможно для человеческого ума перейти от этих явлений к определению или уяснению природы их носителей, то лишь путем весьма сложного процесса анализа соотношения между *нашими представлениями и действительностью*, т.е. через посредство «психологической теории знания», которая одна только и в состоянии решить проблему этого соотношения. Поэтому и Ланге в заключительной части своей главы о естественнонаучных теориях силы и вещества приходит к следующему выводу: «вся задача силы и вещества (т.е. задача определения их природы) сводится на задачу теории познания; для естественных наук можно найти твердую почву только в *отношениях*, причем всегда *гипотетически* вводятся *носители этих отношений*, напр. атомы; предполагается, конечно, что из этих реальностей не делают никакой догмы, что неразрешенные задачи умозрения оставляются на своем месте и принимаются за то, что они есть, т.е. за задачи *теории познания*»¹.

Сам Ланге не разрешает этих задач теории познания, да и к самой разрешимости их, как можно видеть из приведенных выше рассуждений его «о тщетности попыток пробиться за границы познания», относится скептически.

Мы не разделяем этого скептицизма и попытаемся доказать, что если для опытной науки как таковой по самому свойству методов ее и материала, над которым она оперирует, совершенно недоступно уяснение природы вещества и силы как основ *явлений* чувственного опыта, то философ может, опираясь на психологический анализ природы и содержания представлений или, другими словами, на особую теорию познания, установленную на основаниях совершенно научных, построить мост от своих представлений к объективной действительности, от «явлений» к их «сущностям», или «основам», и при этом может найти косвенное подтверждение своим выводам даже в тех же положениях точной науки, т.е. в гипотезах превращения и единства сил, в законе сохранения энергии, в биологической теории развития и других современных научных идеях.

¹ Ланге, II. – С. 200.

Именно только в союзе со всеми этими *научными* идеями философ и может в сущности построить прочное мировоззрение. Во все времена переработка содержания *философии* и ее возрождение в том и состояли, чтобы при помощи новых научных открытий расширять и утверждать на более и более крепких основах ее идеальные построения. Но при этом у нее всегда была и своя область – истинная *положительная* основа ее построений – психологическая теория познания, вечно перерабатываемая и все более и более углубляемая на основании выводов развивающейся в союзе с другими естественными науками специальной науки психологии, или «физиологической психологии», как можно назвать эту науку ныне, если хотеть выразить особенности ее современных приемов.

На почве этой физиологической психологии еще никем в наше время не была переработана с достаточною широтою и полнотою *теория познания*. Если совершить эту переработку, то не должна ли она дать нам и новую космологию, т.е. новую философию вселенной? В следующих главах мы попытаемся наметить решение этого вопроса, начав прежде всего с рассмотрения *метода*, при помощи которого можно подойти к *философской постановке* вопроса о *природе силы* в соотношении с обеими идеями – материи и духа, с которыми обыкновенно связывается так или иначе это понятие. Теория этого метода и будет представлять собою конечно краткое начертание нашей собственной теории познания¹.

¹ В своем труде «К вопросу о реформе логики» мы отрицали самостоятельное значение теории познания как науки и все содержание ее включали в эмпирическую науку о познании — логику. Мы и теперь отказываемся признать теорию познания отдельной «наукой», ибо она вовсе не наука, а часть системы чисто философских «построений», но мы не думаем ныне более, чтобы ее задачи совпадали с задачами логики, так как при создании теории познания приходится часто прибегать к широкому философскому синтезу.

VII. ВЫЯСНЕНИЕ НАСТОЯЩЕГО ЗНАЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЗНАНИЯ

Проблема знания занимала мыслителей с древнейшего времени. Еще в кратких изречениях Гераклита, Ксенофана и других греческих философов VI века до Р. Хр. – о недостоверности ощущений глаза, уха и других органов чувств как источников знания и о возможности постигнуть природу всего существующего только одною мыслью, умом – мы видим первые зачатки теории познания в европейской философии. Многообразные переработки теории знания составляют затем главную основу, источник оригинальности и прочности всех великих философских систем древнего и нового времени – систем Платона, Декарта, Лейбница, Канта, Шопенгауэра, и всех тех философских учений, которые имели решающее влияние на судьбу науки, вызывая переработку ее методов (учения Бэкона, Локка, Юма, Ог. Конта и т.д.). И в настоящее время каждый самостоятельный мыслитель, начиная мыслить и намереваясь перестроить какие-либо выводы знания, прежде всего принужден разобрать основы всякой мысли и всякого знания. Теория знания есть единственный возможный «каменный» фундамент для построения прочных «домов» мысли, которые могли бы устоять против ветров и бурь нравственной стихии, – против страстей и скоропреходящих увлечений человеческого сердца.

В чем же состоит проблема знания, столько веков занимающая мысль человека?

«Человек может непосредственно знать только свои собственные состояния» – вот тот вывод, который, всячески видоизменяясь в способах своего выражения, составляет истинный узел всей проблемы знания. Он был высказан впервые довольно отчетливо греческими софистами в V веке до Р. Хр., и софисты, расширив его до догматического утверждения, что «человек есть мера всех вещей», отвергли вместе с тем возможность всякого истинного *объективного* знания. Таким образом было положено начало той отрицательной доктрины знания, которая называется *скептицизмом* и которая в столь разнообразных, более общих и абсолютных, или более частных и ограниченных формах

постоянно вновь нарождалась и вела вечную, непримиримую борьбу со знанием. Она на многие века обуславливала падение наук, преобладание одних наук над другими, падение и возрождение религиозных учений, смену различных нравственных доктрин.

Мы не станем следить подробно за судьбами скептицизма, то побеждаемого другими учениями о знании, то вновь восстающего из праха в совершенно новых и неожиданных формах, в которых даже опытный глаз не всегда узнавал старого знакомого. Скажем только, что скептицизм и теперь отнюдь не исчез: он принял только новую форму выражения в современном позитивизме и эмпиризме, обратив все силы своего *отрицания* на сферу «внутреннего опыта» как источника достоверного знания высших нравственных начал внутренней природы, или сущности, вещей.

Скептицизм есть крайность. Но если мы можем знать непосредственно «только свои собственные состояния» и если в ряду этих состояний мы встречаемся с иллюзиями, или обманами органов чувств, с галлюцинациями, или обманами мозга, наконец, с созданиями и выдумками своего воображения, то понятно, что такою же крайностью является и обратное воззрение, что нам доступно безусловное истинное знание *всего существующего* – воззрение, именуемое *догматизмом*. Догматизм еще древнее скептицизма, так как представлял собою не столько сознательную доктрину знания¹, сколько выражение инстинктивного, природного доверия человека к своим ощущениям и понятиям как показателям и определениям природы вещей. Он точно так же вечно возрождался в новых формах, как только человечество, занятое специальными вопросами знания или интересами жизни, забывало упомянутую великую истину, что «мы знаем только свои собственные состояния». Поэтому позитивизм и эмпиризм, по странному противоречию со своими скептическими посылками, и в настоящее время легко увлекают специалистов естествознания в односторонний *догматизм* – чрезмерное доверие к «внешнему» опыту как орудию знания

¹ Как «доктрина» знания всеобъемлющего *догматизм* обыкновенно назывался *рационализмом*.

всеобъемлющего. Этим и объясняется возникновение на почве естествознания грубо-догматической доктрины материалистов. Но другие естествоиспытатели и люди жизни под влиянием того же догматизма, побуждениями чувства своего столь же легко склоняются к противоположной совершенно некритической доктрине «спиритизма». Перед глазами русского общества таких примеров достаточно.

В чем же дело? Соответствуют ли единственно известные нам «собственные наши состояния» – объективной действительности, т.е. внешним и внутренним свойствам вещей, или же нет?

Догматизм с плеча и без всякой критики признает такое соответствие. Если это соответствие касается сферы внешнего опыта, то догматизм называется *наивным реализмом*, потому что «наивно» признает «реальность» объектов наших ощущений, если же означенное соответствие наших состояний действительности касается сферы внутреннего опыта, то догматизм называется *мистицизмом*, так как признает возможность проникновения во все тайны бытия путем внутреннего чувства (μῦθος – закрываю, μυστικός – тайный, закрытый).

Скептицизм, наоборот, *безусловно отрицает* упомянутое соответствие наших состояний свойствам объективной действительности. Если он обращен только на *внешний* опыт, то называется *идеализмом*, – если же только на *внутренний*, то называется односторонним *эмпиризмом*, или *позитивизмом*.

Последовательно-проведенный и полный догматизм, признавая все наши ощущения и мнения истинными, разрушил бы знание, ибо в самом деле сделал бы человека со всеми индивидуальными его состояниями «мерой знания»; последовательно проведенный скептицизм в такой же степени разрушил бы всякую возможность знания, провозглашая все наши ощущения и мнения субъективными, ошибочными.

Les extrémités se touchent. Формулы «все истинно» и «все ложно» сходятся в признании человека за меру всех вещей, хотя и с противоположных точек зрения, а следовательно, сходятся и в разрушении возможности достоверного, общего (не индивидуального) знания.

Но вера в знание в человеке сильна, ибо если ее разрушить вполне, то разрушится и возможность *всякого взаимодействия* с природою и другими существами, которая однако же ежечасно подтверждается фактами жизни. Поэтому человек никогда серьезно не сомневался ни в возможности истинного знания (ведь сам скептицизм есть доктрина знания), ни в различии истинных знаний от ложных (ведь и скептики думали, что они знают, в противоположность другим людям, нечто более истинное, а именно что знание невозможно).

Поэтому-то так же и скептицизм и догматизм гораздо чаще встречались в относительной и условной форме, с одной стороны, идеализма и эмпиризма, с другой – наивного реализма и мистицизма, чем в форме абсолютной, которая не могла без противоречий отстоять свои положения. Другими словами, человечество инстинктивно или сознательно допускало, что знание возможно, но что *не всякое знание истинно*, и стремилось именно определить, *в какой мере и степени наши собственные состояния соответствуют и не соответствуют истинной природе вещей*. Исследование этой меры соответствия есть в то же время исследование *пределов истинного знания*.

Таким образом, проблема знания состоит в установлении пределов или меры соответствия наших собственных состояний – той действительности, которая, как мы предполагаем, вызывает и порождает их.

Перенесение наших собственных состояний на другие вещи и предметы действительности – допущение, что эти состояния суть в то же время выражения природы того, что существует вне нас и независимо от нас, называется *антропоморфизмом*, т.е. *очеловечиванием* действительности.

К антропоморфизму во всех возможных его формах человеческий ум всегда был склонен.

Всем, напр., известно, что многие древние языческие народы представляли себе богов своих как людей высшего разряда и приписывали им не только все достоинства, но и все недостатки, слабости, пороки людские. Их боги ели и пили, любили и множились, ссори-

лись и даже бранились, делали великие и малые, хорошие и подлые дела. Всякий, кто читал «Илиаду» и «Одиссею», имеет, конечно, понятие о том, как благодушно жилось, по мнению греков, этой семье или, вернее, этому племени богов на их сказочном Олимпе. Хотя, конечно, эти боги были выдумкою игривой фантазии южного народа, тем не менее, он принимал эти выдумки за действительность – и сомнение в ее достоверном существовании обошлось дорого многим греческим философам (изгнание Анаксагора, смерть Сократа).

Чем же погрешали греки, принимая свои фантазии за нечто реальное? Очевидно, тем, что они кроили богов по людской мерке, приписывали богам *свой образ и вид, свои чувства и мысли*. Этот-то ошибочный прием мышления и назван был впоследствии *антропоморфизмом*. Хотя это слово возникло гораздо позднее, тем не менее, фактически против греческого антропоморфизма боролись уже древнейшие греческие философы. Так, еще в VI в. до Р. Хр. философ *Ксенофан* следующим образом иронизировал над антропоморфизмом: «Смертные думают, что боги рождаются, что они имеют ощущения, речь и телесные формы людей. Но если бы быки и львы имели руки и могли писать и делать те же дела, что и люди, то быки изобразили бы своих богов как быков, лошади в виде лошадей и, вообще, все животные придали бы им тела и формы, какие сами имеют». Впоследствии понятие антропоморфизма все более и более расширялось, и под ним стали разуметь вообще всякие неправильные представления человека о природе, которой он приписывал свою жизнь, свои чувства и мысли. Слово «антропоморфизм» получило постепенно значение эпитета, которым безо всякой дальнейшей критики набрасывалась тень на ту или другую доктрину.

Но противники антропоморфизма об одном не подумали, а именно, что если мы знаем только свои собственные состояния и таким образом из пределов своего субъекта никаким образом выйти не можем, то всякое знание, в той степени, в какой оно возможно, будет знанием *антропоморфическим*. Если мы и познаем мир и вообще «объекты», то *только через себя*. Свойства вещей могут быть нам известны только в форме наших ощущений, внешних и внутренних, ко-

торые суть прежде всего ощущения перемен в *наших* тканях и органах. В каждом процессе познания мы переносим на вещи частицу своего «я», своей природы, своих состояний. Иное знание для нас невозможно.

И что всего любопытнее – с прогрессом наук, исследующих организм, т.е. анатомии и физиологии, истинные объекты нашего знания отодвигаются все более и более в глубь нашего собственного существа. Древние греческие философы думали, что от предметов отделяются и проходят через поры органов чувств в чувствилище особые «истечения», или легкие эфирные «образы» предметов, которые и напечатлеваются в сознании. Таким образом они допускали прямое общение познающего субъекта с объектом. Эта теория жила до Декарта, хотя и была отчасти поколеблена еще Аристотелем. С Декарта и до новейшего времени стало допускаться всеми теми философами, которые придавали какое-либо реальное значение ощущениям, что мы ощущаем собственно не предметы, а движения в органах чувств – в глазу, ухе и т.д., т.е. состояния своей периферии, находящейся под воздействием предметов или движений среды, ими вызываемых. Теперь уже признано, на основании изучения строения и деятельности мозга, опытов с перерезыванием глазных и других нервов и исследования психофизиками и психофизиологами явлений галлюцинации, иллюзии и т.п., что мы непосредственно ощущаем даже не состояния глаза, уха и т.д., а соответствующие им вибрации клеточек мозга, да и то еще вероятно не тех, которые непосредственно возбуждаются нервами (клетки спинного, продолговатого, «среднего» мозга и пр.), а других, *вторичных*, возбуждаемых вибрациями этих первичных клеточек и составляющих серое вещество большого мозга. Значит, мы непосредственно ощущаем отраженные вибрации клеточек, отделенных от среды несколькими посредствующими инстанциями и далеко запрятанных в одном уголку мозга. И если идеалисты говорили, что мы непосредственно ощущаем только *состояния своей души*, то они очевидно всего ближе были к истине, так как мы, конечно, в действи-

тельности ощущаем не сами клеточки, а их *возбуждения*, т.е. действия той силы, которая им дает жизнь и природа которой нам еще совершенно неизвестна.

Не вполне ли законно после этого признать всякое наше знание *антропоморфическим*, т.е. знанием через призму нашего «человеческого субъекта», и не вполне ли естественно также превратить вопрос о пределах истинного знания, т.е. соответствия наших состояний свойствам вещей, в более конкретный вопрос – о *законных пределах антропоморфизма в знании*? При такой постановке проблемы знания мы не забудем никогда, из каких элементов оно непосредственно складывается.

С того времени, когда человек впервые сознал, что он непосредственно ощущает мир через себя, через свои состояния, его не покидало раздумье о том, как оправдать возможность истинного отражения действительности – ее свойств и ее законов – в состояниях его сознания. Это заставило еще древних философов искать *поруки*, или так называемого *критерия истины*, т.е. такого непосредственно достоверного принципа, который бы ручался за то, что ощущения наши в известной мере истинны. К определению этого критерия истины мы теперь и перейдем.

VIII. В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ КРИТЕРИЙ ИСТИННОГО ЗНАНИЯ

Древние эпикурейцы думали, что критерий, или порука, истинности наших ощущений лежит в самих этих ощущениях, т.е. в возможности их взаимной проверки, сличения и исправления. Того же мнения держались и держатся все новейшие *сенсуалисты* и их современные преемники – *позитивисты*. Некоторые другие древние и новые философы думали, что критерий истины лежит в представлениях или представляющей способности ума, синтезирующей и исправляющей по известным законам ощущения. Так думал еще Аристотель, а затем ясно установили этот критерий стоики. В новое же время его более или менее сознательно принимали Бэкон, Локк, Юм

(истина есть согласие всех представлений между собою). Затем в древности Сократ и Платон, в новое время Декарт, Спиноза и многие другие рационалисты признавали критерием истинного знания *ясные* и *раздельные* понятия ума, или идеи, т.е. в сущности очевидность, им присущую.

Но все эти критерии имеют одну общую слабую сторону. Все они представляют своего рода *petitio principii* или предварительное допущение того, что требуется доказать. Нужно доказать возможность истинности ощущений, представлений, идей, – между тем она доказывается тем, что прямо признается их истинность, если не в отдельности взятых, то в общей сумме. Притом различия упомянутых критериев друг от друга более кажущиеся, чем действительные. Если мы только отвергнем *прирожденные идеи*, в смысле вложенных извне готовых выражений истинной природы или сущности вещей, а в этом смысле природенные идеи давно отвергнуты, то станет ясно, что все элементы мысли, имея один общий источник – опыт, внешний и внутренний, могут быть одинаково истинны или ложны. Признаем ли мы за критерий истинного знания очевидность вполне согласных между собою ощущений, представлений или понятий – дело мало изменится. Сущность вопроса в том, ручается ли взаимное согласие всех образований нашей мысли за их истинность, т.е. можно ли искать критерия их истинности *в них самих*? А если, как это предполагал еще Декарт, вся наша жизнь есть подобие сна, организованная и сплошная галлюцинация, организованный обман?

Сознавая такую возможность, Декарт и искал такого дополнительного принципа, который заставил бы нас отвергнуть подобную гипотезу обмана. Такой принцип он и нашел в понятии всесовершенного и реального (в силу этого самого совершенства) Бога, благодать которого не допускает предположения такого вечного обмана для существ, его же благодатью сотворенных. Но так как мы знаем о существовании всесовершенного Бога только из ясной идеи о таком «всесовершенном существе», которую находим в своем сознании (онтологическое доказательство бытия Божия), то очевидно, что Декартовская мысль вертелась в своего рода колесе: благодать Бога – порука истин-

ности ясных и раздельных идей, ясная и раздельная идея – порука существования благого и всесовершенного Бога, и т.д. (очевидный круг в доказательстве).

Стоило новейшей отрицательной философии провозгласить, что Бога нет, что Бога выдумало воображение человека, и гипотеза организованного обмана и непрерывной иллюзии превратилась в доктрине пессимизма в несомненную истину. «Все обман, обман и обман», смело провозглашают пессимисты, – различные степени обмана, «стадии иллюзии», как выражается Гартман, ибо всеблагого Бога нет и все в мире есть зло и обман. Я, человек, нахожусь в вечном бреде, в состоянии непрерывной галлюцинации – мир есть в сущности Ничто и я – Ничто, вышел из ничего и иду в ничто, в Нирвану.

Положим, что это объективирование «Ничто» той нравственной пустоты, которую новейшие мыслители обретают в недрах своего собственного «я», это перенесение на мир своих субъективных страданий, своей скуки и разочарований, есть несколько не более законный антропоморфизм, чем декартовское объективирование идеи всесовершенного Бога, т.е. идеи «всего». Положим, и для такого учения, как скоро оно признает себя истинным, нужен тоже критерий истины, который бы удостоверил, что и это объективирование «иллюзии и обмана» не есть своего рода *высшая стадия* иллюзии и самообмана, так как не все ли равно, вынесет ли человек из себя в мир *все или ничто*? Метод тот же в обоих случаях: ведь ничто вне меня есть ничто во мне! Тем не менее, во всяком случае декартовский *окончательный* критерий истины – благодать Божия – есть критерий, который не в состоянии устоять против глубокой философской критики.

Но если так, то где же искать этого критерия? Мы стоим перед какою-то очевидно трудноразрешимой дилеммой: искать критерия истины *в самих наших состояниях*, соответствие которых с действительностью и надо доказать, по-видимому, не представляется возможным, а искать его *вне этих состояний* тем более невозможно, ибо, во-первых, мы признали, что ничем иным, кроме них, мы непосредственно и не располагаем, а во-вторых, несомненно, что всякая наша идея о существующем вне нас есть в конце концов вынесенная

наружу *наша* идея, идея чего-то, что находится в нас самих. Не остается ли один исход – *вера в знание*, но тогда где пределы этой веры и не будет ли вера в Магометов рай так же законна, как и всякая вера в наши представления?

Читатель, надеемся, понял из вышеизложенного всю трудность предстоящего к разрешению вопроса.

Мы видим из указанной только что дилеммы лишь один возможный выход. Надо нам найти *в нас самих*, т.е. в содержании нашей мысли, такой принцип, который бы имел в то же время значение *объективное, независимое от нас*. Таким принципом не может быть, как мы видели, *простое согласие* наших ощущений, представлений и понятий между собою, ибо это согласие, может быть, имеет только субъективную цену. Не может быть им и ясность, раздельность, очевидность этих ощущений и идей, ибо и эта очевидность, может быть, совершенно субъективна и вне нас не имеет никакого значения. Сослаться на инстинкт или здравый смысл могут только люди, никогда не мыслившие серьезно, философски. Как же получить из наших собственных состояний принцип, имеющий силу *вне их, за пределами их*?

Начнем с анализа самосознания ребенка. Пусть каждый представит себя ребенком и сознательно вычеркнет из своего ума все то, что приобретено им посредством опыта жизни, образования и размышления. Пусть останется *tabula rasa*, неисписанная доска.

Ребенок только что родился, он еще едва открыл глаза и вообще только что сделался способным к ощущению. И вот начинаются ощущения. Он ощущает сначала холод, потом его завертывают и он ощущает тепло, потом он ощущает голод, его несут к матери или кормилице и начинаются вкусовые ощущения, далее зрительные, слуховые, осязательные – он еще не знает предметов, но что-то видит и, постепенно приучаясь фиксировать глазные оси, видит всевозможные разнообразные цвета, формы, очертания, – он еще не знает о существовании звуков и однако что-то слышит – разнообразные звуки, шум, – далее осязает прикосновение белья, подушки, тюфяка, рук и губ

людей, и т.д. Он ощущает, словом сказать, многообразные свои состояния, вызванные средою или в нем самом возникшие, но еще не противопоставляет их друг другу, не различает «себя» от «не себя».

Но среди многообразия его ощущений все чаще и чаще повторяются тождественные и подобные, – сумма его ощущений все-таки ограничена. Повторение закрепляет следы прежних ощущений – сознательность их растет. Наконец является память, а с тем вместе возникает возможность сравнения, сличения, сопоставления ощущений, т.е. способность соображения. Ощущение превращается в познание.

Прежде всего в повторяющихся ощущениях наступает дифференциация, разграничение следующего рода. Ребенок начинает смутно сознавать, что одни состояния возникают в нем самом – он ощутил голод, потом сжимание гортани от крика и движение членов своих – тут есть прямая связь. Но есть и другие состояния, которые не имеют такой связи. Он лежит спокойно в люльке и видит переливы света и теней, сочетания цветов и очертаний на потолке или стене и вдруг на его поле зрения неожиданно появляется нечто новое – новая комбинация цветов и очертаний (лицо няньки, как он узнает значительно позже). Вслед затем так же неожиданно это явление растет (нянька приближается к малютке и нагибается) и он ощущает прикосновение чего-то теплого на спине и неожиданное сотрясение всего тела (его взяли на руки). Вдруг глаза его закрылись от внезапного резкого впечатления (на глаза его попал луч света) и он вздрогнул, а когда открыл глаза, то все изменилось – новые цвета, очертания, фигуры.

При первых впечатлениях света, не заметив, как открылись глаза его после сна, он мог еще включать свои световые и цветовые ощущения в цепь своих собственных преемственных состояний, но при всех этих внезапных и неожиданных переменах он принужден инстинктивно искать причины не в себе, а в чем-то другом. Так возникает в нем первая идея среды, мира, «не я».

Но ведь он уже отметил инстинктивно постоянство, известное однообразие, тождественность или повторяемость и сходство своих ощущений. Приходится теперь проследить это явление в двух направлениях – в состояниях, возникающих преемственно и в тесной

связи в нем самом, и в состояниях, прерывисто возникающих независимо от него. И опыт инстинктивно убеждает его, что и там и тут есть известная правильность, постоянство, которые кажутся сначала независимыми друг от друга. Внутри известное закономерное повторение ощущений голода, жажды, сырости, тепла, холода, сонливости, бодрости и т.д., – извне столь же закономерное повторение ощущений прибывающего и убывающего света и тьмы, однородных цветов, очертаний, звуков, шумов, кожных ощущений, вкусовых и т.д.

Потом все более и более выясняется связь внешней и внутренней закономерности – возможность взаимодействия со средой, подобие ее действий на меня и моих на нее. Дифференцированная или раздвоившаяся идея закономерности моего существования вновь объединяется (интегрируется) в идею всеобщей закономерности и однообразия, и убеждение в ее необходимости и является инстинктивным критерием возможности истинного знания, ибо если я часть *всего*, ему подобная, то *в силу этого подобия* мои состояния и могут соответствовать свойствам вещей, выражать их природу, и в силу его я могу через себя – *отражение всего, выражение законов всего* – познать все.

Так *инстинктивно* рассуждает и мыслит человек, превращаясь из ребенка в человека взрослого, уверенного в бытии мира и считающего возможным познать его.

Но как в таком случае рассуждать философу? Не следует ли ему повторить вполне *сознательно* и *методически* тот процесс мысли, который бессознательно совершается в уме ребенка?

«Человек познает подобное подобным – землю землею, воду водою, воздухом божественный воздух, огнем вечный огонь, любовью любовь и ненавистью ненависть», – сказал еще древний греческий философ Эмпедокл (V в. до Р. Хр.), и в этой наивной формуле его скрывается глубокомысленное выражение единственно возможного и в наш век критерия истины – *закона однообразия природы*, выведенного всецело из анализа содержания нашего опыта, наших собственных душевных состояний.

Если философ, подобно Декарту, усомнится сначала во всем существующем, то однообразие и единство его опытов прежде всего выразится в *выводе об однообразии и закономерности его собствен-*

ного существования (*cogito ergo sum*). Но далее тем же процессом этот вывод дифференцируется. Дело в том, что именно сознание упомянутой «закономерности» нашего бытия есть уже твердое сознание неразрывной связи *причин и действий*, а так как эта связь иногда объяснима лишь при предположении существования «не я», т.е. среды, в которой лежат причины известных наших состояний (так как мы в себе *их не находим*), то из того же обобщения логически вытекает идея внешнего мира как своего рода *реальности*, какова бы она ни была. С тем вместе вывод о закономерности и известном однообразии или единстве моего существования дифференцируется неизбежно на *два вывода* – об одинаковой закономерности существования моего и среды, хотя бы и не зависимых друг от друга. Пусть эта среда есть неизвестное X, но если она во мне вызывает однородные, однообразные и закономерные состояния и изменения, то, стало быть, и она в своем, не зависимом от меня, существовании подчинена *той же закономерности, тому же закону единства и однообразия*. Значит, и в ней имеет силу *закон причинности*. Еще далее тем же процессом мысли сознательно дифференцированное сознательно интегрируется. Не только среда действует на меня, *но и я на нее*. Эти действия, судя по результатам, т.е. все тем же ощущениям моим, подобны, сходны, однородны. Я хочу ощущать свет, когда вокруг тьма, – я зажигаю свет и ощущаю его. Я хочу двинуть предмет – и двигаю, но и сам ощущаю движение его и свое, и т.д. Вот эта-то возможность взаимодействия с результатами, *тождественными тем*, которые я *предугадываю*, и есть основание для интеграции законов специальной закономерности моего существования и существования *всего, что не я сам, в один общий закон закономерности или однообразия природы*, провозглашенный в древности Эмпедоклом, а в новое время вполне сознательно Ньютоном.

Таким образом, достаточно из содержания и сличения наших собственных состояний вывести заключение о закономерности, т.е. известном однообразии и постоянстве нашего собственного существования или – что то же – идею *причинной зависимости* всех элементов нашего существования, чтобы из этой одной идеи вырос с неизбеж-

ностью и *весь внешний мир со своей закономерностью* и убеждение в *общем однообразии законов*, как этого внешнего мира, так и моего собственного существования. К формуле «я мыслю, т.е. существую» Декарта можно прибавить следующую формулу: «мое существование подчинено законам причины и действия, следовательно существует мир», а к этой формуле третью: «в силу того же закона причины и действия «я» и мир однородны». Действительно, если каждое мое состояние должно иметь свою *причину* и если я беспрестанно натываюсь на такие состояния, причин которых *не могу найти в себе*, в своих же состояниях, несмотря на всевозможные усилия и старания, то ясно, что должны быть реальные причины моих состояний, лежащие *вне сферы этих состояний*, т.е. вне меня. Объединение всех этих сначала неизвестных причин в *одно целое* и дает первую, еще смутную идею *мира как необходимого дополнения моего «я»*, если только это «я» подчинено закону причины и действия. Затем очевидно, что для того, чтобы этот мир не нарушал закономерности моего собственного существования – а я знаю из опыта своих состояний, что он ее не нарушает, – он и сам также должен быть подчинен тому же закону причины и действия, той же закономерности. Далее, наблюдая известную *однородность причин и действий* в пределах своих собственных, связанных причинною связью, состояний, и наблюдая, что не только в *мире* лежат причины многих других *моих состояний*, но и *во мне* лежат *причины многих состояний мира* как результатов моего действия, я принужден, чтобы быть совершенно последовательным, распространить *закон конечной однородности причин и действий* на соотношение моих состояний и состояний среды как *причин и действий друг друга*; этот вывод и есть вывод о *законе однообразия всей природы*.

Для наглядности весь ряд этих построений можно изобразить еще следующей схемою последовательных выводов:

- 1) «Я мыслю», т.е. «существую»¹.
- 2) «Я существую» значит «я существую закономерно»¹.

¹ Повторяя Декартовское «я мыслю», мы разумеем это выражение в широком значении – в смысле «я сознаю».

3) «Я существую закономерно» значит «все мои состояния подчинены закону причины и действия».

4) Если же все мои состояния подчинены закону причины и действия, то существует мир как совокупность причин многих моих состояний, которые иначе были бы беспричинны.

5) Если существует мир, то для закономерного действия его на меня он должен также иметь существование закономерное, подчиненное закону причины и действия.

6) Связь причины и действия может быть только отношением *однородного*, следовательно, взаимная связь меня и мира как центров причин и действий обоюдных возможна лишь при нашей *однородности*, т.е. *однообразии законов всей природы*.

Таким путем, рожденная в недрах моего субъекта идея закономерности и конечной однородности моих собственных состояний постепенно перерастает меня, создает из себя идею объекта и в конце концов идею однообразия законов объекта и субъекта как элементов одного целого. Дальнейшее само собою понятно: если законы природы однообразны, если я – *частица всего*, по природе *со мною тождественного*, а этот вывод, помимо всех наших логических построений, ежечасно все более и более *косвенно* подтверждается *наукою*, в ее различных отраслях – химиею, физикою, биологиею, психологиею и т.д., то тогда понятно, почему я могу познать *через себя мир*. В своих собственных состояниях я нахожу *отражение состояний мира*, *вселенной* – я *микрокосм*, в котором в *малом* виде отражается *все*, *вселенная* во всем своем многообразии, точно так же, как и вселенная, в свою очередь, есть *макрокосм*, воспроизводящий в бесконечно большем, более совершенном и полном виде меня самого...

Этот закон однообразия природы, выведенный *единственно из анализа содержания моих собственных состояний*, и есть тот *единственный принцип*, который мы *из себя* можем вынести *вне себя*, – в мир, во вселенную, в качестве *критерия истинного знания*.

¹ Ибо идея «я» уже выражает идею единства, однообразия, однородности, закономерности моих состояний, из которых это «я» складывается.

Но если я *через себя могу познать все вне себя*, ибо я – *отражение всего*, то в какой мере это познание мне доступно, где же пределы *законного моего антропоморфизма* и как отличить его от *незаконного, ошибочного*? Ведь я все-таки не сама вселенная, а только ее *малое подобие*, ее неопределимо малая частица, ее бесконечно крошечный миниатюр, в котором неизбежно все может быть воспроизведено лишь в более грубом, неясном и неотчетливом виде. Сравним органическую клетку с человеком: и она питается, размножается, живет, дышит, может быть, чувствует кое-что, движется. Но как это все грубо, непосредственно, несовершенно, слабо, нераздельно, сравнительно с теми же процессами во мне. И устройство ее так же недифференцированно и грубо сравнительно с моею сложной структурой. А между тем организация животной клетки, хотя бы кровяного шарика, к моей организации в миллионы раз ближе, чем моя организация к организации «бесконечно-сложной» вселенной. Я гораздо меньше, чем кровяной шарик вселенной, я – атом этого кровяного шарика. Сам по себе взятый я – *все*, но в бесконечно великом целом вселенной я – *ничто*. Если мы иголкой соскоблим пылинку мрамора с великой громады стен грандиозного мраморного храма, то эта пылинка, если бы могла рассуждать, должна была бы на вопрос «кто ты?» ответить «я – мрамор» – и все-таки она не была бы мрамором в том смысле, в каком мы называем таковым громаду стен мраморного храма. В таком же смысле, но *не более*, конечно, и человек вправе сказать «я – вселенная», но ведь точно так же, хотя бы и в еще более ограниченном смысле, могли бы сказать «я – вселенная»: слон, лев, червяк, муравей, любой цветок, любая травка и даже любая пылинка мрамора, любая песчинка, капля воды и т.д. Конечно, ни слон и червяк, ни цветок и травка, ни песчинка и капля воды не имеют человеческих способностей *самосознания и познания себя и мира*. Но если допустить, как это делает ныне наука, что самосознание и способность познания человека суть лишь высшие на земле ступени развития низшей чувствительности и силы движения червяка, бессознательной восприимчивости и элементарной силы движения цветка, поворачивающего лепестки свои к свету и закрывающего их перед заходом солнца, то не

вправе ли мы от сравнительно высокой силы самосознания человека дойти в другом направлении до идеи абсолютной силы самосознания и познания вселенной. Только эта целая вселенная как своего рода высший индивидуум, будучи одновременно субъектом (как личный разум – Бог) и объектом, как живой организм этого Бога, может быть способна к абсолютному, адекватному (тождественному) и совершенному знанию вселенной, т.е. себя самой – через себя.

Наш же организм и его ум могут отражать собою вселенную и познавать через себя вселенную лишь относительно полно и точно, а в сущности очень неполно и неточно.

Эта-то ограниченность нашего познания вселенной через себя и заставляла всегда философов искать *пределов* знания и допускать для человека возможность лишь знания *относительного, условного, малодостоверного*. Но тут-то и легко впасть в преувеличение и провести границы знания совсем не там, где они лежат. Несомненно, что наше знание ограничено, что эта ограниченность и служит источником всех наших заблуждений, иллюзий, ошибок, предрассудков, суеверий, но также несомненно и то, что сама наша способность к самосознанию, прогрессирующему познанию мира и самих себя, которая нас отличает от животных, и способность параллельного, искусственного, весьма тонкого воздействия на мир с целью его приспособления к нашим потребностям служат ручательством того, что ограниченность нашего знания, во-первых, относительна, а во-вторых, не есть величина постоянная, неизменная. Мы можем отчасти произвольно расширять границы нашего знания и в смысле точности, и в смысле полноты. Может быть, этот прогресс не имеет границ, а если и имеет, то они лежат совсем не там, где их полагают?

Более подробному анализу этих границ, или пределов, т.е. *сферы компетентности* нашего знания, мы и посвятим следующую главу.

IX. ПРЕДЕЛЫ ИСТИННОГО ЗНАНИЯ И ЗАКОННОГО АНТРОПОМОРФИЗМА В ЗНАНИИ

Из того критерия истинного знания, который мы установили, можно вывести три важные положения: во 1-х, что, воспроизводя собою более или менее отчетливо и ясно, деятельно или потенциально *все существенные качества или стороны бытия вселенной* как частица ее, человек должен быть в состоянии познать *более или менее* отчетливо и точно все другие частицы или элементы ее, а через сложение этих знаний и саму вселенную как целое.

Во 2-х, что *каждое наше состояние* должно быть отражением какого-нибудь *реального свойства бытия вселенной*, что вся задача знания – определить, *какое именно свойство или сторону бытия* отражает данное состояние, и что иллюзии, заблуждения, ошибки наши могут состоять лишь в *неправильном истолковании* наших состояний, в их соотношении с объективными фактами и законами, которые в них отражаются.

В 3-х, что *всякий наш опыт* – столько же *внешний*, сколько и *внутренний*, столько же *объективный*, сколько и *субъективный*, – может быть *источником знания*, т.е., что безусловно все наши состояния не только являются показателями того, что в нас самих происходит, но и источниками познания свойств и законов бытия других предметов и целой вселенной (хотя и в различном смысле).

Все эти выводы вытекают из закона однообразия природы, который означает именно, что для того, чтобы могло существовать какое-нибудь обособленное или индивидуализированное целое, подобное целому вселенной (а таким обособленным и замкнутым в себе целым и является индивидуальный организм человека), необходимо, чтобы в его бытии совмещались и комбинировались все основные законы и факторы бытия вселенной: иначе индивидуализация, которая совпадает с идеею *законченности, целостности*, была бы явлением непостижимым. Но точно так же из этого закона однообразия природы следует, что в индивидууме – в его опыте, в его жизни – не может быть дано ни одного явления, которое не было бы отражением *всеоб-*

щих законов бытия вселенной, ибо ведь каждое явление в пределах индивидуума имеет *причину*, т.е. основано на *законе*: этот закон непосредственно есть, конечно, *закон жизни индивидуума*, но ввиду однообразия природы он есть в то же время *закон жизни вселенной*.

Таким образом, *вся задача знания* сводится к правильному истолкованию наших состояний или явлений нашего внешнего и внутреннего опыта как выражений законов бытия вселенной.

Из нашего внешнего и внутреннего опыта мы выводим различие *изменяющихся* фактов, *явлений* или феноменов, и чего-то *неизменного*, постоянного, лежащего в основе изменяющихся явлений. Это неизменное, постоянное мы выражаем понятиями *сущностей*, *основ*, *начал* вещей, *законов* их бытия. Еще древнейшие философы отметили это коренное различие изменяющегося, возникающего и уничтожающегося, от того, *что изменяется и в силу чего изменяется это неизвестное* *x*, остающееся, несмотря на все изменения, все-таки в конце концов тождественным себе и в каком-то смысле неизменным. В VI веке до Р. Х. основатель элейской философии Ксенофан выразил эту идею *неизменной основы вещей* в понятии «единого сущего». Почти одновременно другой греческий философ, Гераклит, выразил факт *непрерывности изменений* всего существующего в формуле: «все течет». Платон уже ясно воплотил контраст изменяющегося и неизменного в понятиях «феномена» и «ноумена», т.е. кажущегося и мыслимого. Это противоположение, переживая века, никогда не исчезало, хотя выражалось многообразными терминами и истолковывалось многообразно. Дожившее до нашего времени противоположение *явлений* и *сущностей* есть, конечно, повторение того же контраста; но вследствие многовековых злоупотреблений метафизиков, произвольно и неосторожно обращавшихся со способностью человека проникать в область неизменных, вечных законов бытия вселенной, понятие «сущностей» обратилось в символ, с которым мы стали связывать идею о произвольных и фантастических измышлениях ума человека, не подчиненного строгой научной дисциплине. Отсюда как протест против крайних увлечений прошлого явилась доктрина критической философии «*о непознаваемости сущностей вещей*». Но в этой доктрине прежде всего поражает то, что говорится

о «непознаваемости» того, что признается «существующим»: если бы сущности были совершенно непознаваемы, то мы не могли бы говорить и об их непознаваемости; для нас существует только-то, что мы познаем – непознаваемое вовсе не существует. Очевидно, таким образом, что в понятии сущностей выражается идея какой-то несомненно реально существующей *для нас* и, следовательно, познаваемой стороны бытия. Вывод о «непознаваемости» сущностей может иметь смысл только как утверждение непознаваемости этой стороны бытия *теми способами, приемами, методами*, которые употреблялись прежними метафизиками, или – что одно и то же – о несуществовании сущностей *в том смысле*, в каком они иными метафизиками понимались; но привел ли такой вывод к совершенному отрицанию познаваемости *неизменной основы внутренней природы вещей*? Сам Кант, а за ним Шопенгауэр, корифеи новейшей критической философии, признали возможным подойти к выяснению неизменных общих начал и внутренней природы своего существования при помощи *самосознания*, внутреннего опыта, открывающего нам сущность нашего собственного бытия, а через нее и сущность общих начал бытия вселенной. С другой стороны, *наука*, изучая мир при посредстве внешнего опыта, ищет и находит выражения неизменных, основных начал бытия вселенной в *законах*, которые открывает и которые отличает от изменчивых явлений, ими порождаемых. Но этого мало: в целом ряде научных отвлеченных идей, вроде идей числа, величины, атома, движения, клетки, организма, силы, материи, она пытается выразить *однородные и неизменные стороны и основы бытия* природы, независимо от «законов» проявления и изменения их. Правда, эти понятия беспрестанно рушатся, оказываются то слишком широкими, то слишком узкими, и потому отвергаются; однако, удовлетворяя необходимой потребности мысли человека, наука заменяет их все новыми и новыми понятиями того же общего значения (так, наприм., понятие силы современная физика заменила отчасти понятием энергии).

Из всего вышесказанного вытекает, что контраст изменяющегося и неизменного, *явлений* и их *основ*, дан в самом опыте человека, в самих условиях его познания и, выражая собою *закон познания*, т.е. закон нашего индивидуального бытия, имеет *eo ipso* реальное значе-

ние и вне нас как выражение природы бытия вселенной. В нас ведь не может быть ничего такого, чего бы не было во вселенной, если мы однородны с нею. Другими словами, не только в *нашем* сознании, в *нашем субъекте* существует различие изменяющихся явлений и их основ – сущностей и законов, – это различие реально существует и в природе: «явления или изменения» столь же реальны *вне нас*, как «основы и законы» этих изменений.

Явления природы или изменения основ ее бытия – *модификации сущего* – мы познаем через *ощущения*, внешние и внутренние. Общие основы явлений мы познаем через *переработку ощущений нашей мыслью*, через устранение из них всего конкретного, индивидуального, подверженного изменению, и через обобщение их в *понятия* и *идеи* как выражения сущностей и законов бытия вселенной в нас и вне нас. Конечно, ощущения суть *отражения* явлений, а не сами явления действительности, – идеи суть *отражения в субъекте* сущностей и законов бытия, а не сами сущности и законы. Противоположности *субъекта* и *объекта* мы не в состоянии уничтожить, различие «существования» и «сознания» как «ощущения» существующего всегда останется в силе. Однако же, если мы подумаем, что мы сами – вселенная в малом виде, то наши состояния – ощущения, чувства, идеи – неизбежно окажутся все-таки столь близкими к формам реального бытия вселенной фактами, что утверждение современных психологов, будто красный цвет есть *только наше ощущение*, а не свойство предмета, который мы называем красным, окажется весьма относительным и двусмысленным. С точки зрения закона однообразия природы, способность моя ощущать красный цвет есть в то же время потенциальная или деятельная способность всей вселенной ощущать красный цвет. Но тогда красный цвет не только существует во мне, но и вне меня, во вселенной, как одна из модификаций ее бытия. Упомянутое утверждение психологов законно лишь в той мере, в какой оно выражает мысль, что красный цвет есть *поверхностное явление*, а отнюдь не элемент основной сущности упомянутого бытия, и еще, что красный цвет есть *субъективная сторона* этого явления, а не объективная, т.е. только форма ощущения этого *вполне реального* явления.

Из этих соображений следует, между прочим, что отрицание познаваемости сущностей или основ бытия имело бы ту же цену, как и отрицание познаваемости явлений. *В той же мере*, в какой ощущения наши отражают реальную природу «явлений», идеи наши должны отражать реальную природу «сущностей» или основ бытия? Отрицание познаваемости сущностей было бы равносильно отрицанию *реальной связи идей с ощущениями*, как отражения реальной же связи сущностей с их проявлениями. Вследствие этого отрицание познаваемости сущностей представляется нам ничем иным, как остатком или последствием существовавшего когда-то своеобразного *реализма*, противопоставившего сущности явлениям как факты, совершенно не зависимые друг от друга, и признававшего орудием познания этих сущностей особые прирожденные идеи. Если мы ныне признаем, с одной стороны, что все явления должны быть модификациями тех основных начал вещей, которые называем сущностями, хотя бы и не считали их познаваемыми, а с другой стороны, что идеи суть продукты переработки внешних и внутренних ощущений, то мы, не противореча себе, не можем не признать, что *по тому же мосту*, по которому мы от ощущений восходим к идеям, мы *одновременно* восходим и от познания явлений к познанию сущностей, *насколько и те и другие для нас познаваемы*. Это отношение можно наглядно выразить следующей пропорцией.

Явления относятся к сущностям, как наши ощущения (внешние и внутренние) к идеям, возникшим из их переработки.

Из понятия «сущности», при таком понимании его значения, надо устранить только идею «бытия самого в себе», которое, конечно, не может входить в содержание *идеи* этого бытия, т.е. параллельного бытию акта познания. Я отлично понимаю, напр., и *вполне ясно сознаю* состояние другого человека, плачущего по поводу потери близкого родственника, – я «переживаю» с ним это состояние, но переживать чье-либо состояние не значит жить в другом человеке, т.е. реально испытывать самому «за него и в нем» это состояние. Познание, хотя бы и полное, не есть еще «бытие в познаваемом», – реально и фактически отождествиться с познаваемым объектом, стать *им самим*, познающий

субъект, конечно, не может, но этого вовсе и не нужно, ибо познание не есть само бытие, а есть *сознание бытия*, сознание же бытия может быть полное *вне его самого*. Так, если при помощи своей памяти я воспроизвожу свои собственные прежние состояния, т.е. вновь переживаю их, то это переживание мыслью моего прежнего «я» все-таки не тождественно с самою жизнью этого прежнего «я», которое не может повториться как реальный факт. Следовательно, уже во мне, в *моем собственном субъекте* или в его *самосознании*, дано это различие субъекта и объекта, познания и познаваемого бытия. А между тем никто не отрицает возможности *полного познания* субъекта своего прежнего бытия путем процесса припоминания. Мало того, даже в сознании мною *современного* акта моего бытия строгий психологический анализ может раскрыть противоположность субъекта и объекта. Декартовская формула «я мыслю, т.е. существую» уже заключает в себе это противоположение, ибо «я-мыслящее» как субъект противопоставляется «я-существующему» как объекту.

Если мы вполне поймем это несомненное различие бытия и познания, объекта и субъекта, то мы поймем и то, что было ложного и фальшивого в схоластической идее сущности как объекта познания, и еще ранее – в Платоновском отождествлении *идеи* как акта познания с *идеєю* как актом бытия, или как выражением его неизменной, не зависимой от познания основы. Конечно, полное отождествление идей этого двоякого порядка, а именно идеи как состояния субъекта с идеєю как сущностью объекта, могло бы быть мыслимо только в таком *абсолюте*, в котором самого различия субъекта и объекта не существует, ибо он является еще недифференцированным. В таком абсолюте познание и бытие могут совпадать и идею такого абсолюта мы отчасти вправе построить как логический *постулат*, соответствующий идее того высшего единства, из которого путем дифференциации выработалась вселенная как факт настоящей действительности. Этот абсолют и совпадал бы с идеєю *Бога* как первоосновы вселенной. О вполне законном праве нашем построить идею такого абсолюта, под условием осторожного обращения с нею как выражением природы действительной первоосновы всего существующего и признания в ней

только несовершенного символа этой непостигаемой во всей полноте первоосновы, мы поговорим в другой раз. Пока для нас достаточно признать, что вселенная, как она действительно существует и проявляется в нас самих, уже представляет готовую дифференциацию субъекта и объекта, познающего и познаваемого – даже в пределах нашего самосознания, и что конкретное отождествление актов познания и бытия для нас по самой природе нашей невозможно. И поэтому только эту идею «бытия в самом себе *вне познания*» и должно устранить из понятия сущности как реального объекта познания, отражающегося в идеях нашего ума.

Установив это необходимое ограничение, мы и должны уяснить для себя теперь, в *какой мере* и *степени* все наши состояния, действительные и возможные (вследствие дальнейшего развития нашей природы), могут дать нам ключ к познанию всех реально-возможных и данных «явлений», или «модификаций», и «сущностей», или «неизменных основ» бытия.

Естествоиспытатели утверждают, что мы не обладаем некоторыми внешними чувствами или органами ощущения (а может быть, и внутренними чувствами?), которыми обладают другие живые существа. Это очень возможно и вероятно¹. По крайней мере, несомненно то,

¹ Из этого и делается обыкновенно вывод о крайней ограниченности наших знаний. «Существующее представляется нам только так, как его способны отражать наши пять чувств, т.е. в самом несовершенном, непостоянном, а иногда и извращенном виде», – говорит неизвестный автор под псевдонимом маркиза О'Квича в своей книжке «Немножко Философии» (– Спб., 1886) и затем рисует следующую красивую, но печальную картину ограниченности наших знаний. «Представим себе такую картину. Среди открытого поля стоит огромных размеров аквариум. Устройство аквариума известно. Закрытый со всех сторон стеклянный ящик представляет собою в миниатюре морское дно с его разнообразною растительностью и населением. Перед вами – десятое и двадцатое поколение рыб, черепах, раков и пр. Стариков давно уже нет. Рыбы резвятся, поднимаются на поверхность, исчезают в растительности, в изгибах возвышенностей, искусственных пещерках и пр. Вот плавает редкий экземпляр золотой рыбки, особенно приковывающий к себе ваше внимание. Она гордо пересекает хрустальную воду, то всплывает на поверхность, то опускается на самое дно, то приткнется головою к стеклу и как бы рассматривает предметы, окружающие аквариум. Поместите на минуту наш

что некоторыми способностями восприятия внешних впечатлений мы обладаем в меньшей степени, чем иные хорошо нам известные животные (напр., обонянием, сравнительно с собакою). В других случаях какие-то стороны известной способности восприятия у нас менее развиты, чем у других животных (напр., мы не видим в темноте так хорошо, как филин). Мы согласны даже допустить, что с дальнейшим развитием естествознания человечество теоретически придет к необходимости сделать вывод о существовании *множества* таких родов восприимчивости, внешней и внутренней, какие нам самим недоступны, и еще большего количества *специальных модификаций* известных нам родов восприимчивости, которые так же точно нам непосредственно недоступны. Но что из всего этого следует?

мозговой аппарат в голову золотой рыбки. Что должна думать эта рыбка об окружающем ее мире, и внутри, и вне этого аквариума? Для чего существует этот аквариум? Кто посадил ее туда? Какая цель ее существования? Чтобы добиться решения этих вопросов, рыбка погружается в песок, заглядывает в каждое углубление, кружится среди выющихся растений, останавливается перед уродливым раком, перед замысловатой фигурой черепахи, – ответа нет. Вот следы старой, полустгнившей чешуи; вот остатки какой-то давно объеденной рыбы, и такой, которой уже давно не было в аквариуме, – все это история аквариума. Рыбка изучает их тщательно, догадывается, что в аквариуме когда-то жили рыбы таких пород, каких она теперь не видит, что и прежде рыбы поедали друг друга, – а ответа все нет. Приткнувшись головою к стеклу аквариума, она видит вне его бесконечное безводное пространство, небо, растительность, массу разнообразных существ, производящих какие-то движения, и, конечно, только недоумевает. Она как бы спрашивает весь этот живой мир: зачем вы – там? Зачем я – здесь? и откуда все мы? А ответа нет... Такова притча нашей жизни. Человек – та же рыбка, не знающая, кто и для чего посадил ее в аквариум, не знающая, для чего существует самый аквариум. Мы-то знаем, что аквариум существует для нашей потехи, но рыбке это никогда и в голову придти не может» (Там же. – С. 17). Смысл этой мрачной картины, конечно, исчезнет для того, кто примет изложенную нами здесь теорию познания и указанный нами выше критерий истинности наших знаний. Да едва ли в ее значение верит и сам уважаемый автор, если на с. 166 предлагает философам «восстановить и водворить в сознании нового человечества старое представление о принципах абсолютной, безотносительной добродетели, о незыблемых началах правды и справедливости». Человек-рыбка не мог бы этого сделать!

Из упомянутых фактов следует, что доступное нам знание явлений, т.е. изменений, которым подвержены основы и начала всего существующего, ограничено, что пути наши к истинному знанию законов бытия вселенной не бесконечно разнообразны, что количество фактов, из которых мы выводим знание упомянутых основ, начал, законов, не беспрельдно. Но если мы примем во внимание, что знание вовсе не есть знание всего разнообразия феноменов и единичных фактов, а только знание законов и начал – знание *общее*, то указанная ограниченность наших восприятий в смысле полноты и разнообразия, нас едва ли испугает. Сколько фактов, даже теоретически доступных нашему восприятию, ускользает от нашего внимания. Разве знание истории равносильно знанию малейших деталей жизни и деятельности всех прежде живших людей, разве знание природы равносильно знанию всех фактов, когда-либо происшедших в развитии хотя бы нашей планеты? Да ежесекундно происходит одних, *доступных нашему знанию и восприятию явлений* на одной только земной поверхности более, чем сколько мог бы изучить самый добросовестный ученый в течение целой жизни.

Для знания законов природы нужен известный минимум фактов, ничтожный сравнительно с общим числом явлений, из которых составляется жизнь природы. Вот, напр., Дарвин построил новую теорию законов развития органической природы на основании фактов и эмпирических наблюдений, своих и чужих. Но если выводы его опираются на несколько тысяч фактов, перечисленных в его сочинениях, то они обнимают несомненно миллиарды миллиардов фактов, никогда им не виденных и не наблюденных. Он не видал, да и никто не видал, десятков и сотен тысяч переходных форм организмов, на предположении прошлого существования которых основана его теория превращения видов. И все-таки ему верят сотни ученых.

Очевидно, знание законов зависит вовсе не от количества и разнообразия наблюдавшихся явлений, а от правильного их истолкования и сопоставления, и если Дарвин сделал какие-либо ошибки, то никто не вменит ему в вину «недостаточность» его наблюдений, а разве неправильность истолкования этих наблюдений.

Конечно, факты и явления – *естественный путь к общим выводам о началах и законах*, но дело не в количестве и разнообразии их, а в способе их изучения. Если есть крупные пробелы в нашей восприимчивости, то это не значит, что должны быть столь же крупные пробелы в наших идеях. Во-первых, благодаря той же способности мыслить и перерабатывать ощущения мы одарены способностью их совершенствовать и умножать с помощью изобретаемых нашим умом телескопов, микроскопов и других приборов, и нашему прогрессу в этом отношении не видно предела, если мы уже и теперь сумели открыть новый, невидимый для нас непосредственно мир низших организмов, новые, невидимые для глаза миры в небесных сферах, новые и тоже невидимые элементы и силы. Во-вторых, если бы даже в этом постоянном усовершенствовании нашей восприимчивости мы встретили когда-нибудь преграду, то и тогда мы имеем и еще будем иметь в своем распоряжении, в опыте внешнем и внутреннем, гораздо больше доступных фактов и явлений, чем сколько нужно на потребу нашего знания, так как наше знание есть знание *общих законов*, которые все так или иначе отражаются в нашем собственном, столь совершенном сравнительно с окружающею нас природою бытии. Познать *все земное* в его законах мы несомненно уже потому в состоянии, что на земле мы – самый совершенный организм, одаренный самою сложною жизнью. А если мы познаем природу всего земного, то будем знать о вселенной, конечно, не менее, чем сколько для нас нужно, так как жизнь других небесных тел и миров несомненно аналогична нашей, если верен закон однообразия природы.

Поэтому пределы знания совершенно относительны. Во-первых, мы их постоянно расширяем, а во-вторых, касаясь области явлений, изменений, фактов, они отнюдь не могут касаться области общих законов и начал. Пределы знания касаются подробностей, частностей, т.е. фактической полноты наших знаний, а отнюдь не их глубины и полноты внутренней, идейной.

Точно так же и пределы законного антропоморфизма нашего совершенно относительны. Уже химик, приписывающий телам наши ощущения в качестве их свойств, анатом, переносающий наши ощущения при наблюдении тканей на сами ткани как объекты наблюдения

и говорящий о бактериях как «запятых и палочках», когда и запятые, и палочки суть ощущения вибраций клеточек нашего мозга, – очевидно обладают только знаниями антропоморфическими. Но их антропоморфизм несколько не высшего качества, чем антропоморфизм богослова, приписывающего свой разум в бесконечно более совершенной потенции – вселенной.

Вся суть лишь в том, чтобы правильно истолковывать наши состояния как показатели свойств вещей. Мы должны при этом постоянно пользоваться приемом *аналогии* – увеличивая и уменьшая пропорции своих ощущений, когда переносим их на вещи. При этом различные ощущения служат способом взаимной проверки друг друга. Если мы приписываем ту или другую ступень чувствительности и развития мысли животного, то переносим на него – по аналогии – свои чувства и мысли в пропорции величины и совершенства строения его мозга и нервной системы, изученных нами при помощи зрения. Если мы, наоборот, предположим сложную структуру мозга у великого мыслителя, которого еще не анатомировали, то мысленно дифференцируем свои зрительные восприятия, полученные при изучении строения мозга обыкновенного человека, по аналогии и на основании субъективного наблюдения его глубоких и обширных знаний. Сами же законы останутся при этом неизменными и атропоморфное перенесение на природу и вселенную законов и начал, познанных нами через анализ наших собственных состояний как внешнего, так и внутреннего опыта, безусловно законно, ибо иначе познать законы и начала природы, как *через себя, через призму своих состояний*, мы не можем.

Уничтожив таким образом те искусственные перегородки, которые поставила перед пытливою мыслию человека опиравшаяся на недостаточно глубокий и всесторонний психологический анализ элементов и процессов знания критическая философия прошлого, воротимся теперь к занимающему нас основному вопросу *о природе души* в связи с природою *материи и силы*.

Мы пришли ранее к тому выводу, что наука не в состоянии сказать ничего определенного о природе *силы*, а следовательно и о природе материи и духа, определения которых тесно связаны, как мы видели, с определением понятия силы. Мы согласились далее с выводом Ланге, что задача определения природы силы есть задача теории познания, т.е. философии, исходящей из правильной теории познания.

Установив главные начала нашей теории познания на почве выводов новейшего психологического анализа, мы теперь попытаемся указать путь к *философскому решению вопросов о природе силы, материи и духа* в связи с современными учениями естествознания о силе. Исчерпать эту проблему в настоящей статье мы, конечно, не наеемся, как далеко не исчерпали и всех прочих вопросов, нами поставленных, но правильно наметить путь будущего анализа нам, может быть, и удастся.

Х. ДВОЯКИЙ ПУТЬ ЗНАНИЯ И ПРИРОДА СИЛЫ

Мы постоянно говорили до сих пор о двояких источниках знания – *внешнем и внутреннем опыте*. Мы считаем, что достаточно обосновали это различие с помощью научного психологического анализа в других трудах своих¹. Впрочем, оно составляет уже твердо добытый результат научной психологии всех стран и весь вопрос лишь в *познавательной цене внутреннего опыта* как орудия общего знания законов и начал жизни вселенной, так как познавательная цена *внешнего* опыта, после богатых открытий науки прошлых трех веков и особенно XIX в., никем уже не подвергается сомнению.

В одной из последних статей своих² мы старались доказать, что внутренний опыт, т.е. ощущения наших субъективных состояний, могут служить основанием для столь же точной индукции относительно внутренних субъективных состояний других существ и организмов,

¹ См. Психология чувствований, Спб. 1880; К вопросу о реформе логики, Лейпциг. 1882 и т.д.

² Задачи философии в связи с учением Дж. Бруно. Одесса, 1885.

начиная от простейших органических клеток и кончая организмом вселенной, как и внешний опыт. Мы назвали эту индукцию «через внутренний опыт» *субъективной индукцией*, в отличие от *объективной, научной индукции*, и признали ее основой художественного творчества, художественного воспроизведения действительности. Истинность этой субъективной индукции называется «правдой», и в этом смысле мы говорим о «художественной правде» как о «внутренней истине», в отличие от внешней, научной, – как об истинности проникновения человеком через посредство его внутреннего опыта в область внутреннего существования и жизни вещей и других существ, природы и вселенной.

Но если всякий признает инстинктивно существование этой художественной и вообще субъективной правды, то о внутренней, или *субъективной, индукции как методе познания* законов внутреннего бытия вещей не было до сих пор речи. Правда, уже Кант под способностью познания природы вещей через «практический разум» подразумевал именно эту субъективную индукцию. Ею же пользовался и Шопенгауэр, открывая во всех вещах и во вселенной свою *волю*, а гораздо ранее Канта и Шопенгауэра Платон в бессмертном своем «Федоне» отчасти пользовался методом этой субъективной индукции при обосновании своего учения о бессмертной природе души. Вообще этим методом пользовались, часто бессознательно, не только художники, но и философы всех веков. Но нужен был критерий достоверности, или истинности, этого *метода субъективной индукции*. Этим критерием и может служить только *закон однообразия природы*. Если мы – отражение природы и законов вселенной, то в своем внутреннем опыте мы находим действительно отражение внутреннего бытия, сущности жизни вселенной. Тогда наша субъективная индукция, т.е. индукция от состояний нашего самосознания к сущности жизни природы, вполне законна. Оттого-то мы и употребили столько усилий для обоснования упомянутого критерия. Если читатель согласился с нашими доводами в пользу этого критерия истинного знания, то все остальное, вероятно, будет для него убедительно, ибо составляет лишь развитие означенной главной идеи.

Если у нас есть *два достоверных источника знания* – внешний и внутренний, объективный и субъективный опыт, то мы можем предположить уже а priori, что действительность должна открываться нам с двух сторон – *внешней и внутренней*. Что это на самом деле так, мы можем заключать уже из вечного контраста двух понятий – материи и духа, тела и души, вещества и силы, между которыми распределяли всю доступную нашему опыту действительность все люди, неученые и ученые, нефилософы и философы, *спиритуалисты* и даже *материалисты*, которые тоже не в состоянии были победить непосредственно очевидной противоположности *пассивного* и *активного*, которую и облекали в понятия «вещества» и «силы».

Сами не зная того, они вкладывали в понятие силы как активного начала то, что находили в своем внутреннем опыте, в опыте своей собственной активности, ибо *внешний опыт никакого понятия о силе* как источнике движений, как *активном начале* не дает. Внешний опыт – глаза, уха и т.д. – дает только понятие о различных *действиях* силы *в материи* и *на материю*. Внешний опыт знает только материю и ее перемены как результаты действия силы. Физик, наприм., посредством глаза узнает об электричестве из явлений света (искры), а свет есть колебание или изменение какой-то вещественной субстанции. О теплоте он узнает по увеличению объема тел и формы тел и по осязанию, которое опять воспроизводит известные движения, колебания, вибрации молекул вещества, и т.д. Поэтому и все попытки определения *сущности активной силы* как источника или причины движений *наукою* – через внешний опыт – были безуспешны и наука почти изгнала само понятие силы, заменив его термином *энергии*, обнимающим только *внешние явления силы*, т.е. *совокупность действий сил* в материи и на материю.

Все, что мы знаем о природе активной силы, мы берем из внутреннего опыта. Мы сами – активная сила, источник движений, и через самосознание мы узнаем непосредственно сущность этой активной силы как источника движения, теплоты, жизни, сознания.

Отсюда следует, что если эта активная сила *едина*, если движение, свет, теплота, электричество, магнетизм, жизнь, сознание – *только модификации* развивающейся активной силы, как это думают

современные естествоиспытатели-эволюционисты, то мы вправе в *определение ее природы, или сущности, внести все то, что находим в своем самосознании, в качестве проявлений этой активной силы.*

Вот тут-то нам и важны современные учения естествознания о законах отношения, видоизменения или превращения и развития сил как *неизвестных причин* видимых явлений силы или «энергий» ее.

Если все активные силы природы суть модификации одной силы, если органические силы суть модификации неорганических, если жизнь есть, таким образом, модификация той же силы, которая порождает электричество и магнетизм, если сознание есть более высокая ступень развития силы жизни, а самосознание – высший продукт развития сознания, то ясно, что всякая активная сила есть нечто духовное. Чтобы сила могла развиться до сознания и самосознания, она должна уже заключать в себе с самого начала семена сознания, способность *стать сознанием*. А между тем вся теория превращения и единства активных сил в физике, вся теория развития органического мира в биологии основаны на безмолвном допущении, что сила есть *источник* жизни, следовательно и сознание – *сама жизнь* на различных ступенях развития.

Недаром ни один художник, философ и даже ученый не в состоянии отделаться от того естественного и вполне законного представления, что вся природа в известном смысле *живет*. Недаром мы встречаем такое оригинальное совпадение, что древний греческий философ VII в. до Р. Х., родоначальник греческой философии, Фалес, говорил, что магнит имеет душу, и философ XIX ст., самый последний глубокий философ нашего времени, Шопенгауэр, утверждал столь же серьезно, что магнит имеет волю.

Физик, может быть, назовет Шопенгауэра фантастом, но что мыслит сам физик в понятии *притяжения*? Знаменитый физик прошлого столетия *Боэргэв*, один из самых светлых умов своего века, как о нем выражается Ланге, почти возвратился к тому определению силы притяжения, которое мы встречаем еще в V в. до Р. Хр. в учении Эмпедокла в понятии *любви* как причины соединения вещей, почему и определял притяжение как *стремление к соединению* элементов в

природе. И психолог может утверждать с полной уверенностью, что и всякий современный физик в понятие о притяжении тел вкладывает, хотя бы и бессознательно, свое субъективное, внутреннее ощущение *влечения* к вещам. И если он вычтет эту субъективную индукцию из своего понятия о притяжении, то не останется ничего, кроме непонятого явления движений предметов по направлению друг к другу.

Поэтому, повторяем еще раз, сущность силы нам может быть известна только *изнутри*, а не извне – прежде всего в опытах *мускульного чувства напряжения* как источника наших движений, далее в сознании *явлений жизни*, наконец, в сознании *явлений мысли, воли, чувства*. И если мы хоть раз в жизни испытали высшие порывы вдохновения и творчества в процессе искания истины, энтузиазм самоотверженного стремления к добру, высшие эстетические порывы к прекрасному и бесконечному, то мы поймем, как высока природа силы как источника этих явлений мысли, воли и чувства.

Вопрос только в том, где находятся все эти способности силы в низших проявлениях ее в природе, когда она оказывается причиною, по-видимому, *только* одних явлений движения, теплоты, электричества?

Физики и физиологи думали, что они говорят очень много, если говорят, что сила вследствие развития дает явления жизни и сознания. Материалисты думали, что говорят очень много, утверждая, что душа как источник сознания и самосознания есть особый фазис существования физической силы, т.е. что душа есть сила в их материалистическом смысле. Они воображали, что они гораздо лучше знают силу, чем душу. А так как формулы знания обыкновенно получаются через определение неизвестного известным, то определение души как трансформации физической силы казалось глубоким откровением.

Но мы видели, что идея активной «физической» силы есть *фикция*, что науке известны только «физические проявления» силы или действия силы на вещество. Сама же сила познается изнутри, а так как то, что познается человеком изнутри, при высшем развитии сознания есть *совокупность чисто духовных явлений*, то не вправе ли мы, в противоположность материалистам, сказать: не дух есть сила, а *сила есть дух*, и прежде всего *для нас* сила есть *наша собственная душа* со всеми

ее духовными состояниями. От этой души путем субъективной индукции мы восходим до идеи «духа» как выражения, определяющего силу природы, силу вселенной. *Известным*, под углом зрения нашей теории познания, оказывается не сила, а дух, *неизвестным же*, иском, – сила. Так будем же определять *неизвестное посредством известного*¹.

Но если сила есть дух, то где же – повторим свой вопрос – находится этот дух, эта совокупность духовных свойств активной силы, в низших формах существования силы?

На этот вопрос нам ответят закон сохранения энергии, теория *напряженных и свободных сил*.

Если душа есть модификация других активных сил природы – мы опять становимся на точку зрения эволюционистов, – то, подобно всем активным силам природы, она должна быть способна *находиться в состоянии напряженном, скрытом, латентном*.

Может ли психическая сила находиться в таком скрытом, напряженном состоянии?

А ежедневное и всем знакомое *явление сна*? Где во сне находится сила сознания, если она не продолжает существовать в скрытом, напряженном состоянии?

¹ Нам весьма приятно отметить здесь, кстати, тот факт, что и сами натуралисты, а именно физиологи, начинают сознавать ту роль, какую может иметь внутреннее наблюдение в определении сущности силы. Уже после написания всего этого рассуждения нам была доставлена только что вышедшая в Лейпциге брошюра базельского профессора физиологии Бунге «Витализм и Механизм», в которой на основании наблюдений над жизнью различных низших организмов он приходит к следующим выводам: In der Activität – da steckt das Räthsel des Lebens drin. Den Begriff der Activität aber haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft, sondern aus der Selbstbeobachtung (– S.12), In der kleinsten Zelle da stecken schon alle Räthsel des Lebens drin (– S. 17), Dass die physiologische Forschung mit dem complicirtesten Organismus, dem menschlichen beginnt, rechtfertigt sich aus dem Grunde, dass der menschliche Organismus der einzige ist, bei dessen Erforschung wir nicht bloss auf unsere (äusseren) Sinne angewiesen sind, – in dessen innerstes Wesen wir gleichzeitig noch von einer anderen Seite her eindringen – durch die Selbstbeobachtung, den inneren Sinn, um der von aussen vordringenden Physik die Hand zu reichen (– S. 18) и т.д. Вот эту-то задачу «подания руки помощи» физике на основании данных самонаблюдения мы и пытались здесь выполнить в своем учении о силе-духе. Соответствующее ему нарождающееся направление естествознания получило уже особое название «неовитализма».

А явление духовного развития или развития духовных сил каждого человека, а в особенности *таланта* и *гения*? Где были духовные силы Ньютона, Гёте, Канта, когда им было несколько дней, недель, месяцев от роду? Если мы не предположим такую нелепость, что эти силы вошли в них после, извне, то должны предположить, что они в годовой «силе жизни» Ньютона или Гёте находились в напряженном, латентном состоянии.

А явление развития видов? Если такое развитие было, то где находилась сила сознания и самосознания человека, когда он еще не был человеком?

Таким образом, не подлежит ни малейшему сомнению, что сила сознания, духовная сила вообще, *может находиться* в латентном, напряженном состоянии. Инстинкт есть ничто иное, как сила интеллекта «в напряженном состоянии», если предположить, что инстинкт есть ступень к интеллекту.

Но если сила сознания, мысли, воли, вообще духовная сила может находиться в напряженном состоянии, то очевидно, что она может находиться в напряженном состоянии и в той силе, которая производит электричество, теплоту, магнетизм, т.е. что всякая *активная сила* должна быть *духом* в более или менее напряженном или свободном состоянии.

Между тем гипотеза различных ступеней свободы силы равносильна гипотезе различных ступеней «стеснения, связывания, подчинения». Чему же подчиняется, чем может быть стесняема в своем развитии, от чего должна освободиться сила-дух, чтобы становиться все более и более свободной?

Нет свободы без рабства, нет рабства без господина, нет освобождения без гнета. Где же господин, что связывает и гнетет силу-дух, держит ее в оковах, заставляет ее бороться из-за освобождения?

Инстинкт ответит всякому: господин этот есть никто иной, как материя – та самая материя, в которую вечно верило человечество и которую признавали *сущим*, т.е. существующим фактом, даже те философы, которые считали ее «*несущим*» (μὴ ὂν Платона).

Эта материя есть *объект нашего внешнего опыта*. Отвергнуть материю значит отвергнуть внешний опыт – ощущения зрительные, слуховые, осязательные, вкусовые, обонятельные¹. Но кто же теперь

¹ Ими ощущаются, конечно, не сами живые силы природы, а, как мы видели, проявле-

на это решится? Материя есть, – это несомненно, но во 1) может быть, мы не можем знать, *что она такое есть* на самом деле, во 2) может быть, правы физики, считающие возможным *разложить материю на силы*, в 3) может быть, материя есть только *обратная сторона* силы-духа, а не самостоятельное начало?

Утвердительное решение *первого* вопроса исключается нашим критерием истинного знания, ибо утверждение о непознаваемости материи есть лишь частный вывод из теории «непознаваемости сущностей или начал вещей», которую мы отвергли. Если идея сущности получается через синтез и обобщение представлений о явлениях, то допустить непознаваемость материи можно было бы лишь одновременно с допущением непознаваемости силы-духа и иллюзорности всех наших идей как выразительниц законов и начал истинного бытия вещей, а это невозможно с точки зрения установленного нами критерия истины (ст. Гл. IX).

Поэтому для нас более опасными представляются *только два другие* предположения, а именно, что возможно сведение всей материи на *активные силы* и что материя может оказаться лишь обратной стороны *силы-духа*, так как тогда оказалось бы в основе всех вещей лишь *одно начало* – материя-сила-дух, или, что то же, материя-дух или материя-сила, как утверждают пантеисты материалистического толка, или пантеисты-монисты. Но вместе с тем нельзя не отметить, что эти два предположения так тесно связаны друг с другом, что признание или опровержение одного было бы одновременно признанием или опровержением другого. Если есть только одна сила и материя есть та же сила, что и сила-дух, то тогда, конечно, это две стороны одной силы, находящиеся в прямой зависимости друг от друга. Но если есть в природе *две противоположные силы*, которые находятся в вечной борьбе и антагонизме, то второе предположение уже не имело бы смысла. Другими словами, нам нужно доказать факт *противоположности* и *антагонизма* двух сил в природе и тогда дуализм материи и духа во вселенной будет доказан.

Эту задачу мы и попытаемся выполнить в следующей главе.

XI. ДВОЙСТВЕННАЯ ОСНОВА ВЕЩЕЙ И ОТНОШЕНИЕ ДВУХ НАЧАЛ

Ланге в своей «Истории материализма» говорит следующее по поводу попыток физиков свести материю к силам:

«Прогресс наук привел нас к тому, чтобы все более и более ставить силы на место веществ и что возрастающая точность изучения все более и более разрешает вещество в силы. Оба эти понятия поэтому не стоят просто рядом как отвлечения, но одно посредством отвлечения и исследования разрешается в другое, – так, однако, что *всегда остается еще остаток*. Если мы отвлечем мысленно от *метеорного камня* его движение, то для нашего рассматривания остается то тело, которое двигалось. Я могу отнять у него форму прекращением силы сцепления его частей: тогда я имею еще вещество. Я могу разложить это вещество на элементы, действуя силою против силы. Наконец, я могу и элементарные вещества разложить мысленно на атомы; тогда эти атомы суть вещество, а все другое есть сила. Если мы теперь с Ампером и разрешим атом в одну *точку* без протяжения и в силы, которые группируются вокруг нее, то веществом должна быть эта точка – «ничто». Если я в отвлечении не захожу так далеко, то для меня известное целое все еще есть вещество, тогда как в другом отношении оно представляется мне соединением вещественных частей посредством бесчисленных сил. Одним словом: *непонятый или непонятный остаток нашего анализа есть вещество, как бы далеко мы ни ушли вперед...*»¹.

«Как бы далеко мы ни ушли вперед». Да! Объяснить концентрацией сил, существование которых дано *только во времени*, вещество, которое дано *в пространстве*, т.е. *протяженно*, действительно трудно. Если физика выведет явление протяженности из явления продолжительности, идею пространства из идеи времени, то тогда мы согласимся отождествить природу материи и активной силы-духа.

Еще Кант признал *пространство* формою чувственного восприятия в области *внешнего опыта*, *время* – формою чувственного восприятия в области *внутреннего опыта*. С точки зрения нашего

¹ Ланге. II. – С. 186.

критерия истины, пространство и время суть не только формы *нашего* восприятия, но и *формы существования вещей* во вселенной, если только заменить субъективную идею познания объективной идеей бытия¹.

Как бы то ни было, еще никому никогда не удавалось вывести идею протяженности, без остатка, из идеи последовательности.

Мы ничего не имеем против сведения материи к силе, но сила-материя будет чем-то *совершенно отличным* от силы-духа.

Мы недаром говорили выше о силе-духе как об *активной* силе. Есть еще другие силы в природе – силы *пассивные, силы сопротивления*. Если какой-либо физик попытается вывести все качества материи, начиная с основного ее качества – протяженности, из идеи силы сопротивления, то мы ничего против этого не будем иметь. Дело в том, что уже в своем субъективном опыте мы находим отрицательную идею сопротивления, препятствия, отталкивания.

На пути развития нашей духовной силы стоят беспрестанно препятствия и мы отрицательно сознаем их как таковые. Наше тело, наша плоть, наш организм как среда действия нашей активной силы-духа для всех философов, моралистов, богословов с той или другой точки зрения, в той или другой степени и смысле представлялась всегда, совершенно справедливо, препятствием развитию силы духа и воплощением сил сопротивления природы, – отчего тело и признавалось многочисленными философами «темницей души» (в древности пифагорейцами, Сократом, Платоном и др.). Человек, не испытывавший стеснений для развития и действия своей мысли в истощении и слабости, в несовершенстве и неприспособленности, вообще в той или другой форме *сопротивления* организма, вероятно, никогда серьезно не мыслил и сознательно не развивался. Материалистическое положение, что сила действия мысли зависит от величины и степени развития мозга, равносильно положению, что малая величина и малое развитие или приспособленность мозга – источники сопротивления в душевной деятельности живого существа.

¹ См. глава IX.

А что такое *малое развитие* мозга, как не высшая степень «материальности», т.е. грубой нераздельности его элементов, что такое *малая величина* мозга, как не выражение *преобладающей* величины других, более материальных, более сильных сопротивлением и менее тонких по структуре частей организма – мускульных, жировых и костяных тканей.

Среди душевных состояний наших есть немало таких, которые являются выражением преобладания материи над сознанием – страсти, аффекты, чувственные влечения, и кто не знает, как все эти состояния – продукт сопротивления материи, т.е. нашего тела, – препятствуют развитию свободных, активных сил духа, высшему развитию и высшим формам духовной деятельности в человеке – мышлению, возвышенным чувствам и идеальным стремлениям. Даже пословицы и поговорки отметили этот антагонизм и всякий человек сознает их правдивость.

Весь вопрос в том, возможно ли оправдать этот контраст с точки зрения физических теорий. Мы думаем, что в учениях естествознания можно найти целый ряд понятий и воззрений, без которых ни одно физическое объяснение природы немыслимо и которые отражают различные стороны означенного контраста.

Не станем говорить о том, что даже сами физики часто признают контраст *активных* и *пассивных* сил и в понятиях *действия* и *противодействия* выражают их взаимное отношение. Обратим внимание на более конкретное противоположение – *силы притяжения* и *силы отталкивания*. Свести одну к другой никому не удалось, да это и невозможно. Конечно, так называемые силы притяжения и отталкивания суть на самом деле не силы, а явления силы. Но уже одни эти противоположные явления указывают на реальную противоположность двух сил в природе, из которых одна является активной, создающей, другая – пассивной, разрушающей.

Есть еще учение в области физики, чрезвычайно важное, с нашей точки зрения, – это учение об *инерции*. Закон инерции выражается двояко, как закон *непрерывного покоя*, если его не нарушит сила, вызывающая движение, и как закон *непрерывного движения*, если его не остановит сопротивление.

Если бы мы имели одну активную силу во вселенной, то всякое движение было бы непрерывно, вечно. Явление покоя необъяснимо при предположении существования одной только активной силы. Оно есть символ или форма существования другой силы, которая и является источником сопротивления силе движения, активной силе. Чтобы движение перешло в покой, необходимо сопротивление, а для этого должно существовать начало или источник сопротивления – другая сила, сила-материя. Пусть же материя будет признана силой, но силой *пассивной*, источником покоя. Из такой силы можно вывести без всякого остатка идею протяженности и, пожалуй, саму идею пространства. Ее идея оправдывает также значение понятия *физических сил* в природе, хотя физическими окажутся вовсе не те силы, которые наука считала таковыми, а другие, им противоположные, – те силы, которые вызывают не движение, а покой, не явление теплоты, а явление охлаждения, не явление притяжения, а явление отталкивания, не явление жизни, а явление смерти и разрушения. А ведь эти явления одинаково реальны!

Но, пожалуй, нам скажут, что явления сопротивления, покоя, и движения можно вывести из идеи двух однородных, противоположных и сталкивающихся движений или из идеи коллизии двух элементов *одной и той же активной* силы. Однако это было бы наивно: во-первых, откуда явится *два* таких различных элемента в пределах *одной* силы, где источник и причина их дифференциации, как не в действии другой силы? Во-вторых, как и где они могут встретиться, если мы отвергнем пространство как среду действия сил? В-третьих, почему *две чистые силы*, если бы они и были возможны, встретившись друг с другом, не могли бы продолжать далее своего движения *беспрепятственно и безостановочно*? В силу сопротивления? Но откуда оно явится? В активных силах его не может быть, ибо они – источники движения. Если же мы предположим их материальное воплощение и ему припишем причину сопротивления, то мы уже выйдем за пределы понятия активной силы в область понятия силы пассивной, или материи-силы. Таким образом, только *из идеи материи* можно

вывести феномен сопротивления и, как результат его, феномен покоя, остановки движения. И если материя разложима на силы, то только на особые силы – силы сопротивления.

Вообще, если бы физика предположила существование одной только силы в природе, то она не в состоянии была бы объяснить разнообразие явлений и превращение этой силы. Единое не может дифференцироваться, варьироваться, видоизменяться, если что-нибудь другое не действует на него и не вызывает его перемен. Перемена есть действие, действие предполагает причину, причина должна лежать вне того, что испытывает действие. Поэтому всякое действие есть один из моментов *взаимодействия*, а взаимодействие предполагает *два* взаимодействующих элемента или фактора.

Если бы мы из науки «о явлениях силы» (физики) перешли в область науки о веществах или телах – в область химии, то другим путем пришли бы к тому же выводу. Если химия будет сводить одни элементы к другим и уменьшать постоянно их число, то все-таки теоретически мыслим только один из следующих результатов: или она сведет все элементы к *двум* (напр. кислороду и водороду), из которых составлены, вследствие количественных вариаций, все остальные, или если она сведет все элементы к *одному*, то окажется необходимым предположить еще силу, которая его дифференцировала путем сгущения и разрежения его молекул. Пусть далее этот элемент окажется только совокупностью однородных сил. Тогда все-таки, кроме этого элемента-силы, надо допустить существование другой силы, которая его дифференцировала. Вообще, множество нельзя вывести из единства, если не предположить в нем самом двойственности и вообще двойственности и антагонизма в природе.

Для философа все равно, сведет ли естествознание *путем внешнего опыта* все существующее к двум противоположным силам или двум противоположным элементам или веществам, или к одной силе и одному элементу. Во всяком случае должно получиться *два начала*, и одно из этих начал, содержать в себе возможность стать сознанием, будет признано *eo ipso* духовным началом – *силой-духом*,

или *субстанцией духа* (вроде Анаксагоровской тончайшей материи или тончайших и круглых атомов Демокрита или «пятой субстанции» Тертуллиана и т.д.), – началом активности. Другое же начало – материя-сила, или материальная субстанция, элемент материальности – будет признано началом пассивным, источником покоя и сопротивления.

Если мы теперь из мира механических отношений и явлений перейдем в мир явлений и отношений биологических, то легко откроем тот же контраст.

Жизнь есть явление, аналогичное движению. Жизнь не могла бы прекратиться, если бы движение жизни не встречало сопротивление. Продукт этих сопротивлений, источник которых лежит в материи, в пассивных силах природы, есть смерть – своего рода *явление покоя*, остановки движения. Смерть не было бы возможно объяснить при предположении сводимости всех сил к одной активной силе.

Таким же точно образом *сон* есть явление, аналогичное покою и объяснимое только из того же антагонизма сил активных и пассивных как явление *временной победы* этих последних. Сон тоже есть продукт сил сопротивления, сил материальных. Недаром принято думать, что сон есть временная остановка *животной* жизни для целей *растительной*.

Этот контраст животной и растительной жизни в биологии – контраст *обмена веществ* и *обмена сил*, как мы когда-то называли эти процессы¹, – есть выражение того же контраста явлений или действий пассивной и активной силы.

В организме есть даже *мускулы* двоякого порядка, движущие и задерживающие движение – представители сил движения и сил сопротивления или покоя.

Наконец, биологический принцип *борьбы за существование* предполагает тот же контраст сил в природе. Дарвин ввел эту идею борьбы за существование в биологию и этим оказал услугу, конечно, спиритуалистам, а вовсе не материалистам. Впрочем, ранее Дарвина эта идея, как известно, была введена в политическую экономию (тео-

¹ Психология чувствований. – Спб., 1880.

рия Мальтуса), откуда Дарвин и взял ее. Еще ранее Гоббес основывал на ней свою теорию развития общества и свою мораль (*bellum omnium contra omnes*). А за много веков ранее, в VI в. до Р. Х., Гераклит признавал борьбу «отцом или началом всего» (πόλεμος πατήρ πάντων).

Гераклит был прав, так как без борьбы непонятен процесс развития мира. Прогресс есть борьба с регрессом, свобода – борьба с рабством, жизнь – борьба со смертью и т.д.

Теперь спрашиваем – была ли бы возможна борьба в природе при существовании *одного начала*?

Если борются организмы различных видов или того же вида друг с другом, в смысле Дарвина, – если одни побеждают, а другие бывают побеждаемы, то где причина этого явления? Дарвин отвечает: одни сильнее других. Но значит, сила может быть больше или меньше. Какая же сила? Достаточно самого поверхностного наблюдения над явлением борьбы организмов, чтобы видеть, что одни побеждают *активной* своей силой, другие – *пассивной*, т.е. силой сопротивления. Одни *одолевают*, другие *выдерживают*. Всякий знает также, что одолевают существа высшего духовного развития, выдерживают борьбу существа низшего духовного развития, обладающие большой силой материальной, силой сопротивления.

Таким образом, существование двух начал в природе – *силы духа* и *материальной-силы*, активной и пассивной силы, – едва ли может быть предметом дальнейших сомнений. Повторим опять, что в великом законе *сохранения энергии* и вытекающей из него доктрине *напряженных и свободных сил* природы лежит, помимо всех прочих доказательств, основание для противоположения двоякого рода сил. Освобождение должно быть от чего-нибудь, напряжение тоже должно иметь свою причину – напряжение активных сил есть продукт их связывания пассивными. В свою очередь и пассивные силы существуют в двояком состоянии. Еще Аристотель выразил идеи напряженного и свободного, скрытого и явного состояния всех активных сил природы в понятиях δύναντις и ἐνέρῳεια. Если же он отождествлял понятие материи с понятием δύναντις, с идеею возможности или напряженности,

то это отчасти правильно, ибо пассивные силы являются причиной напряженного, связанного состояния активных сил. Для активных сил естественное состояние есть состояние действия, состояние свободы. Напряженное их состояние есть продукт противодействия пассивных сил. Для пассивных сил, наоборот, состояние покоя, напряженности, есть естественное состояние, отрицательное же действие их (сопротивление или противодействие) есть продукт воздействия активных сил.

Остается признать, что активные силы – это формы силы-духа, что мы уже старались выше доказать, а пассивные – формы материи-силы, что само собою вытекает из противоположения силы-духа другой силе, ей противодействующей. Познание этой силы в ее природе столь же возможно для нас, как и первой силы, если верен наш критерий истинного знания. Идея материи есть естественный и совершенно законный синтез и обобщение наших внешних ощущений, если мы признаем, как это было сделано выше, что ощущения не только субъективны, но и объективны, т.е. суть выражения объективных явлений.

За всем тем остается, конечно, все-таки вопрос: не суть ли две противоположные и вечно борющиеся силы, реальное существование которых в природе мы познали, – материя-сила и сила-дух – в конце концов продукт *дифференциации* или поляризации одной *конечной высшей силы*¹? Такое предположение мы должны допустить в той мере, в какой по свойствам нашего ума *все существующее* должно иметь *одно общее начало, одну первооснову*.

Но эту первооснову мы конкретно представить себе не в состоянии. Мы сами – *продукт дифференциации*, мы сами уже одно из явлений этой *дифференцированной первоосновы*. Переходя мысленно за пределы дифференцированных сил – материи-силы и силы-духа, мы как уже сказали, попадаем в область *постулатов* и *абсолютов*, т.е. в область чистой метафизики. Теоретически и отвлеченно мы в

¹ Эту идею очень глубоко и талантливо проводит в своем капитальном труде «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», Спб. 1875, епископ Никанор.

состоянии помыслить такую абсолютную первооснову всего существующего, как еще недифференцированное сочетание или единство противоположностей. Более того, если мы отвергнем гипотезу такой первоосновы, которая для нас есть Бог как начало и источник всего существующего, то весь мировой процесс представится нам абсолютно непонятным, ибо по свойствам своего ума мы можем вывести и объяснить двойственное только из единства, которое дифференцируется. Но при всем том конкретно представить себе это конечное единство, это сосуществование противоположностей, мы не в состоянии. Это уже выше меры нашего ума – тут мы вступаем фактически в область *веры и мнения*. Все попытки создания конкретного представления о способе существования абсолюта давали в результате метафизику в дурном смысле этого слова и оказывались неудачными. В силу признанного нами выше критерия истины мы можем познать конкретно только тождественное нам, т.е. дифференцированное, и саму интеграцию, или объединение, только как гармонию уже дифференцированного, – тогда как недифференцированное, т.е. чистое единство, заключающее в себе возможность двойственности и множественности, мы конкретно постигнуть не в состоянии, ибо сами являемся как индивидуум только воплощением «интеграции дифференцированного».

Вот тут-то и проявляется настоящая ограниченность нашего ума и наших сил познания: мы можем постигнуть через себя природу *живой вселенной* как реального факта, но не можем наглядно постигнуть природу ее первоосновы, ее первоисточника.

Идея его, хотя и неизбежная, останется навсегда теоретической, отвлеченной идеей – *постулатом* нашего ума.

Подводя итоги всему сказанному, мы приходим к выводу, что выставленный нами критерий истинного знания дает нам возможность познать *через себя*, при посредстве *двоякого опыта внешнего и внутреннего*, два начала вещей – *силу-дух* и *материю-силу*, противоположные друг другу и постоянно борющиеся друг с другом. Процесс развития силы-духа, т.е. процесс освобождения ее, переход из напряженного состояния в деятельное, есть процесс порабощения ею

материи-силы, которая понуждается служить ее целям. И наоборот: процесс торжества и победы материи-силы, или силы сопротивления, есть в то же время процесс порабощения, или закрепощения, силы-духа, перехода ее из деятельного состояния в напряженное.

Дуализм нами восстановлен – не знаем, достаточно ли убедительно. Во всяком случае убедительность – дело времени, если только идея верна.

Наш дуализм есть совершенно новая форма дуализма, как показывают сами понятия *материи-силы* и *силы-духа*. Этот дуализм есть в то же время *монодуализм*, как можно заключить из *общего понятия силы*, объединяющего понятия духа и материи. Может быть, в идее *чистой силы*, совмещающей начала покоя и движения, духа и вещества и всех прочих контрастов, данных в дифференцированной действительности, и кроется разгадка идеи общего начала, абсолюта Бога. Но своим ограниченным умом постигнуть эту чистую силу мы не в состоянии и *сущность реального бытия* ее для нас – *вечная тайна*. Перед этой тайной, но *только перед нею*, сознает свое бессилие и ограниченность наш *сильный* ум, перед нею умолкает слово знания, перед нею смиряются гордость и самомнение человека. Древние философы-мистики (новоплатоники) были правы, отказываясь даже *назвать* эту первооснову, ибо наши слова суть символы наших идей, а идеи наши в данном случае чисто *отрицательные*, составляющие собою именно только отрицание самой нашей ограниченности. Вот где истинные пределы знания – только перед лицом абсолюта, перед тайною непостижимой природы Бога, а отнюдь не перед законами бытия конкретно данной, живой вселенной, которая вся есть воплощение «ограниченного» и подобие нас самих, вследствие чего и постижение ее законов и ее сущности есть только дело времени.

Но если так, то отчего люди сомневаются в возможности постигнуть нравственные законы – законы «жизни» живой вселенной? Ведь нравственные законы суть законы естественных отношений наших друг к другу и к миру. Если другие «мировые» отношения для нас постижимы, то, очевидно, столь же постижимы и законы нравственных отношений.

На основах учения о силе-духе и о самостоятельном методе познания его природы через внутренний опыт можно основать и новую мораль или, вернее, восстановить добрую старую мораль. Это составит задачу другого нашего труда. Но указать на общие последствия нашей дуалистической доктрины и на новые вопросы, из нее вытекающие, мы считаем себя вправе и этим закончим на этот раз наш анализ.

ХII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представим себе следующую картину. Во вселенной как *конкретно* данном факте есть *две силы* – сила духа и материя-сила.

Эти две силы борются и стремятся победить друг друга. Одна есть источник активности, жизни, сознания, самосознания, идеальности, другая – источник пассивности, смерти, бессознательности, материальности. Победа первой – освобождение ее из оков второй – есть основа свободы, прогресса, счастья, добра. Победа другой есть источник рабства, регресса, несчастья, зла. Могла ли первая сила быть вечно в оковах материи? Конечно, нет. Ее *естественное состояние* есть состояние *полной свободы*. Она, вероятно, произвольно подчинилась, отдалась, поработилась – для того, чтобы победить другую силу, силу сопротивления, рабства, покоя, т.е. начало смерти, зла, – ибо если естественное состояние ее есть состояние свободы, то и рабство ее может быть только продуктом «свободного выбора». Но если она первоначально свободна, то она – высшее воплощение сознательности, духовности, идеальности, т.е. высшее воплощение разума, добра, красоты. Она сказала себе, что она победит противоположную силу. И вот, отдавши в полное рабство ей *одну часть свою*, а не всю себя, ибо это было бы слишком много, она начинает бороться. Она переделывает материю-силу, силу сопротивления, приспособляет ее к себе и в этом процессе приспособления освобождается. Мы определили когда-то *прогресс* как «экономизацию силы и вытекающее отсюда увеличение

свободных сил на счет напряженных». Если активная сила есть сила-духа, то смысл прогресса понятен. Прогресс есть порабощение и приспособление силы материи в видах освобождения силы-духа. Цель прогресса – *полная* переработка, *полное* приспособление материи к потребностям освобожденной силы-духа. *Свобода воли* – это опять усиливающееся освобождение силы-духа из-под стеснений, налагаемых на нее самой материей, это – торжество силы-духа, эмансипация сознания личности из-под гнета организма и среды. *Добро* – это результат освобождения силы-духа, торжество его идеальности, подчинение и порабощение силы-материи. *Альтруизм* как орудие достижения добра, т.е. нравственных целей, есть стремление всех элементов силы-духа сплотиться во имя свободы, во имя победы над злом. *Эгоизм* – это форма противодействия, сопротивления освобождению силы-духа, это – торжество материального над идеальным, пассивного над активным. Наш нравственный долг есть содействие освобождению силы-духа вселенной хотя бы путем пожертвования его индивидуального проявления в нас самих, т.е. самопожертвования. *Красота* – это воплощенная свобода, гармонизированная в видах свободы силы-духа материя, это *видимое воплощение* победы силы-духа над силой материи – полнота *ее приспособления* к потребностям свободной силы-духа... и т.д.

Очевидно, что наша доктрина силы духа могла бы служить основой для переработки *всех нравственных*, индивидуальных и социальных *идей и идеалов* человечества. Она оправдывает, между прочим, *телеологический* взгляд на природу и опровергает доктрину пессимизма. В полном освобождении силы-духа, но не вне, а *в самой материи*, путем ее приспособления и подчинения, *цель бытия и развития вселенной*. Пессимизм – только продукт временного и бессознательного разочарования вследствие *медленности и трудности* этого процесса «родов свободы силы-духа». Пессимизм – это иллю-

зия, порожденная в духе временно одолевающей силой сопротивления, материей-силой, это сознание *индивидуальной слабости* человека в означенной *общей борьбе*, это форма индивидуальной смерти и эгоизма, это признание индивидуальным духом того, что *он* побежден. Но побежден ли этим дух вселенной? Конечно, так же мало, как индивидуальной смертью побеждена жизнь вселенной, – всеразвивающаяся, возрастающая, дифференцирующаяся. Пессимизм есть индивидуальное *настроение*, как мы когда-то доказывали, и «объективное обоснование» пессимизма невозможно в той же мере, как доказательство того, что общая сумма жизни во вселенной не возрастает, а убывает.

Итак, путем *внутреннего опыта*, прозревающего сущность внутреннего начала вещей, *начала жизни и сознания*, есть возможность оправдания не только идеи силы-духа, но и *всего идеального* – высших начал нравственности, идеи добра, разумных целей вселенной.

Мы думаем также, что и вечная загадка человеческого бытия – загадка *будущей судьбы человека* – может быть вновь подвергнута обсуждению, с точки зрения доктрины силы-духа. Сила-дух *неуничтожим* и может только переходить из свободного состояния в напряженное. Но напряженное состояние для нее может быть только *временным*. Конечное освобождение несомненно. Дух *должен быть бессмертен*, и, по всему вероятно, именно в человеке (на земле) он может достигать бессмертия, т.е. окончательной победы над силою сопротивления, которая его связывала в остальной природе.

Обозрение этих выводов из изложенной доктрины ставит перед нами, конечно, и множество новых задач. Главная задача – переработать на новых началах, с помощью *методов внутреннего опыта*, или *субъективной индукции*, теорию нравственности, мораль. Этой задаче мы и надеемся посвятить следующий труд свой.

**ЗНАЧЕНИЕ ЧУВСТВА
В ПОЗНАНИИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
ЧЕЛОВЕКА**

ЗНАЧЕНИЕ ЧУВСТВА В ПОЗНАНИИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА¹

Мм. Гг., — Чувство, в смысле французского термина *sentiment*, обыкновенно противопоставляется уму, мышлению как нечто совершенно относительное, индивидуальное, или, как часто говорят, субъективное. Чувствования удовольствия и страдания, чувства радости и печали, любви и ненависти, страха и надежды, и даже эстетические чувства красоты и безобразия, нравственные чувства одобрения и неодобрения, считаются обыкновенно недостоверными, условными показателями достоинств и недостатков вещей, их внутренней цены и значения. И потому пригодность материала чувствований и чувств для целей познания в наше время большею частью отрицается.

А между тем у нас нет других средств судить о достоинствах и недостатках, совершенствах и несовершенствах вещей и существ, кроме чувствований приятных и неприятных. Мы называем хорошими, совершенными те вещи, те свойства и отношения, которые нравятся лично нам или большому числу людей, — дурными те, которые возбуждают в нас и в других людях неприятные чувства (неудовольствия, печали, гнева, отвращения). Все суждения наши о *цене* вещей составляются на основании чувств, и если признать, что все чувства человека относительны и неустойчивы, то пришлось бы признать вместе с тем, что мы лишены средств для определения истинной цены вещей. Гармония и дисгармония, совершенство и несовершенство оказались бы условными понятиями нашего ума, которым в самих предметах опыта ничего не соответствует, и все мечты об определении истинного блага человечества, объективного значения прогресса, законов красоты, идей добра и зла следовало бы признать тщетными, так как все эти идеи, как мы увидим после, имеют своим основанием чувства. Этика и эстетика, направленная к построению идеалов объективной гармонии в деятельности и творчестве, оказались бы *призрачными* теориями, так как в осно-

¹ Речь, произнесенная 24 января 1889 г. в публичном заседании Московского Психологического Общества в годовщину его основания.

вании их лежит предположение, что есть вещи, поступки и отношения, которые всем людям не только нравятся, но и *должны* нравиться, — *должны* их удовлетворять и заслуживать их одобрения. Неужели это предположение неверно, неужели задачи этики и эстетики безусловно призрачны и все попытки определения объективных идеалов добра, красоты и правды — плод недоразумения? Нет ли скорее ошибки в той психологической теории, которая признает чувствования и чувства совершенно относительными и недостоверными критериями познания, — в той теории, которая отрицает *всеобщую обязательность суждений*, в которых на основании чувств определяется доброкачественность или злокачественность предметов и явлений, действий человека и произведений его духа¹?

Я постараюсь, Мм. Гг., убедить вас в том, что эта психологическая теория неверна, — что при известной переработке чувствований нашим сознанием они приобретают значение не только важной, но и вполне необходимой, достоверной и всеобщей основы познания внутренней стороны вещей, их внутреннего существа или субъекта, — степени гармоний и дисгармоний в их природе. На почве такой переработки материала своих чувствований и чувств человеческих дух творит *искусство*, построяет общие *принципы* нравственной деятельности и обязательные *идеалы* личной и общественной жизни.

Оправданию этих положений и будет посвящен мой сегодняшний реферат.

I.

Чтобы показать вам наглядно, Мм. Гг., почему я считаю взгляд на чувство как на относительное и недостоверное начало познания и деятельности неправильным, я укажу вам пока только на один несомненный психологический факт, который и специалистами-учеными, и философами очень часто упускается из виду или ложно истолковыв-

¹ Мы должны заметить, что и сами разделяли прежде эту теорию. См. Психология чувствований в ее истории и главных основах. — Спб., 1880.

вается. На вопрос: откуда мы черпаем уверенность в достоверности понятий нашего ума о вещах мира и о законах его, обыкновенно отвечают: из *опыта*. Но из какого опыта? Отвечают: *внешнего* опыта, основанного на ощущениях. Значит, все ощущения внешние достоверны? Конечно, нет: в области ощущений возможны ошибки, иллюзии. «Но, говорят нам, ум проверяет ощущения и извлекает из них общее, истинное». По поводу этого утверждения я задам вопрос: каким же образом ум наш узнает, что общее в ощущениях истинно? Ведь восприятие вращения солнца вокруг земли тоже общее всем людям восприятие, а оно не истинно. — «Ум, — объясняют нам, — сличает частные восприятия с составленными им общими представлениями и понятиями о вещах и таким образом судит об истинности этих восприятий». Допустим это. Но как ум наш приобрел уверенность в истинности своих общих представлений и понятий?

На этот вопрос нам отвечают: «ум убедился в их истинности, например, в истинности основных аксиом знания из того, что эти понятия оказались соответствующими или согласными с его собственными законами». Но как мы узнали об этом соответствии или согласии наших представлений или понятий с законами нашего ума? На этот вопрос или совсем не отвечают, ибо вовсе не задают себе его, — или же отвечают весьма туманно. Говорят, например, что «это соответствие усматривается непосредственно». Но в какой же форме, в форме какого душевного состояния это соответствие нами непосредственно сознается? На это возможен только один ответ: в форме *чувства* соответствия или согласия, то есть *умственной гармонии*. Что значит соответствие? Всякое соответствие означает субъективное равновесие или гармонию известного рода. Всякая гармония познается чувством, испытывается нами как *чувство* гармонии, как приятное чувство удовлетворения. Всякое несоответствие, дисгармония, — например, между нашими представлениями и законами ума, — испытывается в форме чувства дисгармонии, неприятного чувства противоречия, доходящего иногда до степени страдания. Благодаря этим интеллектуальным чувствам согласия и противоречия закон согласия, или тождества, и закон противоречия становятся основными законами мысли.

Отсюда ясно, что последний критерий истины и лжи лежит в *чувствах* истины и лжи.

Теперь вообразим, что эти умственные чувства истины и лжи совершенно относительно, индивидуальны, зависят от личности и личного настроения. Тогда, конечно, никакое твердое, достоверное знание даже для науки не было бы возможно. Но, к счастью, это предположение о полной относительности чувств истины и лжи не оправдывается фактами. Мы все испытываем с необходимостью и постоянством, недоступными никаким колебаниям, чувство истины, или умственной гармонии, по поводу положений $2 \times 2 = 4$, целое больше части, тело протяженно и других подобных, или, напр., по поводу умозаключения, что если $A = B$, а $B = C$, то и $A = C$, а также, что если все тела протяжены, а эфир есть тело, то и эфир имеет протяжение, и т. д.

Если же на судьбу достоверности в науке имеют влияние достоверные интеллектуальные чувства удовольствия и неудовольствия, то что же решает судьбу искусства как всем одинаково понятного и в своих крайних проявлениях всем людям известного развития равно сочувственного или несочувственного художественного творчества? Откуда мы знаем, что Пушкин и Лермонтов — великие поэты, что Моцарт и Бетховен — первоклассные музыканты, что Рафаэль — один из лучших живописцев? Не индивидуальны же и относительно такие суждения, — а между тем они основаны на различных чувствах гармонии или красоты, которые мы испытываем при действии на нас произведений этих гениев.

Итак, для нас, людей, вообще возможны *чувства общие, достоверные*, имеющие такую же степень *необходимости и обязательности*, какими обладают понятия нашего ума¹.

Рассмотрим теперь, откуда и как образуются эти обязательные чувства и какая сторона вещей необходимо и достоверно в них открывается.

¹ Заметим здесь, что ведь и понятия ума не абсолютно всеобщи и необходимы, так как для убеждения в их необходимости и достоверности нужно также известное развитие ума (логическое, в параллель эстетическому, на почве которого возникает общеобязательность известных эстетических оценок).

II.

Прежде всего мы должны однако точнее определить, что такое само *чувство* как объективный психологический факт.

Сидя в этой зале, вы все, милостивые государи, испытываете непрерывно ряд зрительных, слуховых, осязательных ощущений, которые знакомят вас со свойствами окружающих предметов, — их формами, цветами и т. д. Эти ощущения частью приятны, частью неприятны, частью, наконец, безразличны. Это значит, что по поводу них в вашем сознании возникают новые состояния, а именно чувствования удовольствия и неудовольствия, или же прямо страдания; иногда же эти чувствования так слабы и мимолетны, что вы их не сознаете и вам кажется, что свойства предметов безразличны.

Таким образом восприятие мира сознанием человека происходит в двоякой форме — в форме *ощущений*, которые выражают свойства, качества вещей, и в форме возникающих в связи с ними *чувствований* удовольствия и страдания, которые на первый взгляд тоже выражают качества предметов, но не внешние, а внутренние, — а именно их достоинства и недостатки, степени их совершенства и несовершенства.

Теперь представьте себе другое положение: ученый математик читает ученое сочинение по своей специальности, переполненное отвлеченными терминами и сложными формулами. Он тоже воспринимает некоторый объект мира при помощи ряда зрительных ощущений, но эти ощущения только условные знаки сложных представлений и отвлеченных понятий, и однако же восприятие этих представлений и понятий, составляющих переработку ощущений, также сопровождается чувствами удовольствия и страдания и другими более сложными, например радости, если он узнал новый любопытный метод вычисления, — уныние или негодование, если что-нибудь у автора книги изложено неясно или ошибочно, и т. д. Следовательно, и на высших ступенях развития представления и понятия о вещах вызывают сложные чувства удовлетворения и неудовлетворения различных форм, которые знакомят нас со внутренними, типическими недостатками и достоинствами предметов.

Ощущения и идеи, с одной стороны, чувствования и чувства — с другой, представляют два первые момента нашего взаимодействия с миром, а именно: способы восприятия его. По поводу этих восприятий начинается затем наше активное отношение к миру, наше обратное воздействие на него, психический момент которого называется *волевою деятельностью*. Но эта волевая деятельность имеет также два момента, параллельные ощущениям и идеям, чувствованиям и чувствам.

По поводу чувствований и чувств, приятных и неприятных, возникают прежде всего желания, стремления — приблизить предметы, или самим к ним приблизиться, если они возбуждают удовольствие, — устранить их, или же самим от них удалиться, если они причиняют страдание. Стремления и желания долго могут оставаться стремлениями и желаниями, не переходя в действия. Но, достигнув известной силы и иногда только после борьбы друг с другом, они переходят в действия или движения соответствующего им типа, осуществляющие данные желания. Особый психический момент действия — это когда сознание осуществляет желание, давая толчок (импульс) к известным движениям. Что это особый психический момент, видно из того, что мы отличаем в деятельности человека даже с нравственной и юридической точек зрения поступок от его побуждения, и признаем, например, иногда, что хорошему поступку предшествовало дурное желание, или, наоборот, дурному поступку — доброе желание, так что подвергаем желания и сами поступки отдельной нравственной оценке. Если бы действия наши были только физиологическими процессами в мышцах, то сам термин поступка, выражающий идею сознательного и намеренного действия, был бы бессмыслен. Кроме того, есть действия или движения чисто психические (безмышечные), например, действие мысли, изобретающей слово для нового понятия, — а между тем такое действие весьма отлично от простого желания изобрести слово.

Действия наши обыкновенно направлены на те самые предметы опыта, которые, действуя сами на нас, вызвали наши восприятия. Поэтому можно сказать, что в действиях наших на предметы мы возвращаемся назад к исходному пункту взаимодействия с миром, т.е. к объектам, которые его вызвали. Поэтому все психическое взаимодей-

ствие можно назвать психическим кругом, или *оборотом* сознания, и можно сказать, что вся наша душевная деятельность состоит из бесконечного числа разнообразных, более или менее сложных и различно переплетающихся друг с другом психических оборотов.

Выяснив идею психического оборота, возвратимся к вопросу: что же такое *чувство* как психологический факт?

Чувство есть, как мы видели, *второй* момент психического оборота как единицы взаимодействий сознания с миром, и притом чувство есть особый вид восприятия вещей, играющий важную роль в нашем действии на вещи, а именно определяющей его направление. Чувства определяют направление желаний как мотивов действия, а так как все действия определяются мотивами, то признание полной относительности и индивидуальной природы чувствований и чувств было бы признанием полной относительности и неустойчивости желаний и самих действий. На высших ступенях деятельности частные мотивы действий обобщаются в общие мотивы, или *принципы* действия, которые суть сложные, постоянные желания. Если все чувствования и чувства относительны, субъективны, то и все принципы и цели, или идеалы деятельности, относительны и субъективны. Между тем мы строго отличаем личные и относительные правила и задачи деятельности от всеобщих и безусловных принципов и идеалов ее, которые обязательны для всех людей.

Из этих соображений ясно, что вопрос о том, что именно и как мы познаем посредством чувства как второго момента восприятия действительности, — познаем ли мы нечто совершенно относительное, характеризующее только нашу личность, или также нечто независимое от личности — внутренние совершенства и несовершенства вещей, — ясно, говорю я, что вопрос этот весьма важен, и в теоретическом, и в практическом отношениях. В теоретическом он важен потому, что от решения его зависит признание или непризнание новой обширной области объективных знаний, — знаний истинной внутренней цены и значения вещей и всего мира. В практическом отношении он еще важнее, ибо в связи с ним находится вопрос о возможности установлений твердых объективных начал деятельности человека, которых мы все ищем, хотя иногда и не знаем, как и где их найти.

Прежде, однако, чем мы перейдем к анализу степени достоверности и обязательности чувствований и чувств как орудий познания мира и критериев деятельности человека, мы должны коснуться характера достоверности и объективности ощущений и идей.

III.

Не все ощущения и идеи дают нам истинное знание свойств и качеств вещей. Несомненно, что наша индивидуальная организация, наше минутное настроение и другие случайные, а иногда и постоянные условия существования личности влияют на неправильность познания предметов и явлений мира посредством ощущений. Но любопытно, что степень объективности и достоверности ощущений весьма различна.

Ощущения обыкновенно делятся на *внешние* и *внутренние*. Внешние ощущения — это те, которые доставляются органами зрения, слуха, осязания, вкуса, обоняния и некоторыми другими, общими путями, напр. мускульною восприимчивостью. Внутренние ощущения — это, во-первых, ощущения органов нашего тела, или органические ощущения, во-вторых, ощущения наших психических, душевных процессов. Этот большой разряд ощущений почти совсем еще не исследован психологией, и часто эти особые ощущения психических состояний и действий отрицаются психологами. Говорят, что мы сознаем действия нашего ума, наши волнения, стремления и так далее, *непосредственно*. Но это опять все то же неясное и неточное выражение. Всякий знает по опыту, что можно мыслить бессознательно, переживать желания, страсти и т. д., не отдавая себе отчета в них; но можно также сознавать все эти состояния и процессы как объекты внутреннего опыта. Сознать что-нибудь как объект опыта — значит ощущать, представлять, понимать. Представления и понятия о наших душевных состояниях никем не отрицаются, а все представления слагаются из ощущений. Если бы не было ощущений психических состояний, то невозможно было бы наблюдение и изучение психической жизни путем внутреннего опыта¹.

¹ Об умственных или интеллектуальных ощущениях и их роли в процессах мышления мы говорили подробнее в соч. «К вопросу о реформе логики» (1882), Глава III, особ. — С. 145-150.

Таковы разряды наших ощущений. Самые смутные, субъективные и индивидуальные — это ощущения органические. Мы ощущаем свойства наших органов весьма неопределенно, только в форме места, где они находятся и иногда их объема и веса. Менее смутны, но все-таки очень субъективны и относительно некоторые внешние ощущения, например, ощущения вкуса, обоняния, температуры. Поэтому память вкусов и запахов очень слаба и вместе с тем вкус и обоняние считаются весьма относительными, недостоверными показателями свойств вещей, так что наука пользуется ими только как второстепенными признаками при описании явлений в исследовании законов природы. Еще менее относительны, но все-таки довольно субъективны ощущения мускульные и осязательные. Поэтому и ими наука пользуется осмотрительно, и при определении, например, объема и веса вещей переводит при помощи мер и весов осязательные и мускульные ощущения на зрительные.

Из ощущений внешних всего объективнее и достовернее ощущения слуховые и зрительные. Поэтому на них главным образом и основано все достоверное знание свойств вещей и все научные исследования явлений внешней действительности. Не менее достоверны и объективны, хотя еще мало разработаны наукой, наши ощущения психических состояний и движений. Что они не менее достоверны, ясно из того, что все представления и понятия *отношений* между явлениями внешнего опыта на них основаны. Так, например, понятия о равенстве, различии, смежности, последовательности, причинной связи и других подобных отношениях вещей основаны на ощущениях психических действий различения, отождествления, последовательного сочетания восприятий и т. д.

Таким образом, наши ощущения имеют различную степень объективности и достоверности как показатели свойств вещей. Но и самые объективные и достоверные все же относительны и носят на себе отчасти субъективный отпечаток. Во-первых, возможны зрительные и слуховые иллюзии и галлюцинации, то есть ошибки зрения и слуха. Во-вторых, на природу ощущений влияет наша психическая организация. Давно дознано, сначала философами, потом учеными,

что цветов и звуков на самом деле в мире нет, а есть разнообразные движения светового эфира, воздуха и т. д., производящие ощущения цветов и звуков; оттого еще древнейшие философы Греции говорили, что ощущения нас обманывают, что они — недостоверные показатели существующего. Ясно, стало быть, что субъективность ощущений зависит вовсе не от примеси чувствований и чувств, которые с ними сочетаются, а от индивидуальных, личных и общих условий душевной организации, которые, как мы увидим ниже, являются в свою очередь источником субъективности и для наших чувствований и чувств.

Каким же путем ощущения, заключая в себе некоторый объективный элемент, отражая в себе лишь отчасти свойства вещей мира, перерабатываются в достоверные представления и понятия о вещах, которые дают в результате объективное знание, науку? Для этого, очевидно, необходимо очистить их от случайных, индивидуальных примесей. По мнению известного психолога Вундта¹, этот процесс проходит следующие ступени: мы должны убедиться, что *для нас самих* данное ощущение неустранимо, что оно согласно со всеми прочими *нашими* восприятиями и с восприятиями *других* людей, что источник его лежит *в объекте*, а не только в свойствах и законах нашего сознания, — и, наконец, следует *логическим путем* убедить себя и других, что иное объективное объяснение нашего восприятия, кроме принятого нами, невозможно. Только этим последним путем мы и убеждаемся, например, что восприятие движения солнца вокруг земли ошибочно, — так как оно и для нас неустранимо, и для других неизбежно, а также не противоречит прочим нашим восприятиям и причина его не может лежать только в сознании (этою причиной и оказывается, после логической переработки восприятия, объективный факт движения нашей земли), зато *логически* первоначальное толкование его не оправдывается и заменяется иным толкованием.

Таков сложный путь переработки ощущений и восприятий в объективно верные показатели свойств предметов, явлений и процессов в мире. А затем следует еще более сложная работа ума с целью ме-

¹ Logik, 1. — S. 378-385.

тодического обобщения восприятий в представления и этих последних — в понятия и системы понятий. Вся эта работа ума подчинена объективным законам мышления, или логическим законам. Таким образом, ощущения наши становятся орудиями и элементами научно-достоверного познания только после весьма сложного очищения их ото всего относительного в лаборатории нашего ума.

IV.

Посмотрим теперь, замечаются ли те же разнообразные ступени относительности, общности и достоверности в *чувствованиях* удовольствия и страдания, и доступны ли и они той же системе переработки сознанием?

Первое несомненно, ибо органические удовольствия и страдания по поводу процессов в нашем теле почти безусловно относительны и являются весьма слабым критерием при определении доброкачественности внутренних процессов. Иногда весьма неприятные органические чувствования сопровождают весьма несущественные нарушения внутреннего равновесия органов, например, боль членов при усталости, — в других случаях весьма тяжелые нарушения этого равновесия, например при перерождении тканей мозга, совершаются безболезненно. Поэтому хорошие врачи мало соображаются с болями, а тем менее — с приятными чувствованиями своих пациентов и принимают их во внимание только как второстепенный признак при диагнозе болезненных процессов и при установлении системы лечения.

Менее относительны чувствования, сопровождающие ощущения вкуса и обоняния. Дурные, неприятные вкусы и запахи указывают часто на объективную недоброкачественность пищевых продуктов или других предметов, с которыми мы входим в соприкосновение. С другой стороны, приятные вкусы и ароматы указывают на какие-то, часто весьма объективные, достоинства предметов; иначе нельзя бы было объяснить, почему ароматы известных цветов: ландыша, фиалки, розы, резеды — почти всем людям приятны. Конечно, и тут примешиваются в значительной доле личные и вообще внутренние эле-

менты; но ведь они присутствуют, как мы видели, и во всех ощущениях. Однако влияние личного вкуса, возраста, пола, привычки еще настолько сильно отражается на чувствованиях удовольствия и страдания в области вкуса и обоняния, что судить о действительных достоинствах и недостатках вещей *только* по этим чувствованиям было бы неосмотрительно. Поэтому и искусства, комбинирующие ароматы и вкусы — низшие искусства, имеющие отчасти субъективную цену.

Более объективны приятные и неприятные чувствования, сопровождающие осязание и мускульные ощущения; поэтому показания их принимаются в соображение в объективных искусствах — в скульптуре и архитектуре, — в обработке поверхностей скульптурных произведений и в установлении размеров колонн и других частей при постройках. Значение идеи тяжести (обобщенной из мускульных ощущений) в *зодчестве* по-своему прекрасно выяснил Шопенгауэр¹.

Всего объективнее, однако, чувствования удовольствия и страдания, сопровождающие наши зрительные и слуховые ощущения. Поэтому эти чувствования и лежат главным образом в основе эстетической оценки объективной красоты и безобразия в природе и в произведениях искусства. Все высшие искусства так или иначе действуют на глаз, а именно скульптура, архитектура, живопись, или же на слух — музыка, поэзия, или на те и другие органы совместно, как например, драматическое искусство, — причем, конечно, сюда присоединяется еще высшая оценка этих произведений, основанная на интеллектуальных, нравственных и тех особых эстетических чувствах, посредством которых мы оцениваем внутреннюю гармонию или дисгармонию в воспроизведении существенного содержания (идеи) предметов и явлений художником.

Факт существования этой высшей оценки и ведет нас теперь в область наиболее объективных и достоверных чувствований удовольствия и страдания, которые сопровождают наши интеллектуальные ощущения и ощущения наших волнений или эмоций, наших стремлений и действий. Мы уже показали выше, что объективная досто-

¹ Мир как воля и представление, §43.

верность в науке основана отчасти на чувствах истины и лжи, или умственной гармонии и дисгармонии. Само собою, что эти общие и весьма сложные чувства вырабатываются из целого ряда элементарных чувствований удовольствия и неудовольствия, сопровождающих отдельные, простейшие умственные акты различения, отождествления, соединения и разделения ощущений. Следовательно, чувства истины и лжи черпают свою объективность в элементарных интеллектуальных чувствованиях удовольствия и страдания.

Те же элементарные интеллектуальные чувствования, несомненно, играют большую роль и в эстетической оценке, в оценке гармонии и дисгармонии или красоты и уродливости художественных образов и типов, так как чувства художественной правды и лжи, влияющие на суждения о красоте художественных образов, в значительной мере слагаются из оценки соответствия друг другу и действительности понятий и представлений, выраженных художником. Но, кроме того, в эстетической оценке играют большую роль еще и другие психические чувствования удовольствия и страдания, сопровождающие наши волнения и волевые акты, связанные с созерцанием природы и произведений искусства. Например, если мы чувствуем болезненно слишком большое напряжение психической энергии вследствие очень быстрой смены или интенсивности волнений, испытываемых при созерцании картины или слушании музыкальной пьесы, то это чувство страдания, слагающееся из ряда элементарных чувствований, заставляет нас признать произведение нехудожественным. Точно так же слишком медленный темп чувств, вызываемых произведением музыканта или драматического писателя, порождает чувство неудовлетворенности, и оттого, может быть, «Нибелунги» Вагнера производят в общем нехудожественное впечатление.

Но еще более яркий образчик объективных и достоверных чувствований удовольствия и страдания, сопровождающих наши волнения и волевые акты, мы имеем в чувствованиях, которые ложатся в основание нравственной оценки явлений. Это — элементарные чувствования, из которых образуются чувства любви и гнева, страха и надежды, силы и бессилия, на почве которых со временем развиваются

сложные нравственные чувства одобрения и неодобрения, любви к ближнему и сострадания, чувство долга и др. под., а также и безнравственные чувства себялюбия, злобы и пр. Если возможна объективная нравственная оценка, если есть люди и действия добрые и злые, честные и бесчестные — независимо от индивидуальных и условных взглядов отдельных личностей, — то наше знание о них главным образом опирается на упомянутые объективные чувствования, сопровождающие наши душевные движения. Если многие люди испытывают любовь к известному лицу, то это дает право думать, что его внутреннее существо представляет некоторую объективную гармонию или совершенство. Если все или многие люди, не сговариваясь, кого-либо ненавидят, презируют или боятся, то есть основание полагать, что во внутреннем существе этого лица, в организации его воли есть объективные недостатки, есть несомненная порочность. Те же заключения мы делаем и об отдельных поступках людей, определяя цену этих последних по всеобщности симпатий и антипатий, ими вызываемых. Но так как и масса современников может ошибаться, то мы более полагаемся на единодушие в чувствах разнообразного по составу потомства, и приговоры, приобретаемые на этой почве, называются объективным судом истории.

И так, Мм. Гг., параллелизм ощущений и чувствований, с точки зрения степени их объективности и достоверности, нами достаточно оправдан.

Как стоит теперь дело с обработкой чувствований и чувств? Подобно тому как ощущения перерабатываются нашим сознанием в идеи, так элементарные чувствования перерабатываются в чувства общие и отвлеченные; как в области идей различаются более конкретные продукты — представлений, имеющие объектом отдельные предметы и явления, от более отвлеченных и общих, а именно понятий, выражающих типические свойства, классы и законы вещей и явлений, так точно и в области чувств есть более конкретные и более отвлеченные — есть чувства, оценивающие достоинства и недостатки отдельных предметов и явлений, например, чувства любви и ненависти, страха и надежды, и есть чувства, оценивающие недостатки и дос-

тоинства классов, видов предметов явлений, напр., чувства красоты, истины, добра. Недаром в древности Платон настаивал на существовании высшей отвлеченной любви (Эроса) к красоте, добру как общим мировым началам. Может быть, и нравственное чувство долга, на котором Кант построил свой категорический императив долга, есть ничто иное, как отвлеченное ото всех конкретных условий чувство абсолютной гармонии воли в природе, которое мы иногда испытываем, когда возвышаемся до сознания в себе воли как мирового начала.

Из сказанного вытекает с большою вероятностью, что чувствования проходят в своем развитии те же ступени, как и ощущения, что ступени развития чувств и идей параллельны.

Теперь посмотрим, доступны ли чувствования такой же системе проверки, как и ощущения. Конечно, чувствования можно, как и ощущения, проверять с точки зрения их неустраимости; поэтому, напр., мы неоднократно подносим розу к органу обоняния, чтоб узнать степень ее благоухания. Можно также сравнивать чувствования с точки зрения их согласия и соответствия друг другу; поэтому, желая определить цену предмета, мы стараемся убедиться в его приятности не только для зрения, но и для других чувств, например, если предмет приятен с виду, мы невольно стремимся узнать, приятен ли его вкус или тон. Можно далее сличать чувствования наши с чувствованиями других людей, и это мы все постоянно делаем, делясь между собою впечатлениями удовольствия и неудовольствия, которые вызывают в нас вещи и люди, и исправляя этим путем суждения об их достоинствах и недостатках. Еще далее: ничто не мешает нам и в чувствах устранять сознанием элемент личный и субъективный, стараясь разграничивать то, что принадлежит в них объективным фактам, от того, что надо приписать нашему вкусу и субъективной организации. Этим путем и вырабатываются, например, наши эстетические суждения о красоте предметов и наши нравственные суждения о достоинствах людей.

Наконец, для приобретения полной уверенности в объективном достоинстве или доброкачественности вещей и явлений мы стараемся логически обосновать и оправдать наши чувства, сличая и проверяя друг с другом всю систему наших чувств и вырабатывая путем отвлече-

ния их основных признаков высшие принципы и идеалы, то есть общие нормы и правила оценки вещей и деятельности человека. Эта работа есть уже, конечно, деятельность ума в обширном смысле слова, всецело подчиненная логическим законам, законам рассудка. Но в основе ее есть особый элемент творчества, который едва ли можно отнести на долю чистого рассудка. Поэтому-то Кант отличал творческую силу разума от более или менее механической силы рассудка и рядом с этим противопоставлял разум теоретический разуму практическому и силе суждения. Но для него все формы разума были чисто субъективными силами. Для нас они объективны. Практический разум и сила суждения Канта, с нашей точки зрения, и суть те функции ума, которые познают с помощью чувства истинные достоинства и недостатки вещей и вырабатывают в связи с этим высшие объективные цели или идеалы и отвлеченные принципы деятельности человека. В этих отправлениях разума, без сомнения, участвует творчество: чтобы правильно познать красоту и добро в мире, мы должны сами достигнуть известной внутренней гармонии чувств и душевной высоты, т. е. пересоздать себя. Воля играет огромную роль в этом процессе: подъем ее и упадок чутко отражаются на конечных результатах оценки.

По поводу этих соображений о переработке материала чувств разумом возникает однако вопрос: не есть ли все-таки объективность чувств как критериев знания и деятельности продукт все той же работы *ума*, которая дает объективный характер нашим представлениям и понятиям? Тогда оказалось бы, что мы должны сделать только небольшую поправку в обыкновенной теории достоверного познания, а именно признать, что рядом с ощущениями и чувствования наши подлежат умственной, логической переработке, т. е. превращению в идеи, и что то, что мы называли до сих пор чувствами, ничто иное, как идеи чувствований? Но это предположение, как мы сейчас увидим, неверно: чувства и идеи чувств не одно и то же, и значение чувств в познании может быть тройное. Во-первых, чувствования развиваются, очищаются от индивидуальных и случайных примесей и обобщаются в чувства сами по себе, независимо от понятий, и таким образом являются средствами непосредственной правильной оценки

значения вещей, их достоинств и недостатков. Этот процесс составляет основу художественного творчества и он же лежит в основании всякого нравственного развития человека, независимо от понятий и теорий. Это процесс *иррациональный* и *интуитивный*, подчиненный особым законам, которые иногда выражались в понятии «логики чувств», отдельной от логики ума. Что такой процесс свойствен человеческому духу, никто не станет отрицать, ибо никто никогда не был в состоянии свести к логическим законам процесс творчества и переложить в цепь понятий ту таинственную работу духа, которая заставляет человека, независимо от рассудочной деятельности, верно схватывать смысл вещей, намерения природы, характеры людей, т. е. все то, что, напр., воспроизводит в своих творениях художественный гений. Только в *чувстве* можно найти разгадку этого таинственного процесса: чувство пополняет пробелы в действительности, руководит различением существенного от несущественного и направляет художника в процессе воссоздания воображением природы и типов всех вещей и существ. Например, чувство красоты дает возможность скульптору угадать правильное соотношение частей тела и очертаний мышц при создании типа атлета; чувство гармонии руководит музыкантом в процессе комбинирования звуков для наиболее полного и верного изображения страсти; чувства (а не понятия) должны дать поэту средства правдивого начертания душевных состояний, поступков и характеров людей, и если он попытается заменить работу чувства работою ума, — интуитивный процесс творчества (воображения) процессом логического построения, — то он будет наказан: его произведение выйдет «рассудочным, холодным, лживым». Оттого *правда художественного постижения действительности* путем чувств эмпирически всегда противопоставляется *рассудочной истинности научного знания действительности*, которое приобретается посредством понятий¹. Эта противоположность давно признана всеми людьми, но

¹ Мы, конечно, не отрицаем и значения понятий в художественном творчестве, как и влияния чувств в научном изучении, а говорим лишь о *руководящих* началах и *господствующих* факторах того и другого. Ср. выше. — С. 19.

психологическая теория не дала ее пока объяснить, так как не обращала внимания на творческую силу объективного чувства и на роль чувства в познании существующего. Интуитивное, или иррациональное, познание чувством можно назвать *постижением*, в противоположность рациональному познанию умом, которое выражается термином *понимания*.

Но затем возможно еще двоякое употребление чувства для целей познания. Чувства могут, во-вторых, стать сами предметом объективного изучения ума. Они могут быть ощущаемы, представляемы и понимаемы. Таким образом чувства логически перерабатываются в понятия и это открывает нам новую область познания, которое есть по самому объекту своему прежде всего *сомнопознание*; но если мы будем изучать чувства в понятиях не как простые психологические факты, а в их соотношении с объективными условиями, которые их порождают, с объективным содержанием, которое они выражают, т. е. как показатели объективных отношений гармоний и дисгармоний, то получим возможность построить такие понятия чувств, которые станут *регулятивными принципами* нашего отношения к действительности, сознательными *идеалами* нашей деятельности в ее отношении к объектам. На этой почве и вырастает тот вид рационального познания, которое изучает не данные отношения явлений (как это делает наука), а то, что *должно быть*, те *цели*, к которым все стремится, и идеалы, которые осуществляются и должны быть осуществляемы. Такое познание *целей, должного, обязательного* рационально и научно, так как оно основано на понятиях и в то же время интуитивно и иррационально, так как понятия имеют объектом готовое иррациональное содержание чувств. Поэтому в нем сложно переплетаются элементы творчества и усвоения. Усваиваемое сначала творится. Таково именно то познание, которое называется *философским*, а поскольку оно рационально — *метафизическим*. Поэтому философия не есть только наука, а есть прежде всего внутренний процесс субъективного роста человека, процесс творчества, иррациональное развитие чувства и воли — очищение их от индивидуальных и случайных элементов, — а затем уже самосознание перелагает результаты этой внутренней работы в понятия и строит рационально систему идеалов и принципов.

Такова работа ума при построении всех теорий искусств и в частности теории разумной деятельности человека на пути к идеалам истины, добра и красоты. Поэтому логика, этика и эстетика суть отделы философии, а не чистой науки. Метафизика же, старающаяся перевести в понятия схваченные чувством высшие идеалы и цели, внутренний смысл и цену творчества самой природы, есть общая основа и общий метод философии и всех философских теорий: без нее невозможны ни логика, ни этика, ни эстетика, ибо понять вполне творческие цели нашего духа нельзя вне связи с творческою работою природы.

Итак, второе значение чувства в познании сводится к тому, что чувства служат главным материалом для известной новой логической работы ума.

Но есть еще одна возможность: как чувства могут стать объектом и содержанием понятий, так в свою очередь, в-третьих, есть возможность обратного выражения содержания понятий в терминах чувства. Понятия могут быть оцениваемы чувством в их отношениях, и рациональное познание может стать объектом иррациональной переработки. Понятия науки не охватывают всей действительности и потребность полноты постижения мира должна привести к новому акту творчества на почве чувства. Этот *вторичный высший род иррационального познания* противоположен только что указанному *вторичному типу рационального познания*: у последнего основа иррациональная, а у первого, наоборот, основа рациональная — знание мира в понятиях. Мы думаем, что вторичное иррациональное познание выражается всего лучше понятиями *мистического, религиозного* постижения действительности. Его отличительные особенности выражаются в понятии *веры*, которая всегда дополняет и завершает знание.

Таким образом, если чувство может служить достоверным источником познания действительности, то, кроме общепризнанного достоверного познания ее путем переработки ощущений в понятия (*наука*), возможно еще троякое достоверное познание — путем переработки чувствований в чувства (*художественное* постижение действительности), — путем переработки материала чувств в понятия (познавание целей и должного в *философии*), — путем переработки материала идей в чувства (высшее *мистическое* постижение мировых начал и смысла мирового процесса). Конечно, степень достоверности

результатов познания во всех четырех случаях будет зависеть от наблюдения одного и того же условия, а именно — устранения из материала ощущений и чувствований при переработке их в идеи и чувства всего индивидуального, личного, случайного и суммирования общего, устойчивого, постоянного и необходимого, — того, что неустранимо из сознания, т. е. из понятий и чувств всех людей.

Рассмотрев кратко процессы переработки ощущений и чувствований в идеи и чувства как высшие достоверные способы восприятия действительности, мы остановимся теперь несколько подробнее на вопросах: какие стороны действительности мы познаем посредством чувствований и чувств, и насколько объективность и достоверность чувства согласна с природой или психической организацией человека.

V.

Припомним прежде всего ту основную истину, что человеческому сознанию вообще сами вещи непосредственно недоступны. Человек в сущности познает только свои собственные состояния или перемены в своем сознании. Он познает все существующее какою-то внутреннею психическою энергией, называемую сознанием и отделенною от мира толстою корой физических аппаратов органов тела. Следовательно, если объективно-достоверное знание для него возможно, то только в силу какой-то гармонии между его сознанием или состояниями его психической силы и фактами объективными, то есть гармонии между мыслью и бытием, которую Лейбниц называл «предустановленною гармонией» и которую мы выразим в понятии *единства, или однообразия, всех законов природы — законов бытия и сознания*. Эту гармонию, или однообразие, нельзя пока доказать как истину несомненную, но нельзя не признать ее в высшей степени вероятною. Сама вера в нее есть один из основных законов сознания человека.

Памятуя указанную только что высшую или конечную субъективность всякого знания, спросим себя теперь, в чем и насколько оно *объективно*. Нет объекта без субъекта, говорил Шопенгауэр, ибо всякий предмет есть только объект представлений субъекта; но можно

сказать и наоборот, что нет и субъекта без объекта, ибо познавать, чувствовать, желать, хотеть мы не можем без объекта, даже в самых глубоких внутренних процессах своих, в которых, как мы видели из анализа природы психических ощущений, субъект сам себя делает объектом познания и действия; отсюда ясно, что различие и противоположность объекта и субъекта *относительны*. В каждом живом существе, которое я познаю как объект, — например, в каждом из вас, Мм. Гг., есть свой особый субъект, есть свое «я», — в каждом животном так же. Мало того: есть низший субъект в каждой вещи, ибо в каждой вещи есть способность какого-то, хотя бы и *механического*, восприятия впечатлений среды и противодействия им тою внутренней энергиею, которая составляет основу бытия.

Объективные проявления субъектов вещей мы познаем посредством ощущений; но как мы познаем природу субъекта нашего и других существ и вещей? Чувствования удовольствия и страдания, как мы сейчас убедимся, и суть элементарные восприятия нашего субъекта и субъекта вещей. Если верно, что ощущения можно назвать выражениями познаваемых нами отношений объектов к нашему субъекту, без доли участия которого они никогда не обходятся, то в свою очередь чувствования можно назвать восприятиями отношений нашего субъекта, нашего «я», к вещам. Недаром с физиологической точки зрения чувствования признаны продуктами оценки отношений между запасом нашей психической или физической энергии и ее тратой во взаимодействии с предметом. Если трата эта превышает или не достигает величины свободной энергии органа, то наступает удовольствие, страдание, — если же она увеличивается или уменьшается сообразно величине этой энергии, то мы испытываем удовольствие, наслаждение. Следовательно, ближайшим образом мы познаем в чувствованиях состояния нашей собственной внутренней энергии, нашего субъекта, отношения его к объективным впечатлениям.

Но только ли это дано в чувствованиях? Мы уже видели, что обыкновенно чувствования кажутся нам оценкой достоинств и недостатков вещей, их внутреннего значения. Каким же образом возможно оценивать в чувствованиях гармонию и дисгармонию вещей, то есть

именно внутреннее соотношение *их* сил, свойства *их* субъекта, если в конце концов чувствования определяют величину энергии нашего собственного субъекта и степень правильности ее расходования?

Тут-то мы и подступаем к самому интересному и трудному вопросу: *так ли относителен и индивидуален наш субъект*, то есть наша психическая энергия, как это обыкновенно думают?

Во-первых, а priori позволительно заметить, что если ощущения наши суть восприятия отношений вещей к субъекту и если, как это несомненно, субъект наш участвует в построении всех ощущений предметов и их свойств, то признание полной относительности нашего субъекта было бы признанием и полной относительности ощущений. Если знаменатель дроби или отношения двух чисел есть величина абсолютно переменная, то при равенстве числителей и самые дроби всегда были бы различны и относительны. Ощущения могут быть постоянны и объективны только при постоянстве и объективности субъекта.

Во-вторых, если мы можем изучать субъект наш объективно, научно, то есть изучать общие законы субъекта, или внутренней психической энергии, как мы и делаем это в психологии, то значит субъект наш, кроме индивидуальных, относительных свойств, имеет свойства общие, природу безотносительную.

В-третьих, кто доказал, что психическая энергия наша в ее запасах есть величина совершенно относительная? Несомненно, есть целый ряд случаев, где она относительна, — например, величина энергий отдельных, особенно низших органов. Запасы энергии, в них скопленные, крайне ограничены, и мы быстро переходим от удовольствий, свидетельствующих о достаточности ее, к страданиям, которые указывают на ее истощение. Но, кроме этих местных, специальных энергий, которые ограничены и делают столь относительными наши органические чувствования, а также отчасти чувствования, сопровождающие вкусы, запахи и проч., есть еще другие, местные же, но менее ограниченные энергии, например, энергии органов зрения и слуха. Вследствие этого мы очень долго и объективно можем наслаждаться созерцанием картин на выставках и в галереях или слушанием музыкального исполнения в концертах. Если мы допустим, что в упомяну-

тых органах зрения и слуха запасы энергии настолько велики, а траты их, зависящие от устройства органов, настолько малы, что отношения тех и других количественно более или менее постоянны, — а такое допущение отчасти подтверждается анатомией и физиологией этих органов, — то тогда станет понятно, почему в этих сферах восприимчивости чувствования удовольствия, неудовольствия и страдания являются не столько показателями *величины* траты энергии в отношении к ее накоплению, сколько качества или характера, или *способа* этой траты. Поэтому-то, например, дурная картина или дурная музыкальная пьеса часто менее утомляют внимание и органы чувства, чем хорошая картина и пьеса, а между тем причиняют неудовольствие. Так как *способ* траты энергии зависит всегда от постоянных и объективных законов общей психофизической организации и от внутренних свойств воспринимаемого предмета, то понятно, что посредством чувствований удовольствия и страдания в области зрения и слуха мы должны познавать гармонию и дисгармонию в самих вещах, в распределении их энергии, то есть качества *их* субъекта. Употребляя уже раз предложенное сравнение, можно сказать, что если знаменатель дробей, выражающий законы организации, будет величиной постоянной, то свойства дробей или отношений будут служить показателями изменений числителей, то есть внутренних свойств вещей, влияющих на способы траты психической энергии. Но можно сделать и другое уподобление: если человек, имеющий миллионы, будет тратить рубли на покупку вещей, то оценка их достоинства несколько не будет зависеть от расхода, им сделанного, а исключительно от объективного сравнения их качеств друг с другом.

Далее, однако, не надо забывать, что все местные, специфические энергии наших периферических органов суть только выделения общей внутренней психической энергии субъекта, — ее проценты. Сам капитал этой последней настолько велик, что в расходовании его на внутреннюю мозговую деятельность величина траты, которая еще донельзя уменьшается от устройства аппарата, то есть мозга, так ничтожна, что тут уже об относительной, ограниченной, индивидуальной оценке не может быть и речи. Капитал нашей общей жизненной

энергии настолько велик, что мы безопасно можем делать из него даже весьма значительные внутренние займы, не испытывая никаких страданий. Это все равно, как государство может делать при большом количестве богатств, скрытых в недрах земли его, большие внутренние займы, не подвергаясь бедствиям разорения. Всякое объективное творчество нашего ума и есть трата общей психической энергии, не подчиненная закону относительности и индивидуальной ограниченности, какие замечаются в расходовании некоторых местных энергий. Общий капитал нашей психической энергии, этот глубочайший корень нашей жизни, и есть то, что мы называем сознанием, субъектом, душою человека и что масса человечества признает неистощимым, бессмертным началом в человеке. Насколько он неистощим, мы теперь не будем рассматривать¹, но не можем не обратить внимания на тот факт, что как бы ни были истощены энергии отдельных органов, общий запас психической энергии иногда остается настолько велик, что за счет его даже умирающий человек, при последнем издыхании своем, может объективно наслаждаться эстетически, нравственно и интеллектуально.

Итак, во всяком случае, несомненно, что общие запасы психической энергии, которые тратятся внутреннею психическою деятельностью субъекта, не подлежат непосредственной *количественной* оценке в чувствованиях и что, следовательно, чувствования удовольствия и страдания и сложные чувства в этой области имеют еще менее относительный, условный характер, еще менее зависят от количества траты и еще более от ее качества, чем в области зрения и слуха. Этим-то и объясняется, Мм. Гг., почему чувства любви и ненависти, страха и

¹ Заметим только, что факты общего душевного утомления и необходимости сна еще ничего не говорят в пользу истощимости общего капитала душевной энергии, так как и физиология объясняет явление сна накоплением в мозгу продуктов разложения, которые должны быть устранены для дальнейшей психической деятельности. Очевидно, стало быть, что нелепо было бы толковать явление сна как доказательство *истощения душевных сил*, и наивно было бы думать, что во сне *вновь* восстанавливается весь душевный капитал человека. Тогда непонятны были бы явления воспоминания и непрерывного, в течение многих лет, месяцев и годов, художественного или иного творчества.

надежды и др. под. могут с известными ограничениями служить показателями объективных достоинств и недостатков вещей и существ — форм гармонии и дисгармонии их внутренней природы, их воли и вообще их субъекта. Тем же способом объясняются еще более объективные по значению оценки, *чувства эстетические, интеллектуальные, нравственные и религиозные*, посредством которых мы познаем различные общие роды объективной гармонии, объективной цены вещей, а именно: 1) степень и законы гармонии во внутреннем существе вещей, в их воле или субъекте — в чувствах *нравственных*, в чувствах добра и зла, 2) степень гармонии между этим внутренним существом, или субъектом вещей, и его воплощением, его формой — в чувствах *эстетических*, в чувствах красоты и безобразия; 3) степень и законы гармонии между отдельными формами, или феноменальными воплощениями субъектов — в чувствах *интеллектуальных*, в формальных чувствах истины и лжи, согласия и противоречия, и наконец 4) общую гармонию объекта и субъекта, природы и ее воли в мире — в чувствах *религиозных*. Непосредственно все эти виды гармонии мы, конечно, познаем в себе самих, в форме гармонии нашей воли, нашего чувства, ума и сознания или духа в его целом, но по самой природе нашего субъекта и его тождеству с объектом, по самому однообразию законов сознания и бытия все эти виды гармонии приобретают для нас смысл *объективный*, значение достоверных показателей *объективной гармонии*. Может быть, кто-нибудь скажет, что знание объективной гармонии и ее форм при помощи чувства не может быть *абсолютно*, ибо мы — люди — не знаем, как воспринимают эти формы гармонии другие существа. Но ведь и знание свойств и законов вещей посредством ощущений и идей не абсолютно по той же причине. Речь идет не об абсолютном знании, а об одинаковой степени приближения к этому последнему — столько же знаний, даваемых ощущениями, сколько и знаний, даваемых чувствованиями.

Познавая гармонию, мы в то же время созидаем ее в себе посредством упомянутого выше процесса творчества, и это познание созидаемой нами внутренней гармонии есть построение *принципов, идеалов*, и вот почему познание объективной цены вещей так же неразлучно с построением идеалов и принципов, как неразлучны чувст-

во и воля — эти два наиболее чистые проявления субъекта. Таким образом, на почве объективного чувства как формы познания вещей создается и объективная воля, руководимая объективными, *общезначимыми* идеалами и принципами. Оттого и возможна *логика* как объективная теория искусства *познания*, *этика* — как объективная теория искусства *хотения*, *эстетика* — как объективная теория искусства *чувствования*. Само существование этих теорий искусств является уже показателем объективного и всеобщего характера гармонии, которую они стремятся установить в деятельности субъекта. Ведь само стремление построить этику, т. е. свод нравственных принципов, есть уже нравственное стремление. Поэтому логика есть проявление объективного чувства и принципа истины, этика — объективного чувства и принципа добра, эстетика — объективного чувства и принципа красоты, насколько эти принципы уже бессознательно содержатся в высших чувствах, до которых доработался наш субъект внутренним процессом творчества, не зависимым от понятий.

Таким образом, отвечая на поставленные выше вопросы, мы вправе сказать, что чувствования и чувства дают нам возможность более или менее объективно познавать различные формы и степени гармонии или совершенства в отношениях субъектов и объективных проявлений их в мире и в нас самих. Это познание нисколько не противоречит нашей организации, потому что, кроме индивидуального и относительного субъекта, в каждом из нас есть субъект общий, постоянный, мировой, подчиненный в своем действии и в своих отношениях к миру законам постоянным и объективным.

VI.

Чтобы дать законченность настоящему рассуждению, мне остается обратить внимание ваше еще на одно обстоятельство. Наш общий, единый со всем миром субъект, который познает мир в себе и себя в мире, имеет и свое *общее* красноречивое воплощение в том великом, глубоко объективном чувстве, которое мы называем *любовью*, этом принципе мирового единства и всеобщего союза существ и вещей.

Правда, мы сливаемся в единый мировой субъект и в других чувствах, когда поклоняемся все вместе красоте, истине и добру, — когда мы увлечены общим чувством упоения перед иною картиной природы или художника, или при звуках чудной музыки, — когда мы приходим в единодушное изумление и восторг при новом великом открытии науки, знания, — когда мы преклоняемся в общем умилении перед добрым, бескорыстным поступком. Но все эти формы слияния людей в объективных чувствах только потому и возможны, что все упомянутые специальные чувства добра, истины, красоты суть формы одного высшего и наиболее объективного чувства — *любви*, любви друг к другу и к миру, любви к гармонии вообще, — любви к Богу, как говорил Спиноза. В этом чувстве высшего Эроса, как его называл Платон, исчезает различие субъекта и объекта, ибо оно само есть воплощение высшей объективной гармонии и имеет объектом высшую гармонию мира. Когда мы испытываем друг к другу это чувство, в нас пульсирует один и тот же мировой субъект, стремящийся слиться воедино — тот самый, который нашел себе воплощение и в природе и в нас, и который, познавая мир, узнает себя в нем. Такова именно основа и сущность сострадания, по мнению Шопенгауэра. Но сострадание есть только одна из форм любви, и Шопенгауэр напрасно отрицал нашу способность радоваться вместе с миром. Если бы этим мыслителем не руководило одностороннее, мрачное настроение уединившегося от мира отшельника, то он понял бы, что субъект мира, его воля, на основании беспристрастного психологического анализа представляется не злою, а доброю волей, — что воля в основе своей и есть любовь как объективное стремление, основанное на объективном чувстве, и что злая воля есть воля извращенная, есть нарушение закона мировой гармонии в субъекте.

Я закончил, Мм. Гг., и если мне, может быть, по недостатку времени и личному неумению не удалось показать вам все широкие приложения учения об объективности чувства в области науки, искусства, философии и религии, то, по крайней мере, надеюсь, мне удалось в достаточной мере выяснить, что обратное учение о полной относительности и субъективности чувства есть печальный предрассу-

док, странное недоразумение. Вы спросите: но как мог такой предрас-судок образоваться именно в наше передовое, научное время, особен-но если принять во внимание, что психология существует более 2000 лет, а наука достигла столь значительного развития? Отвечать на это нетрудно: человечество медленно делает свои завоевания на пути к истине. Сто лет тому назад Кант первый дал в психологии особое пра-во гражданства чувству наряду с умом и волей. С тех пор психологией чувствований занимались много, но научная разработка этих явлений душевной жизни началась лишь в самые последние десятилетия, и в труде о чувствованиях несколько лет тому назад я имел случай пока-зать, как ничтожны были до сих пор результаты этой научной разра-ботки явлений чувства.

Я не думаю, чтобы и мне в настоящем рассуждении удалось сколько-нибудь исчерпать вопрос о значении чувства в познании и деятельности человека, но мне кажется, что на том пути, который здесь намечен, возможна новая, более плодотворная разработка во-проса, чем на почве старого взгляда на чувство как на безусловно субъективную сторону душевной жизни человека. Вспомним пре-красное замечание Фр. А. Ланге в последней главе его «Истории ма-териализма»: «Одно только может привести человечество к постоян-ному миру, именно, когда будет познана непреходящая природа вся-кого творчества в искусстве, в религии и философии, и когда на осно-вании этого познания распря между исследованием и творчеством будет навсегда примирена. Тогда будет найдена и многообразная гар-мония истинного, доброго и прекрасного...». Я лично твердо убежден, что эти высокие мечты осуществляются лишь тогда, когда психология выяснит истинное непреходящее значение чувства в познании и дея-тельности человека, и когда человечество перестанет раболепствовать перед умом как единственным надежным руководителем жизни. Ум столь же *субъективен* (в известном значении этого слова), как и чув-ство, — чувство не менее *объективно* (в другом значении), чем ум или рассудок человека. Все наше познание субъективно, так как нет объ-екта (или предмета познания) без субъекта, воспринимающего все существующее по законам внутренней своей организации в формах,

свойственных нашему сознанию. Но вместе с тем всякое познание и творчество объективно, ибо объекты налагают свою печать на все восприятия и действия субъекта, не говоря о том, что сам субъект подчинен в своем существовании и деятельности законам объективным, т. е. общим и необходимым. Задача всякого познания и творчества состоит не в том, чтобы устранить из восприятий субъективное, которое неустранимо и неотделимо от объективного, а лишь в том, чтобы устранить относительное, индивидуальное, случайное как в субъективных, так и в объективных элементах восприятий. И тогда останется и в понятиях и в чувствах общее, *непреходящее*, для всех людей обязательное.

ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ В РАЗВИТИИ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ

I.

ЗАДАЧИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ

Один из первых историков философии, писатель XVIII в. Брукер высказал мысль, что история философии есть «ряд бесконечных примеров заблуждений», так как истина может быть только одна, а заблуждения людей разнообразны. В свою очередь, ранее его гениальный Лейбниц полагал, что большинство философов в утверждениях своих правы и неправы только в отрицаниях.

Мы думаем, что верно судили и Лейбниц, и Брукер. Человеческий гений с разных сторон проникал в храм истины, добра и красоты, и противоположные убеждения часто являются одинаково правильными при надлежащем их ограничении друг другом. Но по малодушию и слабости, свойственным индивидуальной природе человека, всякий философ, самый гениальный, все-таки много заблуждался в истолковании частных явлений, и нет в истории философа, который бы не впадал в крупные ошибки.

Отсюда для историка философии задача — отделить истину от лжи, пшеницу — от плевел, просеять каждое учение сквозь решето строгой критики и овладеть его лучшими, вечно-жизненными элементами.

Но задача историка философии — понять не только смысл отдельных учений, но и общий смысл эпохи в развитии философии. Историк философии, не умеющий схватить духа эпохи, — плохой философ. Приступая к анализу явлений новой философии, философии XVII и XVIII вв., мы должны, прежде всего, спросить себя: какие результаты дала, какой смысл имела философия предшествующих столетий. Мы сделаем это кратко, догматически, на основании нашего личного изучения истории философии древней и средневековой.

Систематическое развитие философии начинается в VI веке до Р. Х. Сам термин философии возник, по-видимому, в это же время, и изобретение его приписывается Пифагору. К VI же веку относится, по-видимому, и появление важнейших философских движений мысли на Востоке: в Китае — конфуцианства и таосизма, в Индии — буддизма.

Греческая философия, связанная многочисленными нитями с новой европейской философией, представляющей продолжение ее развития и дальнейшую разработку поставленных ею проблем, возникла сначала на окраинах греческого мира, в Малой Азии (ионическая школа), и в греческих колониях Италии (пифагорейская и элейская философия), и философские движения с окраин лишь постепенно стягивались к центру, к Афинам. Эмпедокл в V в. жил и учил в Агригенте на Сицилии. Демокрит, основатель древнего материализма, родился в Абдере, во Фракии, но во время своих путешествий, по преданию, был и в Афинах. В Афинах в V в., во времена Перикла, жил Анаксагор и здесь же в конце того же века учил философии Сократ. В Афинах затем, в VI в. до Р. Х., жили и учили великий ученик Сократа Платон и его не менее великий ученик Аристотель. Этим и кончается период расцвета греческой философии. После этого философское движение получает снова центробежное течение: стоическая, эпикурейская и скептическая философии, возникшие в Греции в конце IV в., достигают наибольшего развития в следующие века в Италии, в Риме; мистические течения в философии, а именно иудейско-александрийская школа в I в. нашей эры, новопифагореизм и новоплатонизм, появляются и с особенной силой развиваются в Александрии.

Древняя греческая философия сначала вполне сливалась с научной, художественной и религиозной работой человеческого сознания, ибо досократовские философы были в то же время или учеными математиками, астрономами и физиками, как Фалес, Анаксимандр и Пифагор, или поэтами, как Ксенофан, Парменид и Эмпедокл, или религиозными проповедниками, как те же Пифагор, Ксенофан и Эмпедокл. Как нечто самостоятельное и отдельное от специальной науки, от религии и искусства, философия складывается лишь под влия-

нием учения Сократа о методах познания — в великих системах Платона и Аристотеля. Только в этих двух системах древности философия впервые выполняет все свое назначение, пытается обнять в одном синтезе все указанные нами области задач, поставить и разрешить основные проблемы знания, бытия, жизни, мировой гармонии и человеческого поведения. Но в то же время несомненно, что системы Платона и Аристотеля составляют синтез и конечный итог всех философских доктрин и стремлений двух предшествующих веков, и что в них были заложены главные философские направления не только древности, но и нового времени.

Греческие философы руководились в построениях своих часто непосредственным чувством, инстинктом. Инстинктом Анаксимандр, Гераклит и Эмпедокл предварили открытия Дарвина. Таким же непосредственным чутьем Анаксагор открыл разум, Демокрит — атомы. Чувством постиг Пифагор идею гармонии мира, чувством же открыли Эмпедокл и Платон великое значение любви в мировом процессе, творческую силу Эроса. Преобладающею темой древней философии является идея гармонии — гармонии противоположных элементов, сил, идей. Не простая случайность и учение Аристотеля о добродетели как середине, или гармонии, крайних и односторонних противоположностей в чувствах и поведении. Высшая истина мыслилась греками как постижение красоты и гармонии мира, — идеал высшего добра совпадал с идеалом воплощения мировой гармонии в жизни. Пифагорейская философия и философия Платона, всецело проникнутые идеалами красоты и гармонии, — самые типические и цельные системы греческой философии. Недаром последний период ее был возвращением к пифагореизму и платонизму. Но и единое элейцев, и ум Анаксагора, и даже отчасти логический формализм Аристотеля — воплощения все того же *эстетического* стремления к постижению гармонии и красоты форм в мире и в духе человеческом. Недаром и вся метафизика Аристотеля основана на учении о воплощении формы в материи. Интересы истины и добра беспрестанно приносятся в жертву интересам красоты. Этика греков — этика счастья, наслаждения. Логика греков — эстетика мысли; их метафизика — эстетика бытия,

онтология красоты и гармонии. И это не удивительно: чувство — основа жизни человека-юноши и юного, едва пробудившегося к самосознанию человечества. И только непосредственная энергия чувства могла породить такие грандиозные, — помимо всякого точного знания, все охватывающие, все вопросы решающие, — философские системы, как системы Платона и Аристотеля. И недаром последний период древней философии, период стоицизма, эпикуреизма, мистицизма, есть период философии чувства по преимуществу. В этот период вопрос: как жить, окончательно разрешился в вопрос: как быть счастливым, лучше наслаждаться и меньше страдать; вопрос: как познать мир, разрешился в вопрос, как силою непосредственного чувства, независимо от ума, в состоянии экстаза, проникнуть в самые недра мирового бытия, постичь непостижимое для ума бытие божественное. Об этом мечтал уже Платон, этим идеалом руководится и вся философия новоплатоновской школы, верно истолковавшая основную тенденцию философии Платона, стремление уловить истину и добро в эротическом и мистическом созерцании красоты и гармонии мира.

Распространение в мире мистической христианской философии есть последний результат господства чувства над умом и волей, и, тем не менее, христианская философия есть уже философия воли. Древний мир воспринял христианство и покорился ему ради интересов чувства, ради удовлетворения своей неудовлетворенной мечты о земном счастье. Но само христианское учение было отрицанием этой мечты о земном счастье; оно заключало в себе отрицание принципа красоты и гармонии как основного нравственного начала жизни и указание на новый идеал долга, самоотречения, самоискупления — идеал воли, а не чувства. На Востоке и прежде первенствовали интересы воли, интересы этические. Конфуцианство, буддизм, философия библейская — ряд попыток разрешить практические проблемы жизни, найти выход из ее противоречий и дать воле твердое руководство в поведении. Тем же духом проникнуто учение Христа. Конечно, прежде всего, это учение религиозное, и прилагать к оценке его философские мерки неудобно. Можно сказать одно: никогда еще *воле* человеческой не ставились такие высокие и отчетливые идеалы, как в

этом глубоком религиозном учении. И не удивительно, что оно восторжествовало, что оно покорило себе древний мир. Мысль в тщетных поисках за полнотою истины утомилась и разочаровалась в своем могуществе; чувство, исчерпав всевозможные виды и создав образцы всех доступных его непосредственному пониманию форм красоты, пресытилось и измельчало. Душе человеческой нечем было жить, а надо было жить и действовать. Идеалы воли у древних культурных народов были смутно поставлены, и новое религиозное учение, поставившее их ясно и твердо, стало быстро распространяться и постепенно сделалось господствующим. Трудно говорить о столь важных явлениях в немногих словах. Но мы предупредили, что излагаем пока только свои личные убеждения, общие теоретические начала будущего анализа.

Средние века являются в истории духа человеческого грандиозной попыткой поставить в основу жизни нравственные идеалы воли, религиозное учение о ее падении и искуплении. Господство церкви, церковных интересов, богословских вопросов и задач сводилось к общей тенденции человеческого духа подчинить теоретические интересы мысли и поэтические запросы чувства практическим интересам воли. Средневековое искусство бедно и однообразно, его высшие подвиги связаны с попытками его послужить целям религии, средневековая наука еще ничтожнее: ее единственная задача — дать теоретическую опору религиозным верованиям.

Научные и художественные традиции древности почти до XIII в. без успеха боролись с совершившеюся кристаллизацией мысли и чувства. Философии при таких условиях почти нечего было делать, она была служанкой богословия, ее терпели как гимнастику ума для изощрения способности к спору на богословские темы, и как только она дерзала критически коснуться какого-либо догмата, наприим., в XI в. в учении Росцеллина о Св. Троице, то ее дерзновение тотчас предавалось проклятию. Правда, нельзя сказать, чтобы в средние века философское самосознание человечества не сделало никакого шага вперед. В лице Августина важный шаг вперед сделала психология человека и особенно учение о воле. Вопрос о свободе воли впервые ясно

поставлен был средневековыми мыслителями. Другой важный психологический вопрос — о природе понятий человеческого ума — обсуждался три века в знаменитом споре номиналистов и реалистов. Сделаны были некоторые частные успехи и в логическом анализе отвлечений мысли, и в метафизическом анализе определений бытия.

Но только с XIV-XV века начинается более свободная работа художественного творчества, научного исследования, философского мышления.

Новый расцвет искусства в Италии и возвращение в этой области к лучшим идеалам древности совпал и с новыми попытками обновления наук путем непосредственного изучения природы. Философия была провозглашена самостоятельной и законною областью жизни духа, и в XIV в. явилось учение о двойственности истины, о различии истин веры и знания. Хотя оно и было осуждено Латеранским собором в 1512 г., оно все же сделало свое дело — освободило мысль из-под гнета религиозной догматики, непрестанно ставившей ей преграды, вызвало критику церковных учений, подготовило реформацию. В XV и XVI вв. начинается настоящее возрождение философии, готовятся те новые, широкие философские системы, которыми так богаты XVII и XVIII вв.

Чтобы понять процесс возникновения, новые задачи и общий смысл философии этих двух столетий, подлежащих нашему специальному анализу, мы должны несколько подробнее остановиться на философских движениях эпохи Возрождения, а чтобы конкретнее и яснее изобразить содержание мысли в эту эпоху, необходимо изложить, хотя бы кратко, судьбу и учение самого крупного мыслителя этой эпохи — Джордано Бруно. Притом Дж. Бруно не только крупный мыслитель, заложивший в широко задуманном учении своим главнейшие основания всех важнейших философских систем XVII в. — систем Декарта, Спинозы, Лейбница, — он любопытен и как личность, купившая ценою мученической смерти на костре свободу европейской мысли в области философского истолкования природы и жизни. Реформация в это время уже осуществила свою главную задачу. Протестантизм во многих странах и городах, особенно в Германии, тор-

жествовал победу. Но протестанты сами были еще не вполне терпимы к философии. Дж. Бруно лично немало терпел от кальвинистов и нигде — ни в Швейцарии, ни во Франции, ни в Англии, ни в Германии — не находил свободной арены для своей философской проповеди. Вместе с тем католицизм еще был силен и в Италии властвовал бесконтрольно. Ему нужно было отомстить за свое поражение, показать пример своей строгости и своей, хотя уже и пошатнувшейся, но все еще великой силы, и Дж. Бруно был самой крупной жертвой его жажды мщения.

Костер, на котором в 1600 г. сгорел Дж. Бруно, — лучший образчик того, куда может привести бесконтрольное владычество идеалов воли над идеалами мысли и чувства, в какие вопиющие противоречия запутывается дух человеческий, когда ищет осуществления идеала добра, независимо от служения идеалам истины и красоты. Воля, не просвещенная умом и не смягченная чувством, грубеет, жизненное значение ее идеала гложет, сила ее становится насилием, именем добра она творит зло...

Новая философия выдвигает на первый план интересы мысли, интересы истины и подготавливает те великие, изумительные победы человеческого ума над окружающей природой, которые совершаются на наших глазах в нынешнем XIX столетии. Может быть, и мысль в своих горделивых притязаниях на исключительное господство в жизни зашла слишком далеко, и, может быть, философии XX и следующих столетий предстоит найти формулу нового, высшего синтеза идеалов ума, воли и чувства. Несомненно пока одно, что новая философия оказала человечеству великую услугу, отвоевав свободу мысли и выяснив самые устои ее, методы научного познания внешней действительности, природы. Победа над природой осуществилась и становится все более и более полною. Мы должны будем проследить, какими великими трудами мысли и философского творчества она была постепенно подготовлена, откуда явились и как изошрались методы современной науки.

II.**ХАРАКТЕР НОВОЙ ФИЛОСОФИИ.
ЗНАЧЕНИЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ. ДЖ. БРУНО**

Новая философия есть по преимуществу философия знания, философия мысли, ряд учений о том, какими путями и методами достигается истина. В некоторых философских учениях XVII и XVIII веков этот вопрос — почти единственный, которым интересуется большую часть жизни философ и на известном решении которого основана вся его слава: таковы учения Франциска Бэкона и Джона Локка в XVII столетии, Юма и Кондильяка в XVIII веке. У других философов решение проблемы знания составляет все-таки главную задачу, над которой они всего более трудились и в постановке которой главнейшие черты их оригинальности. Это можно сказать про философские учения Декарта, Гоббеса, Мальбранша и Спинозы в XVII в., Беркли и Рида — в XVIII в. Третьи, подобно Лейбницу, пришли к оригинальной теории знания как к последнему внутреннему оправданию и конечному итогу всей своей философской деятельности. Даже заглавия большей части самых знаменитых философских сочинений XVII и XVIII вв., как мы увидим ниже, выражают этот преимущественный интерес к теории знания. Величайшая в истории новой философии слава Иммануила Канта тоже опирается, главным образом, на его оригинальное учение о знании, о границах и условиях понимания вещей.

Определение и возвеличение разума человеческого, хотя в разной степени и в разном значении, — вот главная руководящая идея новой философии, и абстрактная логическая система Гегеля в 1-й половине нынешнего века является апогеем и самым блестящим подтверждением этой основной и глубочайшей тенденции новой философии. Едва ли нужно напоминать, что и слава Ог. Конта и Джона Стюарта Милля в современную вам эпоху есть главным образом слава оригинальных теоретиков знания.

Этический интерес в новой философии вплоть до Шопенгауэра сравнительно слаб. Если Спиноза назвал свое главное сочинение этикой, то центр тяжести этого великого произведения все-таки не столько в разрешении этической проблемы, сколько в учении о ясных и темных, адекватных и неадекватных идеях и в учении о субстанции, а еще более — в попытке введения в отвлеченный философский анализ геометрического метода рассуждения. Если, далее, в XVII и еще более в XVIII вв. появлялись целые школы философов-моралистов, в особенности в Англии, то ведь известно, какими маленькими кажутся имена всех этих Гетчесонов, Кларков, Волластонов, Фергюсонов и даже родоначальника движения Шефтсбери и последнего талантливого выразителя его Адама Смита (рассматриваемого исключительно как моралиста) сравнительно с именами выдающихся теоретиков знания — Бэкона, Декарта, Локка, Юма и др. Правда, и Локк в трактате «О воспитании», и Юм в диссертации «О страстях» и во 2-й части трактата «О человеческой природе» являются моралистами, но слава их как моралистов совершенно меркнет перед заслугами их в учении о знании. Сам Кант своею «Критикой практического разума» не породил и десятой доли того возбуждения умов, какое вызвала «Критика чистого разума». Еще менее влияния имела его эстетическая теория, изложенная в «Критике силы суждения». Только в шопенгауэровской философии, сильно проникнутой тенденцией этического, хотя и отрицающей практические задачи этики и видящей свой главный смысл в новой теории знания, начинается поворот к интересам и проблемам нравственным, которые настолько энергически заявляют себя в наше время, что во многих европейских странах делаются даже попытки пересмотра старых и построения новых положительных религиозных учений. Конечно, такие попытки были всегда, но то были частности в общей картине духовной жизни. Теперь — это общая потребность времени и всех современных народов.

Рационалистический характер новой философии определяется самыми условиями ее возникновения. Она явилась реакцией против гнета, который оказывала на мысль человеческую в течение многих веков односторонне понятая религиозность. Нельзя ничего иметь

против практического идеала *теократии*, т. е. идеала господства Бога, или божественной правды, на земле, против идеала *всемирной церкви* как высшего духовного союза людей во имя лучших нравственных стремлений духовной личности. Но теократия должна быть *свободная*, основанная на убеждении и симпатии, а не на внешнем долге и взаимном угнетении. Для человеческого духа нет ничего унижительнее, как стремление кристаллизовать его лучшие верования и благороднейшие стремления в мертвые теоретические формулы и в обязательные для жизни правила. Это тенденция самая нигилистическая, ибо она может найти себе оправдание только в отрицании свободы воли человека, нравственного достоинства человеческой личности и разумного миропорядка. Если мир разумен, то и личность разумна, свободна, бессмертна. Связывать ее извне цепями интеллектуального нравственного рабства значит смеяться не только над нею, но и над Богом в ней и в мире, над тем, что есть лучшего и самого святого. А между тем все это делалось в Европе многие века во имя самого же Бога, под знаменем высшей правды.

Реакция должна была быть сильная, крайняя. Когда личность человеческая разбила оковы и сознала свою свободу и разумность, то обоготворение этой свободы и разума личности, достигшее своего апогея во французской революции конца XVIII века, должно было ранее или позднее совершиться: первые же ясные шаги на пути освобождения личности и самоутверждения разума сделала реформация. Реформация, совершившаяся в первой половине XVI в., была однако подготовлена гуманизмом, возрождением искусств и наук.

Эпоха Возрождения — крайне сложная в психологическом отношении эпоха. Разобраться во всех факторах и моментах умственного движения этой эпохи в кратком очерке невозможно. Достаточно отметить три главные потока, подготовившие полное преобразование философии и самой жизни европейского общества. 1) Один — культурно-художественный, или эстетический, — это первый и основной; в XIII в. начинается в Италии возрождение искусств на почве изучения художественных произведений классического мира, достигшее своего апогея в XV и XVI вв. 2) Другой поток — научный, или интел-

лектуальный; с XIII же века, при полном еще господстве схоластики, английский монах Рожер Бэкон впервые призывает к непосредственному наблюдению природы; в XV и XVI вв. делаются замечательные открытия и изобретения, изменяется взгляд на характер и природу нашей земли и всех физических явлений мира, усваиваются новые методы разработки наук; в XVI в. Коперник открывает движение земли вокруг солнца, и все воззрения на вселенную преобразуются.

3) Третий поток — религиозный, или этический: он также начинается с XIII в., с зарождения немецкой мистики, в истории которой такую выдающуюся роль играл Мейстер Эккардт. Созревает вполне это движение тоже в XV в., в котором первую жертвою его был Иоанн Гусс, и полного расцвета достигает оно в XVI в., в немецкой реформации. Так как в XV и XVI вв. центром духовной жизни была Италия, то естественно, что в ней совершается и возрождение философии. Мы не будем подробно перечислять здесь многочисленных и блестящих переводчиков-комментаторов и популяризаторов Платона и Аристотеля, вошедших между собою в серьезные пререкания из-за вопроса об относительной высоте учений этих двух гениев древности. Не будем мы перечислять и удивительных по начитанности и остроумию, с одной стороны, и по фантастическим представлениям о природе — с другой, натур-философов этой эпохи. Не станем подробно разбирать и учений немецких мистиков, начиная с Эккардта и кончая Яковом Бемом (+1624), сапожником-теософом из Герлица. Подробное изложение всех этих первых форм и проблесков пробуждающегося философского сознания и самосознания можно найти в известном сочинении Ибервега: «История новой философии в сжатом очерке» (Спб. 1890), в русском переводе г. Колубовского.

Действительно самостоятельными среди итальянских философов эпохи Возрождения, но и то в разной степени, являются только Бернардин Телесий (1508-1588 гг.), Франциск Патриций (1529-1597), Джордано Бруно (1548-1600) и Фома Кампанелла (1568-1639). Но о первых двух, как и о последнем, мы скажем немного. Телесий интересен тем, что в сочинении «О природе вещей согласно собственным принципам» предварил некоторые учения Франциска Бэкона, преоб-

разователя методов науки о природе, и первый пытался создать теорию опыта как главного орудия изучения природы, причем указал и на слабые стороны умозаключения как средства для приобретения истины. Франциск Патриций в сочинении «Новая философия вещей» пытался связать элементы учений Платона и Аристотеля с собственными философскими обобщениями. Всего важнее его идея «живой вселенной» как проявления божественного разума, а не демонических и злых сил, как это думали схоластики и даже отчасти еще врачи эпохи Возрождения, видевшие задачу медицины в изгнании злых духов из организма. Патриций замечателен еще тем, что в неясных намеках высказал учение о тяготении как закон обращения небесных тел и первый из философов придерживался гелиоцентрического учения о мире Коперника.

Однако выше всех итальянских и вообще европейских философов этого времени стоит знаменитый Джордано Бруно — «живое воплощение ненасытной пытливости, беспокойного духа анализа и нравственного протеста всей эпохи».

За то именно он и поплатился жизнью, что в нем выразилось всего ярче и гениальнее брожение умов XVI в., стремление личности к свободе мысли, слова и жизни вопреки гнету церкви. Но это был все-таки странный человек — несомненно гений, но дух капризный, фантастический, нетерпеливый, — личность во многих отношениях темная, загадочная.

В истории философии биография мыслителя имеет особенное значение — большее, чем биография деятеля науки или искусства, ибо в истории философии личность в ее целом определяет не только теоретическое содержание мировоззрения, но и его жизненную силу, степень влияния и распространения, его роль в последующей истории мысли. Зависит это от того, что философ большею частью живой проповедник своих убеждений, и обаяние его личности — важный фактор в их распространении. Уединенные философы-отшельники вроде Спинозы и Шопенгауэра, хотя рано или поздно и достигают признания, но их роль в истории развития философских воззрений их эпохи совсем иная, чем роль философов, живущих в обществе и энергично пропагандирующих свои взгляды среди современников, особенно ес-

ли они к тому же красноречивы, и в том или другом отношении симпатичны, как были, напр., Сократ и Платон в древности, Локк и Лейбниц — в XVII в., Дж. Бруно — в эпоху Возрождения. Дж. Бруно был человеком неугомонным, всю жизнь до заключения в тюрьму провел в странствованиях и приключениях всякого рода, жил и действовал в разных городах Италии, Швейцарии, Франции, Англии и Германии, был преподавателем чуть не десятка университетов в этих странах, везде издавал свои сочинения, устраивал диспуты, читал публичные лекции и говорил речи, — дружился, спорил и ссорился с учеными-современниками, подвергался преследованиям и изгнаниям и перемещался все дальше, сначала на север, до Лондона включительно, потом на юг, к дорогой Италии, пока не попал в Венецию в ловушку и в руки инквизиции. Биография его на русском языке прекрасно изложена в «Русском обозрении» за 1890 г. петербургским философом Радловым по последним источникам¹.

Учение Дж. Бруно содержит в себе семена всех великих систем XVII и XVIII вв.² Брунгофер указывает на влияние его на Бэкона, Декарта, Спинозу, Лейбница, Канта, Шеллинга. Значение его учения для системы Спинозы раскрыто Зигвартом и Авенариусом, для Лейбница — Дюрингом и др., для Декарта — Бартольмесом. Миросозерцание его поражает необыкновенною широтой замысла и глубиной оснований. Брунгофер красноречиво доказывает, что в этой философии примиряются пессимизм и оптимизм, реализм и идеализм, — вообще

¹ Ранее был помещен биографический очерк о нем Александром Веселовским в 1871 г. в «Вестнике Европы», а в 1885 г. Алексеем Веселовским читана речь о Бруно в соединенном заседании Общества Российской словесности и Московского Психологического Общества. Учение его было изложено в том же 1885 г. проф. Троицким в тех же чтениях Общества и мною в книжке «Дж. Бруно и пантеизм» (Одесса, 1885). На немецком языке лучшая монография о Дж. Бруно Brunnhofer'a G. Bruno's Weltanschauung und Verhangniss. Lpz. 1882.

² Важнейшие философские сочинения Дж. Бруно: *De umbris idearum*, *Della causa, principio et uno*, *Del'infinito universo e mondi*, *De monade, numero et figura*, *De triplici minimo et mensura*.

все полюсы новой философии. Его жизнь имеет тесную связь с мировоззрением, и наоборот. Учение его не имеет глубокого этического склада — это соединение эстетического мирозерцания греков и слагавшейся рационалистической тенденции новой философии. Идеал человека — совершенство духа в смысле эстетического подъема к идеалу красоты и гармонии и интеллектуального развития до самых абстрактных формул миропонимания. Этический идеал у Бруно слабо развит (в сонетах *Degli eroici furori*): он отрицает реальность зла; порок — только отсутствие добродетели; заблуждение, все качества и влечения человека законны и естественны, источник нравственного зла заключается в перевесе одних стремлений над другими. В этом учении Бруно напоминает Аристотеля; сам он не чужд увлечения благами жизни и чувственными порывами, особенно в молодости. Но нравственное развитие, по его мнению, завершается переходом от чувственной любви к духовной, идеальной — любви к Богу. Тут и Платон, и зачатки Спинозы. Идеал его в жизни — проникнуться созерцанием бесконечного. Слава Бруно не в его этике, а в его теории познания и метафизике. Первая, правда, намечена только в общих чертах, но все же открывает простор для широкого учения о мире. Напрасно некоторые историки видят центр тяжести его учения о знании в попытках усовершенствования мнемоники и искусства комбинации понятий Р. Луллия. Догадка немецкого историка философии Виндельбанда, что бесчисленные маленькие работы Бруно по логике, в духе «Искусства» Луллия, — только средство поддержания репутации ученого, способ рекомендации себя в мире ученых педантов, — остроумна и справедлива. Недаром он подносил и посвящал эти трактаты сильным мира. «Искусство» Луллия — наиболее невинная и в то время модная форма умственной гимнастики и лучший способ заявления своей принадлежности к ученому цеху. Доказательство, что эти упражнения были для Бруно несущественны, можно видеть в том, что они не связаны нисколько с его оригинальным философским учением.

Истинная его теория знания характеризуется утверждением о недостаточности опыта для настоящего знания. Противоречие в показаниях чувств доказывается открытием Коперника. Бесконечность вселенной непознаваема для чувств, чувственное восприятие открывает только сходства и отношения конечных предметов. Этим Бруно открывает простор для философского творчества и метафизического анализа. Задача его философии, как заявляет он сам в одном из сочинений, изданных в Англии, самая широкая, синтетическая — связать и примирить философские доктрины древности: Гераклита и Парменида, Пифагора и Демокрита, Платона с Аристотелем, Эпикура и Зенона с новоплатоновской теософией и схоластической мудростью, с вновь приобретенными знаниями о природе и с Коперниковой системой мироздания; — выработать мировоззрение, далеко смотрящее вперед и охватывающее все, что было позади его. И эта задача, в общем, удалась Джордано Бруно — он предвосхитил самые оригинальные идеи у философов XVII стол. Зато, по выражению проф. инсбрукского университета Бараха (1877), «явления, подобные философии Бруно, не подлежат обыкновенному оптическому закону: они не уменьшаются в объеме и значении по мере удаления от них, а, напротив, все растут и приобретают все больший интерес, чем быстрее мы движемся вперед». Брунгофер думает даже, что философская доктрина Бруно может стать исходною точкою и руководящею нитью для философского мышления нашей эпохи, что, конечно, можно допустить лишь с большими ограничениями, ввиду указанной слабости этического элемента в философии Бруно.

Признав в сочинении «*De umbris idearum*» вместе с Платоном, что чувственное познание дает только «тени» истинного бытия, Джордано Бруно в связи с учением Коперника и в отличие от древних впервые раскрывает идею бесконечности вселенной в пространстве и бесчисленности ее миров, откуда восходит к идее бесконечного творчества Бога. Это совсем ново, и развитие этого учения в подробностях, по справедливому указанию Виндельбанда, дает натурфилософию, весьма близкую к современному учению о вселенной в естественных науках. Вселенная неподвижна (вне ее нет пространства), но в ней

происходит постоянное движение, перемещение частиц. Отношения небесных тел управляются притяжением родственного; это обуславливается их движениями и расстояниями (при одинаковом расстоянии кометы от двух небесных тел она должна бы пребывать в покое).

Но как объяснить при бесконечности целого индивидуальную конечность элементов? Тут Бруно пользуется идеями ученого епископа XV в. Николая Кузанского и отчасти учением Платона, допуская примирение противоположностей в идее художественной гармонии. Субстанция отлична от своих проявлений. Бесконечный Бог, всепроникающий, есть действующая причина, творческое начало. Отсюда совершенство и тождество вселенной как целого. Но явления испытывают постоянные изменения. Вся природа дышит божественною жизнью. Этот тезис был развит в пантеизме Спинозы. Материя есть только бесконечная возможность бытия — источник ее в Боге; материя есть бесконечная возможность творческих актов Бога. Бог есть несотворенная еще природа — разом вне времени данная как полное совершенство. Жизнь есть вечное изменение, перемещение, несовершенство и ограниченность частных проявлений. Отсюда страдания и зло. Смерти нет, это — призрак, есть только перемена форм жизни, бытия. Отсюда учение о переселении душ, напоминающее Пифагора. Процесс этих превращений — механический извне и свободный изнутри: высшая необходимость и полная свобода в нем примиряются. Жизнь есть вечная борьба, раздвоение и в то же время примирение, гармония, единство (Гераклит и элеаты). Так как вся природа — воплощенный Бог, то Бог — во всем, все обнимает и во всем проявляется. В сочинении «De triplici minimo» Бруно проводит идею тождества и примирения величайшего и наименьшего (Платон, Демокрит, Николай Кузанский). Три наименьшие единицы могут быть признаны человеческим умом: математический минимум — точка, физический — атом, метафизический — монада. Всякий индивид есть монада, и Бог есть монада, вселенная-дух. Вследствие этого Бог есть все-таки *личность*. Пантеизм примирен с теизмом, учением о личном Боге, монизм — с дуализмом, натурализм и материализм — со спиритуализмом. Двойное движение небесных тел является выражением

универсальной и индивидуальной тенденции. Вообще в своих философских учениях Бруно берет доказательства и подтверждения из действительного опыта, из учений науки, особенно астрономии и математики.

Общее заключение о его философии следующее: она проявляет необычайную широту творчества, но содержит в себе и много необоснованного, много художественного произвола, а с другой стороны — педантической расплывчатости, субъективной страстности и детского невежества (Виндельбанд). Бруно отличается, однако, удивительным даром комбинации и способностью к глубокому замыслу. Он как бы начертил программу всей будущей метафизики и научного развития. Он предвосхитил и некоторые идеи Дарвина в учении об инстинкте как способности, приобретенной животными видами на низшей ступени борьбы за существование (Брунгофер). Его система по отношению к прочим системам новой философии есть как бы та органическая ячейка, из которой развивается затем организм со всеми его дифференцированными членами и элементами. Но в целом организм должен быть полной интеграцией дифференцированного, и потому идеал философии есть все-таки новый синтез дифференцировавшихся в последние три века систем и направлений. Такой синтез, может быть, приблизит нас вновь во многих областях к грандиозному примирительному мирозерцанию Бруно, хотя бы он и был вдохновлен новой, более широкой, чем у Бруно, *этической* идеей. Но отчего, если так высока и значительна была система Бруно, на нее почти не ссылаются новые философы, и в истории философии долго не понимали ее значения? Тут причина психологическая: смерть Бруно была позорна, и клевета на его имя, усердно распространяемая католическими писателями, делала ссылки на его учение и опасными, и бесполезными с точки зрения славы.

После Джордано Бруно итальянская философия падает. Фома Кампанелла уже слабая копия Джордано Бруно. Он тоже подвергался преследованиям и 27 л. протомился в тюрьме, освобожден был только в 1626 г. папой Урбаном IV и последние 13 л. прожил на свободе. По удачному выражению Виндельбанда, Кампанелла в отношении к

Бруно как бы переход от поэзии к прозе; в писаниях своих он серьезен, спокоен и ясен, но силы творчества ему недостает. Как философ он особенно важен своей теорией знания — тем, что отчасти предвосхитил новейший идеализм и феноменализм, признав, что человек знает вещи только в форме своих субъективных душевных впечатлений и состояний. Но этот субъективизм приводит его, как впоследствии Локка, к некоторому сенсуализму (*sentire est scire*) и даже, как Юма, к скептицизму, ибо и он тоже отрицает возможность познания сущности вещей. Учение о мире Кампанелла строит на элементах внутреннего опыта и самосознания. Главные основы существования мира («прималитеты» бытия) — сила, знание и воля, находящие высшее примирение в Боге. Развитие мира есть ряд эманаций божественной силы (влияние неоплатонизма). Любопытно еще его учение об обществе и утопические мечты о его преобразовании (*Civitas solis*). В жизни общества играет роль то же самое двойное движение, какое происходит с небесными телами: это — эгоизм и общественные стремления.

III.

ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ. — ЭМПИРИЗМ И НАТУРАЛИЗМ: БЭКОН И ГОББЕС

Эпоха возрождения философии, как мы видели, была переходным периодом и звеном от эстетического мирозерцания греков к чисто логическому миропониманию новых народов и от нравственно-практических тенденций средневековой философии к теоретико-рационалистическим — философии нового времени.

Однако, если новая философия преимущественно интересовалась проблемой истины, вопросом о существенных элементах и приемах знания, то направления в решении указанной проблемы были различные. Не вдаваясь пока в подробности, можно указать на два главные направления, которыми характеризуются важнейшие учения о знании, а с ними вместе и философские системы в их целом, в исто-

рии философии XVII и XVIII вв. Одно — *опытное*, или *эмпирическое* и *натуралистическое*, другое — *рациональное* в тесном смысле, *математическое* и *метафизическое*. Совершенно точно выразить их противоположность уже потому не удавалось ни одному историку новой философии, что эти направления и фактически не были совершенно резко разграничены и принимали самые разнообразные формы выражения, — иногда примирительные, посредствующие. Кант называл второе направление *догматическим*, ибо оно выходило не из критического исследования природы нашего разума, а из догматического предположения о непогрешимости его логических функций. Но новейшая критика справедливо указывает, что и эмпиризм докантовский, или, по крайней мере, долокковский, был так же точно догматическим, ибо не исследовал критически, в какой мере мы можем черпать из опыта знание совершенно достоверное, и из чего состоит наш опыт «психологически и логически», т. е. из каких душевных и умственных процессов он складывается. Всего удобнее выразить противоположность двух указанных направлений специальными терминами *априоризма* и *апостериоризма*, ибо метафизики с Декартом во главе признавали основные истины знания данными разуму *a priori*, *независимо от опыта* и *ранее опыта*, а эмпирики с Бэконом во главе думали, что все самые отвлеченные истины знания приобретаются нами апостериори, т. е. *после опыта*, *из опыта*. На этой почве некоторые эмпирики, напр. Гоббес, пытались построить и метафизику особого рода, вследствие чего нельзя без особой оговорки противопоставлять эмпириков метафизикам, — тем более, что и Бэкон не отрицал метафизику.

Во всяком случае, к каким бы терминам мы ни прибегали, несомненно, что одни философы искали источников и критерия знания истинного, достоверного в опыте, т. е. *вне* собственного внутреннего содержания человеческого духа, другие — в человеческом самосознании, в пределах самого человеческого духа, — в истинах или логических способностях, ему прирожденных. Противоположность этих двух направлений в теории знания была отчасти намечена еще в древней философии в различии учений о знании Платона и Аристотеля. Пла-

тон верил в предсуществование человеческой души и полагал, что она рождается на свет с готовыми, хотя и неясными для нее истинами, постепенно вырабатываемыми ею из себя самой *по поводу* впечатлений или возбуждений со стороны внешних чувств; Аристотель хотя и допускал, что в основе знания есть истины недоказуемые и невыводимые из опыта, но все реальное знание явлений и законов мира выводил все-таки из ощущений и из опыта.

В XVII в. появляются два философские учения, впервые вполне отчетливо выдвигающие те две точки зрения на источники и критерии знания, которые мы только что отметили. Мы разумеем учения Бэкона и Декарта. Проблема знания получает в них совершенно новую постановку. Бэкон не только не повторяет Аристотеля, но стоит даже в некоторой оппозиции к нему и развивает вполне оригинальную теорию знания, центр тяжести которой лежит в новой идее *эксперимента как орудия опытной науки*. Точно так же Декарт не повторяет Платона, но видит в человеческом духе, в его организации данные для открытия основных и существенных истин знания, подобных по своей достоверности и отчетливости математическим и могущих служить фундаментом всего учения о мире.

И, тем не менее, нельзя отрицать, что духовным отцом Декарта является Платон, духовным отцом Бэкона — Аристотель. Несмотря на все частные разногласия упомянутых мыслителей, нельзя отрицать их родства. Есть вообще два рода умов, из которых одни направлены наружу, на внешний мир, и от него уже идут к объяснению внутреннего человека и внутренней природы вещей, другие направлены внутрь, в область человеческого самосознания, и в нем ищут опоры и критериев для истолкования самой природы мира. И в этом смысле Бэкон ближе к Аристотелю, Декарт — к Платону, и контраст этого двоякого рода умов настолько глубок и трудноустраним, что он проявляется и в новейшей, и даже в современной нам философии. Так, в первой половине нынешнего века Ог. Конт был типическим представителем мыслителей, взоры которых обращены на внешний мир и которые ищут в нем разгадки проблемы о человеке, Шопенгауэр — типическим представителем того класса мыслителей, которые разгадки мира ищут в

человеческом самосознании. Позитивизм есть новейшая стадия развития эмпиризма Бэкона, метафизика Шопенгауэра — в известном смысле новейшее видоизменение априоризма Декарта.

Я уже говорил¹, что биография мыслителя имеет большое значение при разборе его мирозерцания. Иногда высота жизни философа выясняет причины высоты и превосходства его учения, иногда низменность или внутренняя незначительность его жизни бросает свет и на характер его воззрений. Но бывают и более сложные случаи. Ничем незамечательная или даже недоброкачественная в нравственном отношении жизнь не лишена в некоторых отношениях величия и значительности и выясняет собою известные особенности внутреннего склада, напр., односторонность и узость мирозерцания мыслителя. Такой случай представляет именно биография Бэкона. Жизнь его не только не назидательна в нравственном смысле, но можно даже пожалеть, что история новой философии должна поставить в ряды первых по значению представителей своих такую сомнительную личность, как Франциск Бэкон. Были даже не в меру усердные историки философии, видевшие в повести о жизни Бэкона достаточное основание, чтобы исключить его из разряда великих философов, и спор о значении Бэкона как философа, возникший в 60-х годах в германской литературе, имел несомненно подкладкой этические соображения. Куно-Фишеру первому удалось выяснить тесную связь своеобразного характера Бэкона с его крупным философским мировоззрением.

Бэкон родился в 1561 г. и был младшим сыном хранителя великой печати в Англии, Николая Бэкона. После смерти отца, служа при посольстве в Париже, он очутился в затруднительном материальном положении. Избрав сначала карьеру адвоката, а потом парламентского деятеля, Франциск Бэкон благодаря красноречию, громадному честолюбию и неразборчивости в средствах быстро стал возвышаться на служебном поприще. Вследствие процесса графа Эссекса, своего прежнего друга и покровителя, — процесса, в котором он, забыв чувства дружбы и благодарности, выступил обвинителем Эссекса и сто-

¹ Введение. — С. 19.

ронником правительства, — ему удалось приобрести особенное расположение королевы Елизаветы и добиться интригами высших постов. При Якове I он делается хранителем великой печати, а затем канцлером, бароном Веруламским и виконтом Албанским. Затем следует падение, вследствие начатого его врагами процесса и обнаружившегося факта, что Бэкон брал крупные взятки при решении тяжб и раздаче должностей. Бэкон лишается всех должностей и отличий и посвящает остальную жизнь в поместье своем окончательной разработке своего философского учения о знании, не соглашаясь более вернуться к власти. Умер Бэкон в 1626 г. вследствие простуды при опыте набивания снегом птицы.

Таким образом жизнь Бэкона даже по внешней связи фактов представляет любопытное явление: признаки полного отсутствия нравственных принципов и, несмотря на это, доходящую до самопожертвования преданность науке, знанию. В этом контрасте отражается весь дух его учения, — идеалистический фанатизм его веры в науку в соединении с равнодушием к роли знания в созидании нравственного мировоззрения человека. «Знание — сила» — таков девиз Бэкона. Но какая сила? Сила, устроющая не внутреннюю, а *внешнюю* жизнь. Знание в руках человека — орудие власти над природой — то самое, чем стало знание окончательно в наше время великих побед над природой и крайнего принижения нравственных начал человеческой жизни. Франциск Бэкон — как бы некоторое пророчество, прообразование для нашего времени. Франциск Бэкон, по удачному сравнению Виндельбанда, — приверженец «духа земли» в гетевском Фаусте. «И кто не узнает в философии Бэкона, — замечает он, — практического духа англичан, которые более всех других народов сумели воспользоваться открытиями науки для благоустройства жизни». Бэкон — не исключение, Бэкон — тип практического человека, который в лучшем случае видит в науке, в знании средство подчинить человечеству внешний мир, природу. Руководящей идеей Бэкона в его философских произведениях была идея материальной пользы всего человечества. Заслуга Бэкона в том, что он первый обобщил принцип борьбы личности за право жизни, и Гоббес, провозгласивший «войну

всех против всех» исходным началом развития общества, был в понимании смысла жизни только продолжателем Бэкона, а оба вместе — предшественниками Мальтуса и Дарвина с их учением о борьбе за существование как принципе развития в сфере экономической и биологической. Трудно отрицать преемственность национальных идей и стремлений, когда в течение трех веков они так ярко сказываются.

Но обратимся к учению Бэкона. Он изложил его в двух капитальных трудах — в сочинении «О достоинстве и приумножении наук», появившемся сначала на английском языке в 1605 г., а затем на латинском в 1623 г., и в «Новом Органоне» (1620). Оба сочинения составляют части задуманного, но недоконченного труда «Instauratio magna» (великое преобразование или обновление). Свой «Новый Органон» Бэкон противопоставляет совокупности логических сочинений Аристотеля, которые получили еще в древности, в школе Аристотеля, название «Органона» — орудия науки и философии. В чем же заключалось «преобразование» Бэкона?

Еще в XIII в. однофамилец его, монах Рожер Бэкон, высказывал мысль, что необходимо изучать природу непосредственно. Бернардин Телесий в эпоху Возрождения пытался создать теорию опыта как орудия знания и доказывал несостоятельность умозаключения как орудия познания. Раймунд Луллий пробовал изобрести в XIII в. искусство открытия новых истин путем комбинации понятий, а Дж. Бруно пытался усовершенствовать это искусство в XVI в. Франц. Бэкон задается также целью усовершенствовать искусство изобретений и открытий, но путем выяснения методов непосредственного, опытного изучения природы. Франц. Бэкон — продолжатель Р. Бэкона и Б. Телесия с одной стороны, Р. Луллия и Дж. Бруно — с другой. Реальной почвой для его теорий были действительные изобретения и открытия ближайшей эпохи. В чем цель науки? Содействовать усовершенствованию жизни. Если наука отвлекается от жизни, то она похожа на растение, вырванное из своей почвы и оторванное от своих корней, а потому и не пользующееся более никаким питанием. Такова схоластика; новые же изобретения и открытия науки сделаны были на почве не-

посредственного изучения жизни, природы. Бэкон, впрочем, не понимает всей сложности проблемы знания, науки. Он не исследует границ и глубоких основ знания; он выходит в своем учении о методе науки из некоторых общих предположений, основанных частью на наблюдении, частью — на фантазии. По-видимому, он мало знаком с подлинными сочинениями Аристотеля о природе и знает вообще древнюю философию и науку поверхностно. «Поклонник опыта и индукции, он сам строит свою теорию знания и его методов отвлеченно, а *priori*, дедуктивно, а не индуктивно; родоначальник учения об эксперименте, он исследует и определяет основания познания не экспериментально и даже не индуктивно, а на основании *общих соображений*. В этом причины слабости и односторонности его теории познания»¹. Главная же сила Бэкона — в его критике прежнего недостаточного успеха наук о природе.

Основами знания Бэкон признает рассудок и чувства (ощущения). Чтобы надлежащим образом воспользоваться *первым* для приобретения через посредство *вторых* истинного знания природы, должно очистить его от разных ложных антиципаций, или предварений опыта, предположений неверных и необоснованных, сделать его *чистой доскою*, удобною для восприятия новых фактов. Для этой цели Бэкон очень остроумно и в психологическом смысле тонко определяет ошибочные образы, или идола, нашего ума, затрудняющие его познавательную работу. Эти идола он делит на четыре разряда: 1) *Идола рода* (*idola tribus*). Это особенности человеческой природы вообще, извращающие познание вещей: наприм., склонность к излишнему порядку в идеях, влияние фантазии, стремление перейти за пределы доступного в опыте материала знания, влияние чувств и настроений на работу мысли, наклонность ума к чрезмерному отвлечению, абстракции. 2) *Идола пещеры* (*idola specus*): каждый человек занимает известный уголок мира, и свет знания достигает его, преломляясь через среду его особенной индивидуальной природы, сложившейся под влиянием воспитания и сношений с другими людьми,

¹ Ср. Ed. Grimm, упомянут. соч.

под влиянием книг, которые он изучал, и авторитетов, которых он почитал. Таким образом всякий человек познает мир из своего угла или пещеры (выражение, взятое у Платона); человек видит мир в особенном, ему лично доступном освещении; должно каждому стараться познавать свои личные особенности и очищать мысль свою от примеси личных мнений и от окраски личными симпатиями. 3) *Идолы площади* (*idola fori*): самые скверные и трудно устранимые ошибки, связанные с языком, словом как орудием знания, и обнаруживающиеся в сношениях людей между собою (оттого «площадь»). Слова в мире мыслей — ходячая разменная монета, цена ее относительная. По происхождению своему из знаний непосредственных, грубых, слова грубо и сбивчиво определяют вещи, и отсюда бесконечные споры о словах. Должно стараться определять их точнее, ставя в связь с реальными фактами опыта, различая их по степени определенности и точного соответствия свойствам вещей. Наконец, четвертый разряд — *идолы театра* (*idola theatri*): суть «обманчивые образы действительности, возникающие из ошибочного изображения действительности философами и учеными, перемешивающими быль с баснями и выдумками, как на сцене или в поэзии». В этом смысле Бэкон особенно указывает, между прочим, на вредное вмешательство в область науки религиозных представлений¹.

Не менее рассудка подлежат очищению и изощрению и сами чувства, весьма часто нас обманывающие и однако служащие единственным источником всего содержания мысли. Глубокого психологического анализа ощущений мы у Бэкона еще не находим, но он верно отмечает некоторые слабые стороны процесса чувственного восприятия и ставит общим правилом необходимость изощрения восприятий органов чувств посредством искусственных инструментов и посредством повторения и видоизменения восприятий в видах проверки их друг другом. Но никто не может познать вещи посредством одних чувств, — ощущения должны быть переработаны рассудком, и это дает общие истины, аксиомы, которые руководят умом при дальнейших

¹ См. Логика Владиславлева, Спб. 1872, Приложения. — С. 203 и след.

странствований в лесу фактов, в дебрях опыта. Поэтому Бэкон осуждает и тех, которые подобно паукам все познание плетут из себя (догматики или рационалисты), и тех, кто подобно муравьям только собирает факты в кучу, не перерабатывая их (крайние эмпирики); — для приобретения истинного знания должно поступать так, как поступают пчелы, собирающие материал с цветов и полей и перерабатывающие его в своеобразные продукты особенной внутренней силой.

С этим общим принципом знания, как его формулирует Бэкон, нельзя, конечно, не согласиться. Союз опыта и мышления, который он рекомендует, есть действительно единственный путь к истине. Но как достигнуть его и осуществить в надлежащей степени и пропорции? Ответом на это служит бэконовская теория *индукции* как метода познания. Силлогизм, или умозаключение, по мнению Бэкона, не дает новых знаний, знаний реальных, ибо умозаключения состоят из предложений, а предложения — из слов, слова же — знаки понятий. Все дело в том, как составлены первоначальные понятия и слова. Методом правильного составления понятий и является, по мнению Бэкона, индукция, основанная на *эксперименте*. Эксперимент же и есть путь к искусственному повторению и постоянной взаимной проверке ощущений. Но сущность индукции не в одном эксперименте, а в известной разработке чувственных данных, через него приобретаемых. Для организации этой разработки ощущений и для правильного руководства самим экспериментом Бэкон предлагает составлять особые таблицы случаев сходных, различных (отрицательных), параллельно изменяющихся фактов, исключаящих друг друга, и проч. Эта знаменитая бэконовская теория *таблиц* дополняется учением о системе вспомогательных индуктивных приемов или *инстанций*. Теория индукции Бэкона, дополненная Ньютоном и Гершелем, легла в основание современного миллевского учения об индуктивных методах согласия, различия, сопутствующих изменений и остатков, а также и о вспомогательных к ним индуктивных приемах.

Сущность индуктивного анализа фактов сводится к тому, чтобы посредством исследования различных родов отношения явлений в опыте открыть их истинные причинные связи и зависимости друг от

друга, ибо задача науки о природе, по мнению Бэкона, есть исследование причинной связи явлений, а не их простого материального состава, — общих форм явлений, а не их конкретных различий. В этом учении Бэкон примыкает к Аристотелю и под формами понимает в сущности *те общие законы или типические отношения явлений*, к открытию которых и стремится вся опытная наука.

Бэкон, разрабатывая вопрос о методах наук, пытался также дать и классификацию наук, но последняя является безусловно слабою. Науку о природе он отличает от науки о человеке и науки о Боге. В пределах первой — *физику*, или учение о материальных причинах, он отличает от *метафизики*, науки о формах, теоретическую физику противопоставляет практической науке — *механике*, а метафизику — *магии*. Учение о целях в «Новом Органоне» совсем исключается из пределов науки о природе, и таким образом Бэкон является первым представителем чисто механических тенденций науки нового времени. Рядом с физикою и метафизикою он ставит иногда математику как инструмент количественного анализа явлений, причем, по общему признанию критиков, плохо понимает смысл и внутреннюю цену математического познания. При определении внутреннего существа задач науки о человеке и Боге Бэкон занимает двусмысленное положение. К наукам о человеке он причисляет *историю* (естественную науку об обществе), *логику*, *этику* и *политику*. В человеке он признает душу как исходящее от Бога начало и предметом естественно-научного познания считает в принципе только животную душу, связанную с телесной организацией, точно так же, как предметом естественной морали считает только низшие склонности человека, между тем как природа высшей души и высших нравственных начал подлежит определению и уяснению лишь со стороны Божественного откровения, как и сама природа Бога. Но вместе с этим Бэкон в своей антропологии, как и в науке о Боге, часто переступает признанные им самим границы естественно-научного познания. Носится перед умственным взором Бэкона и идея *науки универсальной*, первой филосо-

фии в смысле Аристотеля, которая должна являться «магазином общих аксиом знания» и орудием исследования некоторых особых «трансцендентных» понятий бытия и небытия, действительности и возможности, движения и покоя и пр., но точного определения задач и методов этой науки мы у Бэкона не находим, что совершенно понятно, так как он думает, что все аксиомы знания опираются все-таки на опыт, на ощущения внешних чувств, и других источников знания не признает. Таким образом, классификация наук — самая слабая сторона учения о знании Бэкона. В целом ему принадлежит заслуга первой попытки выработать всестороннюю теорию объективного знания, найти все условия, препятствия и пособия для правильной разработки фактического материала опыта, и нельзя слишком строго относиться к Бэкону за то, что, поставив себе задачу исследование внешних опытных элементов и условий знания, он не достиг надлежащей глубины в анализе самих познавательных способностей и процессов человеческого ума¹.

Чтобы лучше понять слабые стороны учения Бэкона, укажем теперь кратко на выдающиеся черты философии его преемника Гоббеса. Гоббес родился в 1588 г., умер в 1679 г., прожив 91 год. В течение долгой жизни своей, не примечательной внешними событиями, он жил поочередно то в Англии, то во Франции, избегая политических смут, периодически повторявшихся на его родине.

Как построитель философской системы, Гоббес отнюдь не первоурядный мыслитель: его широкому по замыслу учению недостает внутренней цельности и глубины. Противоречия его системы ярко бросаются в глаза и прекрасно выяснены в указанном мною выше труде Гримма по истории учений о знании.

Учение Гоббеса характеризуется историками философии как *натурализм*; можно назвать его систему также и *материалистической*, так как исходною точкой ее является положение, что нет ничего

¹ Учение Бэкона о знании, как и учение Гоббеса, превосходно изложено и оценено в упом. соч. Гримма. См. также подробное изложение двух главных соч. Бэкона в Логике Владиславлева, историч. приложение.

реального, кроме *тел* и их *движений*. Не только человек есть самое совершенное тело природы, но и государство есть тело, хотя и искусственное — в отличие от естественного. Отсюда деление науки на учение «О природе», или естественном теле, учение «О государстве», или искусственном теле, и учение «О человеке как посредствующем звене — самом совершенном теле природы и элементе искусственного тела — государства». Философские учения Гоббеса о различных телах изложены в не очень многочисленных для его долгой жизни и по большей части небольших сочинениях: «Элементы философии о гражданине» (Париж, 1642 г.), «О человеческой природе» и «О политическом теле» (1650 г.), «Левиафан, или Содержание, форма и авторитет правительства» (1651). Упомянем еще его «Вопросы о свободе, необходимости и случае» (1656 г.). Это главные его произведения, и особенно знаменит «Левиафан» той проповедью государственного абсолютизма, которая в нем содержится. Из первобытного состояния войны всех против всех, вытекающего из основного свойства человеческой природы — эгоизма, один выход: устройство государства по взаимному договору граждан с передачей власти единому представителю государства — этого всепоглощающего чудовища, Левиафана, носителя всей силы и права отдельных личностей. Абсолютизм Гоббеса такой крайний, что даже религию и свободу совести он отдает в руки властителя. Государство вправе в интересах целого всякое суеверие сделать религией; самостоятельность церкви, а равно и теория богооткровенного происхождения ее и государства для Гоббеса — нелепость. «На примере Гоббеса, — говорит Виндельбанд, — мы видим, как религиозный индифферентизм часто обращается в основу деспотической нетерпимости».

Но для историка философии любопытны не столько эти крайние и странные абсолютистские теории Гоббеса о государстве и церкви, доказывающие безусловно рационалистическую подкладку его системы, сколько те более глубокие внутренние основания, которые к ним привели, которые вызвали странное учение Гоббеса о человеке как *теле*, ставшее фундаментом его политического мирозерцания. Основания философского учения Гоббеса лежат в его своеобразной

теории знания, представляющей новую редакцию эмпирической доктрины Бэкона, с некоторою примесью картезианства, т. е. учения о мышлении Декарта, которое Гоббес узнал во время пребывания в Париже, тогда как с теорией Бэкона освоился путем личной связи и сотрудничества с этим философом, когда тот переводил свое сочинение «О развитии наук» на латинский язык. Учение Гоббеса об основах человеческого знания сводится к следующему. Гоббес еще резче Бэкона подчеркивает, что весь материал нашего знания извлекается нами из ощущений, но под влиянием Декарта он ясно сознает субъективность ощущений и даже предвещает Канта в признании субъективности форм пространства и времени как условий восприятия вещей во внешнем опыте. В этом главная его теоретико-познавательная заслуга. Но если пространство и время — *необходимые* формы мышления, то значит все, что мы знаем, — пространственно и временно, а пространственное, или протяженное, в то же время должно быть телесным. Отсюда вывод, что мы можем познавать *только телесное*, что все, что для нас реально, тем самым и телесно. Вот путь, каким основные сенсуалистические посылки Гоббеса превращаются в основания для чисто материалистического мирозерцания. Процесс переработки ощущений — чисто механический — *сложение и вычитание*. Математическое мышление — типическая форма мышления. Так как мы не можем знать предметов самих в себе, то истина есть ничто иное, как *внутренняя верность* себе этих математических операций мысли — отсутствие в работе мышления внутренних противоречий.

Эта попытка слить основания эмпиризма Бэкона с некоторыми посылками метафизики Декарта, видевшего также совершенный тип познания и мышления в математических построениях, конечно, должна была породить философию весьма своеобразную и полную внутренних противоречий, так как невозможно соединить в одно противоречивые положения: что все знание опирается на внешние чувства и что однако сама сущность истинного знания в субъективно-отчетливом построении понятий на основании субъективных форм мышления; что все реальное материально или телесно и что материальность есть однако же только субъективная форма восприятия ве-

щей, и т. п. Гоббес, по силе обобщения и философского творчества, во всяком случае, мыслитель второстепенный, и значение его в истории новой философии основывается главным образом на резкости и парадоксальности его доктрины, вызвавшей своими крайними выводами целую бурю среди английского общества и потому косвенно породившей ряд новых, более глубоких исследований проблемы знания со стороны Локка, Беркли и Юма. Теперь перейдем к обзору учений другого типа мыслителей — Декарта и его ближайших преемников.

II.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ДЕКАРТ И ОККАЗИОНАЛИСТЫ

Декарт — настолько важное явление в истории новой философии, что значение его системы и в настоящее время едва ли вполне исчерпано. И теперь есть почитатели Декарта не только во Франции, но и у нас. Так, например, существенные психологические и метафизические основания мирозерцания нашего современного русского философа Н. Н. Страхова определяются главными положениями теории знания Декарта, как он и сам заявляет об этом в своем сочинении: «Об основных понятиях психологии и физиологии» (СПб., 1886). Большим поклонником Декарта является бывший профессор московского университета Н. А. Любимов, издавший в 1886 г. прекрасный перевод с пояснениями Декартова «Рассуждения о методе». Напомним также, что наш знаменитый врач и мыслитель Н. И. Пирогов в своих «Вопросах жизни, дневник старого врача» не раз возвращается к истолкованию знаменитой метафизической формулы Декарта: *cogito ergo sum* («я мыслю, т. е. существую»). Метафизическое учение гр. Л. Толстого, изложенное в сочинении «О жизни», также представляет в некоторых частях своих, — конечно, бессознательно для самого автора, — отзвук идей Декарта, составлявших атмосферу французской философии XVII и XVIII в. и наложивших известную печать на мирозерцания Паскаля, а позднее Ж.-Ж. Руссо, которые оказали, как из-

вестно, значительное влияние на мировоззрение гр. Толстого. В настоящее время, когда человечество вновь возвращается от исключительного и одностороннего вследствие своей исключительности изучения внешней природы к анализу внутреннего человека, к исканию высших критериев истины и добра в самосознании человека, учение Декарта приобретает новый интерес, и более глубокое истолкование его, может быть, в состоянии открыть новые перспективы для метафизики будущего.

В противоположность Бэкону биография Декарта представляет нам образец чистой, безусловно преданной служению идее жизни мыслителя, чуждого мелких страстей и пороков, лишенного всяких своекорыстных стремлений, всецело отдавшегося своим идеальным задачам. Есть, конечно, известный эгоизм и в том стремлении удалиться от жизни и ее треволнений для тихой умственной работы, которое составляло выдающуюся черту нравственного характера Декарта. Но можно ли за такой эгоизм осуждать мыслителя ввиду той пользы, какую он оказал человечеству своим затворничеством? Впрочем, нельзя отрицать в характере Декарта некоторой рассудочной сухости и холодности, которая помешала ему стать философом в наиболее широком смысле слова, т. е. не только мыслителем-теоретиком, но и выдающимся моралистом и учителем жизни. Оттого он и признает разум единственным критерием истины и правды, оттого он и был основателем новейшего рационализма в строгом смысле этого слова, что сам был весь разум, воплощение разумности и спокойной умственной проницательности. Аристократ по рождению, Рене Декарт, *seigneur du Perpon*, родился в Турене в 1596 г. Слабый здоровьем, он медленно развивался и в умственном отношении, но из иезуитской школы «*La Flèche*», в которой воспитывался, вышел однако вполне зрелым умственно и нравственно человеком, с презрением к схоластической науке и с мечтами о реформе знания. Как это произошло, мы не знаем. Один из французских биографов Декарта остроумно замечает, что трудно говорить о воспитании великих душ: «Существует

воспитание для обыкновенной натуры, но для гениального человека нет другого воспитания, кроме того, которое он сам себе дает и которое состоит преимущественно в разрушении первого». После двухлетней светской жизни, по желанию семьи, Декарт вступил в 1617 году в военную службу, в которой с большими перерывами подвизался до 1628 г., по очереди находясь на службе у Морица Нассауского, правителя Нидерландов, затем в баварском и наконец в императорском войске, причем участвовал в нескольких походах и даже сражениях. Но в течение всего этого времени он пользовался досугами своими для занятия математикой, физикой и философией, избегая общества, часто скрываясь даже от друзей своих и более интересуясь вопросом о критериях истинного знания, чем политическими и военными подвигами. Насколько он мучился своими чисто научными сомнениями, видно из данного им еще во время военной службы и исполненного в 1623 г. обета совершить путешествие в Италию для поклонения С. Лоретской Мадонне, если ему удастся избавиться от этих сомнений и открыть критерий достоверности. После 1628 г. он поселился в Голландии, представлявшей благодаря относительной политической свободе и более интенсивной умственной жизни наиболее благоприятное в ту эпоху место для научных занятий и для издания философских трудов, и с перерывами путешествий в Англию, Данию и Норвегию он проводит в Голландии 20 лет жизни. В течение этого времени он 24 раза меняет место пребывания для того, чтобы его не беспокоили в его научных изысканиях, причем переписывается правильно только с другом молодости Мерсенном. Впоследствии, когда имя его стало известно, ему пришлось-таки время от времени появляться при дворе в Гааге и завязать сношения и переписку с некоторыми коронованными особами. В 1649 г. он решается даже покинуть Голландию по зову шведской королевы Христины, пригласившей его в Стокгольм для основания академии наук и ради изучения философии под его руководством. Здесь Декарт, не привыкший к суровому климату, через несколько месяцев, 1 февраля 1650 г., скончался от сильной про-

студы. Впрочем, не честолюбие заставило его переехать в Стокгольм, а единственно все то же искание покоя и наиболее благоприятных условий для умственной деятельности. В Голландии его учение породило в университетах сильное движение, борьбу партий, вражду духовенства, и Декарт бежал из Голландии от шума клеветы, доносов, судебных процессов и пр.¹.

Главные философские сочинения, написанные и изданные Декартом, следующие: «Le monde», напечатанное лишь после его смерти (оно не было обнародовано самим Декартом вследствие впечатления, произведенного на него преследованием Галилея); «Essais philosophiques» (1637) и в них «Discours de la méthode», самое знаменитое и важное из его сочинений: «Meditationes de prima philosophia» (1641), «Principia philosophiae» (1643) и изданное после его смерти «Passions de l'âme» — психологический анализ страстей и чувств (1650).

Философия Декарта прежде всего тем замечательна, что это первая после средних веков, совершенно самостоятельная попытка человеческого разума открыть истинную природу идеального начала жизни на почве исследования законов человеческого сознания и самосознания, т. е. независимо от откровения. Но, чтобы оценить правильно значение Декарта, надо помнить, что подобно тому, как Бэкону в его учении об искусстве открытий предшествовали в эпоху Возрождения Бернардин Телесий и Джордано Бруно, так и Декарт в анализе разума имел в свою очередь предшественниками того же Джордано Бруно и Фому Кампанеллу, не говоря о несомненном влиянии на его учение о самосознании истолкователей христианской метафизики — блаженного и французского реформатора Кальвина².

Безусловно оригинальной по способу выполнения является попытка Декарта найти критерий достоверного познания в математическом строе мышления и сделать это последнее масштабом совершен-

¹ Cp. Windelband, I. с. 156-159.

² Об этом подробнее в упомянутой истории новой философии Виндельбанда.

ства всяких научных положений, распространив математические приемы рассуждения из области учения о величинах и количествах в область познания качественной природы существующего. Для всех несомненное совершенство математического знания, конечно, заключается в том, что из одного принципа и немногих основных посылок построяется с безусловною очевидностью и необходимостью органически цельная система истин и знаний.

Идеал философии заключается тоже в очевидном и необходимом систематическом учении о мировых началах и явлениях, а потому философия должна стремиться стать универсальной математикой, строящей всю систему положений своих также из одного принципа и из немногих самоочевидных аксиом как истин, непосредственно данных самосознанию. Мечта сделать философское учение достоверным через приближение его к типу математического учения о величинах еще в древности лежала в основании своеобразной арифметической метафизики пифагорейцев¹. Эту же мечту отчасти пытался осуществить и Платон в своем учении о соотношении идей и математических чисел. Она же вдохновляла в разработке философских проблем новопифагорейцев и некоторых новоплатоников; на ней в сущности опиралось и странное искусство механической комбинации понятий Луллия, которое разрабатывал далее Джордано Бруно. Любопытно также, что, подобно Пифагору, Декарт, по-видимому, пришел к идее о возможности методологического сближения знания о качестве вещей со знанием о количественных нормах и отношениях вследствие занятий в молодости (в Париже) математическими проблемами музыки. Но следует заметить, что у всех предшественников Декарта мысль о применении математических принципов к построению истин метафизических носилась в уме еще смутно, неопределенно, полусознательно, тогда как Декарт впервые дал ей ясное, совершенно оригинальное и сознательное выражение, настолько отчетливое и убедительное, что вся последующая метафизическая философия Спинозы, Лейбница, а также философия Канта, Фихте и Гегеля была проникнута тем же

¹ Ср. Метафизику в Древней Греции, кн. С. Трубецкого.

идеалом дедуктивно-математического вывода системы идей о началах и основных законах бытия из немногих аксиоматически достоверных истин разума, положительных или отрицательных. Любопытно, что и некоторые философы эмпирического направления, напр., Гоббес в XVII в., о чем мы уже говорили, и Юм в XVIII в., под влиянием Декарта считали математическое мышление также идеальным типом мышления вполне достоверного.

Таким образом Декарт не выдумал исходные основания своей философии, а лишь дал впервые ясное и отчетливое выражение давнишней мечте философов достигнуть в области метафизического умознания тех безусловно достоверных истин и приемов, которые сравнивали бы его по научному достоинству с математическим умознанием.

После этого предварительного уяснения духа учения Декарта перейдем к способу развития указанной основной идеи в его философии. Исходною точкою его рассуждений является «сомнение во всем». Замечу, что скептицизм был всегда выдающейся чертою и предметом особенных симпатий французского ума, так же, как и идеал позитивной математической точности и отчетливости знаний. В эпоху Возрождения французы Монтень и Шаррон обновили и талантливо пересадили во французскую литературу скептицизм греческой школы Пиррона. Математические науки процветали во Франции в XVII ст., а математико-механические тенденции в области философии сказываются у французов и в XVIII в. в «L'homme machine» Ламетри, в «Traité des sensations» аббата Кондильяка и в философских учениях энциклопедистов. Наконец Огюст Конт в нашем веке может быть назван «Декартом наизнанку»: его одушевлял тот же самый идеал математической точности и строгости знания, механической связи и геометрической стройности отвлеченной системы научных истин, но приобретенной на почве внешнего опыта и эксперимента, а не путем самопознания и математических дедукций, и в конце концов тот же скептицизм был исходным пунктом его анализа. Вообще скептицизм и искание идеальной математической точности в положениях знания или идеал математического догматизма — два различные вы-

ражения одной и той же черты человеческого ума: напряженного стремления достигнуть абсолютно достоверной и логически непоколебимой истины. И им совершенно противоположны: с одной стороны эмпиризм, довольствующийся истиной приблизительной и относительной, с другой — мистицизм, находящий особое упоение именно в туманной расплывчивости знания неотчетливого, в допущении понятий, составляющих переложения на язык мысли непосредственных интуиций чувства. Ничего общего ни с эмпиризмом, ни с этим мистицизмом Декарт не имел. Если он искал высшего абсолютного принципа знания в непосредственном самосознании человека, то дело шло не о каком-либо мистическом откровении неведомой основы вещей, а о ясном, аналитическом раскрытии самой общей и основной, логически неопровержимой, истины. И именно ее открытие являлось для Декарта условием преодоления сомнений, с которыми боролся его ум. Сомнения эти и выход из них он окончательно формулирует в «Началах философии» следующим образом:

«Так как мы рождаемся детьми и составляем разные суждения о вещах прежде, чем достигнем полного употребления своего разума, то многие предрассудки отклоняют нас от познания истины; избавиться от них мы, по-видимому, можем не иначе, как постаравшись раз в жизни усомниться во всем том, в чем найдем хотя бы малейшее подозрение недостоверности. Все, в чем мы станем сомневаться, полезно будет даже считать ложным для того, чтобы тем яснее увидеть, что самое достоверное и самое удобное для познания. Но это сомнение нужно ограничивать одним лишь созерцанием истины; потому что, что касается до житейских дел, — так как очень часто случай действовать пришел бы прежде, чем мы могли бы выпутаться из наших сомнений, — мы вынуждены нередко останавливаться на том, что лишь вероятно; или даже иногда, хотя бы одно не казалось нам вероятнее другого, выбирать однако же которое-нибудь из них. — Итак, когда мы стремимся только к исследованию истины, мы начнем с того, что станем сомневаться, существуют ли какие-нибудь чувственные или воображаемые вещи: во-первых, потому, что замечаем, что наши чувства иногда заблуждаются, а благоразумие требует никогда не до-

верить тому, что раз нас обмануло; во-вторых, потому, что каждый день нам во сне кажется, что мы чувствуем или воображаем множество вещей, которые вовсе не существуют; и для того, кто подобным образом сомневается, нет никаких признаков, посредством которых он верно различал бы сон от бдения. Станем сомневаться и во всем другом, что прежде считали за самое верное; даже в математических доказательствах, даже в тех началах, которые мы до тех пор считали само собою ясными; во-первых, так как видим, что иные ошибались в этих предметах и признавали за достовернейшие и само собою ясные начала то, что нам кажется ложным; во-вторых, преимущественно потому, что мы слышали, что есть Бог, который может все и которым мы созданы. Ибо мы не знаем, не захотел ли он, может быть, создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались, даже в том, что нам кажется самым достоверным, так как, по-видимому, это столь же возможно, как и то, что мы иногда ошибаемся, а мы видели уже, что это случается. Если же мы вообразим, что происходим не от всемогущего Бога, а от себя самих, или от кого-нибудь другого, то чем менее могуществен будет предположенный нами источник нашего происхождения, тем вероподобнее будет, что мы столь несовершенны, что постоянно заблуждаемся.

«Однако же, от кого бы мы ни произошли и как бы он ни был могуществен, как бы нас ни обманывал, мы находим в себе некоторую свободу, именно, что всегда можем воздержаться от верования в то, что еще не совершенно достоверно и дознано, и таким образом предохранить себя от всякого заблуждения. — Если таким образом станем отвергать все то, в чем каким бы то ни было образом можем сомневаться, и даже будем считать все это ложным, то хотя мы легко предположим, что нет никакого Бога, никакого неба, никаких тел, и что у нас самих нет ни рук, ни ног, ни вообще тела, однако же не предположим также того, что и мы сами, думающие об этом, не существуем: ибо нелепо признавать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, несуществующим. Вследствие чего это познание: я мыслю, следовательно существую, — есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающееся каждому, кто философствует в порядке. И

это — лучший путь для познания природы души и ее различия от тела; ибо, исследуя, что же такое мы, предполагающие ложным все, что от нас отлично, мы увидим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни форма, ни перемещение, и ничто подобное, но одно мышление, которое вследствие того и познается первое и вернее всяких вещественных предметов, ибо его мы уже знаем, а во всем другом еще сомневаемся. Под именем мышления я разумею все, что совершается в нас, когда мы сознаем себя, насколько в нас есть сознание этого совершающегося, — и, следовательно, не только понимание, желание, воображение, но и ощущение я называю здесь тоже мышлением. Ибо если я скажу: я вижу или я хожу, следовательно существую, и если это будут разуместь о видении и хождении, которое совершается телом, — заключение не будет безусловно верно, потому что, как это часто бывает во сне, я могу полагать, что вижу или хожу, тогда как глаза мои закрыты, и я не двигаюсь с места и даже, может быть, у меня вовсе нет тела. Но если я разумею о самом чувстве или сознании видения или хождения, то, так как в таком случае дело идет о душе, которая одна чувствует или мыслит видение или хождение, — заключение будет совершенно верно»¹.

Таким образом найден был Декартом первый твердый пункт для построения его мирозерцания — не требующая никакого дальнейшего доказательства основная истина нашего ума. «Я мыслю, т. е. существую» — вот выход из сомнения, даже при предположении, что вся наша жизнь есть долгий сон, обманчивость которого мы, может быть, узнаем, только пробудившись от него для истинной жизни в момент смерти своей. Но от этой основной истины, признающей, что и сновидение есть род мышления мыслящего существа, уже можно, по мнению Декарта, пойти далее к построению новых истин.

Прежде всего, разбирая смысл положения «*cogito ergo sum*», Декарт устанавливает критерий достоверности. Почему известное положение ума безусловно достоверно? Очевидно, никакого другого критерия, кроме психологического, *внутреннего* критерия ясности и

¹ См. Страхов. Основные понятия психологии. — С. 5-10.

раздельности представления мы не имеем. В нашем бытии как мыслящего существа убеждает нас не опыт, не сличение идей с действительно существующим, которое ведь только в идеях для нас и дано, а лишь отчетливое разложение *непосредственного факта самосознания* на два одинаково неизбежных и ясных представления или идеи — *мышления* и *бытия*. Соединение в сознании этих двух идей есть не умозаключение или вывод из чего-либо. Против силлогизма как источника новых знаний Декарт вооружается почти так же энергично, как и Бэкон, считая его орудием не открытия новых фактов, а лишь средством изложения истин уже известных, добытых другими путями. Соединение упомянутых идей в сознании есть, таким образом, не умозаключение, а синтез, есть акт творчества, так же, как усмотрение величины суммы углов треугольника в геометрии. И Декарт первый намекнул на истину, которую потом так гениально развил Кант, а именно, что весь вопрос о возможности знания математического и вообще всякого знания, абсолютно достоверного, есть вопрос о возможности априорных синтетических суждений, каковым и является его «*cogito ergo sum*».

Найдя критерий достоверности в отчетливых, ясных идеях (*ideae clarae et distincte*), Декарт берется затем доказать существование Бога и выяснить основную природу вещественного мира. Так как убеждение в существовании телесного мира основывается на данных нашего чувственного восприятия, а относительно последнего мы еще не знаем, не обманывает ли оно нас безусловно, то надо прежде найти гарантию хотя бы *относительной достоверности* чувственных восприятий. Такою гарантией может быть только сотворившее нас, с нашими чувствами, совершенное существо, идея о котором несовместима была бы с идеей обмана. И вот Декарт принимается за доказательство бытия Божья как существа всесовершенного. Ясная и отчетливая идея такого существа в нас есть, а между тем откуда же она взялась? Мы сами сознаем себя несовершенными лишь потому, что измеряем свое существо идеей всесовершенного существа. Значит, эта последняя не есть наша выдумка, не есть и вывод из опыта. Она могла быть внушена нам, вложена в нас только самим всесовершенным сущест-

вом. С другой стороны, эта идея настолько реальна, что мы можем расчленить ее на логически ясные элементы: полное совершенство мыслимо лишь под условием обладания *всеми свойствами в высшей степени*, а следовательно, и *полною реальностью*, бесконечно превосходящую нашу собственную реальность. Таким образом из ясной идеи всесовершенного существа двояким путем выводится реальность бытия Бога: во-первых, как источника самой идеи о нем — это доказательство, так сказать, психологическое; во-вторых, как объекта, в свойства которого необходимо входит реальность — это доказательство, так называемое онтологическое, т. е. переходящее от идеи бытия к утверждению самого бытия существа мыслимого. Все же вместе Декартово доказательство бытия Божья, по мнению Виндельбанда, должно быть признано соединением антропологической (психологической) и онтологической точек зрения.

Установив бытие всесовершенного Творца, Декарт уже без труда приходит к признанию относительной достоверности наших ощущений телесного мира, причем построяет идею *материи* как субстанции или сущности, противоположной *духу*. Наши ощущения материальных явлений далеко не во всем своем составе годны для определения природы вещества: ощущения цветов, звуков и проч. — субъективны; истинный, объективный атрибут телесных субстанций заключается только в их протяженности, так как только сознание протяженности тел сопровождает все разнообразные чувственные восприятия наши, и, во-вторых, это одно свойство может быть предметом ясной, отчетливой мысли. Таким образом в понимании свойств материальности сказывается у Декарта все тот же математический или геометрический строй представлений: тела суть *протяженной величины*. В этой теории, по-видимому, заключается и корень того учения о телах Гоббеса, которое мы изложили выше. Геометрическая односторонность Декартова определения материи сама собою бросается в глаза и достаточно выяснена новейшею критикою, но нельзя отрицать, что Декарт верно указал на самый существенный и основной признак идеи «материальности». Выясняя противоположные свойства той реальности, которую мы находим в самосознании своем, в сознании своего мыслящего субъекта, Декарт, как мы видим, признает *мышление* главным атрибутом духовной субстанции. Конечно, обе эти субстан-

ции — дух и материя — для Декарта с его учением о всесовершенном существе — Боге — являются субстанциями конечными, созданными, бесконечною же и основной является только субстанция Бога. Вся эта доктрина есть, очевидно, метафизика христианского учения о Боге, человеке и мире, но лишенная, по выражению Виндельбанда, «пафоса чувств грехопадения и стремления к искуплению», — вообще очищенное от этической тенденции *чисто рассудочное построение*.

Слабые стороны Декартовского построения системы мировых субстанций и их атрибутов, или свойств, давно раскрыты критикой. Насколько велик был первый шаг, сделанный им в построении идеи бытия в бессмертной формуле: «*cogito ergo sum*», настолько слабы дальнейшие дедукции идей Бога, духа и материи — слишком уже незамысловатые и наивные. Ошибка Декарта состояла в том, что он не подверг мысль, разум дальнейшему, более глубокому критическому исследованию и не соблюдал достаточной постепенности в своих построениях. Критерий достоверности установлен без достаточной критической осторожности, ибо ясными и отдельными могут быть и идеи фантастические. Поэтому слишком быстро Декарт перескочил к построению идей Бога и материи. Тут, невольно конечно, он изменил заветам математики и должен быть признан повинным в некотором ряде логических скачков. Результатом слишком поспешного построения было то странное положение, в которое он попал по отношению к некоторым основным проблемам знания:

1) По отношению к метафизической проблеме о взаимном отношении и взаимодействии субстанций: как могут действовать друг на друга субстанции абсолютно противоположные и формы существования которых ничего не имеют общего между собою?

Движение материальных единиц тел суть, по мнению Декарта, акты передачи божественной силы из одной точки пространства в другую. Движения эти чисто механические, и всякое телеологическое объяснение природы, искание внутреннего смысла и цели в движениях тел природы противоречит, по мнению Декарта, основному свойству неразумной материи, вся жизнь которой складывается из толчков и основана на механическом законе равенства действия и противодействия; но тогда, значит, неподвижная, с точки зрения материальной,

мысль не может быть причиной движения телесного, другими словами, и в организме нашем душевная жизнь совершается сама по себе, а материальное движение — само по себе. Отсюда вывод, что и все движения организмов — чисто механические, нецелесообразные, и что животные, лишенные логически ясного мышления, разума, — суть механизмы, машины. Так и думал Декарт. Бесконечная пропасть, которую он установил между духовным существованием и материальным, привела к установлению столь же абсолютной пропасти между внутренней жизнью человека и животных. Механичность жизни организмов, по-видимому, подтверждалась только что сделанным Гарвеем открытием механических законов кровообращения, и в движениях крови Декарт стал видеть разгадку всего жизненного процесса в животных организмах, признавая жизненные начала в организмах какими-то парами, или животными духами (*esprits animaux*). Но отсюда новые недоразумения, а именно:

2) Как объяснить тогда психическую деятельность человека? Если признать все отправления чувственно-двигательные, связанные с жизнью организма, за чисто материальные движения нашего тела, то как они связаны с духовными состояниями и действиями мысли и воли, и что такое страсти, аффекты? Анатомия и физиология нервной системы в эпоху Декарта были на очень низкой ступени развития. Декарт помещает душу произвольно в небольшую железу мозга (*glandula pinealis*) и объясняет аффекты удивления, гнева, страха, радости, печали, желания из тех нарушений спокойного интеллектуального созерцания души, которые производятся действием на эту железу животных духов, или, попросту, паров крови, взволнованной движениями окружающих тел. Идеал нравственной, или чисто духовной, жизни устанавливается этим сам собой: он составит в борьбе мыслящей души с жизненными духами организма, порождающими страсти и затемняющими ясность понимания; путь этой борьбы — возможно полное и отчетливое самопознание. Эта «мифология психических сил», конечно, находит для себя оправдание в тогдашнем состоянии науки об организме. Но проблема взаимодействия духа и тела ею нисколько не разрешается, ибо каким образом непротяжен-

ная душа может быть заключена в протяженной железке мозга, а чистая мыслящая субстанция испытывать на себе действия материальных и механических жизненных агентов, т. е. движений телесных субстанций? Поэтому последующая рационалистическая философия принуждена была потратить массу энергии именно на разрешение неразрешимой проблемы о взаимодействии абсолютно противоположных субстанций духа и материи.

3) Если ясное и отчетливое мышление человеческого духа исходит от Бога и в идее его совершенного творчества находит высшую гарантию своей достоверности, то как объяснить заблуждения мысли, ошибки ее? Обманом всесовершенного существа они быть не могут, а если они самообман, то как он возможен? Ведь в силу благости Божьей и чувственные восприятия или ощущения, хотя и представляют собою темное, неотчетливое знание (в противоположность ясным идеям разума), все же нас не обманывают, — мир тел существует и отчасти в них отражается. Очевидно, источник ошибочных суждений — не в ощущениях как таковых, а в их истолковании, в отнесении их к несуществующим предметам. Тут участвует моя воля, и эта воля, руководящая мышлением, признается отчасти свободной; воля может свободно удержаться от утверждения и отрицания реальности ощущений. Но вот беда: в своем психологическом учении о душевных явлениях Декарт принужден признать чувство и волю только за модификации и формы отношения идей, представлений, — ведь недаром единственный существенный атрибут духа есть, по его учению, мышление, а если так, то откуда же возьмется управляющая мышлением свободная воля? Тут есть неразрешенное философией Декарта противоречие. Доброе для рационалистической философии Декарта совпадает с истинным, злое, дурное — с неистинным, ложным. Признать умом что-либо за доброе значит ясно познать его и, познавши, пожелать. Но как можно желать или не желать истины, не познавши ее? А ведь от этого зависит устранение или неустранение заблуждения. Очевидно, ставить истину познания в зависимость от свободной воли было для Декарта нелогично, ибо самая свободная и разумная воля — продукт истинного, отчетливого познания.

Все эти проблемы пыталась разрешить последующая метафизическая философия XVII и XVIII вв., возникшая в связи с учением Декарта. Его же главная заслуга состояла в том, что он первый ясно установил идеал и общие условия достоверного отвлеченного знания и направил изыскания свои к открытию истинного критерия достоверности в область самосознания человека. После Декарта в самосознании искали критерия достоверности не только философы-рационалисты, но отчасти и эмпирики — Локк, Юм, а за ними и германские идеалисты Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр. Критика разума как орудия познания, составляющая главную заслугу новейшей философии с Кантом во главе, могла иметь точкою отправления только такой анализ непосредственных данных самосознания, какой мы находим в основании системы Декарта.

Последующие попытки разрешения философских проблем, поставленных Декартом, главным же образом основных вопросов о взаимодействии субстанций и об отношении ясного и темного, истинного и ложного познания, выражаются в трех крупных явлениях: в учении окказионалистов, в стройной метафизической системе Спинозы и в блестящих философских теориях Лейбница.

Мы скажем прежде всего несколько слов об окказионалистах. Так называли философов, которые пытались разрешить вопрос о том, как возможно взаимодействие субстанций — духовной и материальной, и пришли к тому заключению, что совпадения перемен в состояниях материальных тел и душ объяснимы лишь при участии третьего посредствующего фактора — Бога, — озабоченного тем, чтобы эти изменения были параллельны, согласны друг с другом. Другими словами, если я испытываю изменения в своих восприятиях о телах, то сами движения тел суть недействительные, а, так сказать, *случайные причины* (*causae occasionales, causes occasionelles*), или только *поводы* этих психических изменений, и, наоборот, мысли мои только поводы для изменений в телах; но реальные причины тех и других лежат в Боге — источнике всех движений тел и изменений в душевных состояниях. Отсюда и название *окказионализма* для этого философско-

го направления. Главным представителем и родоначальником его был голландский философ, последователь Декарта, Арнольд Гейлинкс.

Окказионалистическая теория уже настолько отрешала душу от всяких физических условий деятельности, ставя ее в прямое общение единственно с Богом, что поневоле привела и к крайним мистическим выводам в области учения об идеалах человеческого поведения. Традиции германской мистики были сильны в Нидерландах, и Гейлинкс явно находился под их влиянием. Этический принцип его — полное отрешение от мира. Душа в мире телесном, от которого она вполне разобщена, ничего не должна и желать. Единственная добродетель — самопознание, и через самопознание — богопознание как источник высшего покоя души. Разум, другими словами, должен ограничить себя самым собою, устремиться только на себя, на чистое созерцание своего внутреннего содержания. В этом своеобразном учении мистицизм оригинально сочетается с рационалистическими тенденциями философии Декарта.

То же содержание, но в более оригинальной и законченной форме, мы находим в учении Николая Мальбранша (1638-1715), автора знаменитого сочинения «*De la recherche de la vérité*» (1675), а также сочинений: «*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*» (1688), «*Traité de la nature et de la grâce*» (Amstredam, 1680) и т. д. В его системе Декартовская философия своеобразно переплетается с учениями Августина и новоплатоников.

Учение Мальбранша очень близко и родственно с окказионализмом, так что некоторые историки философии прямо причисляют этого философа к окказионалистам. В некоторых положениях своих Мальбранш почти буквально совпадает с Гейлинксом, признавая также необходимость божественного посредства для объяснения согласия перемен в физических и духовных субстанциях и рассматривая Бога как единственную конечную причину всякой деятельности в мире. Но он идет еще дальше в развитии основных посылок философии

Декарта. Если сила действия в каждом теле есть божественная сила, то нет и прямого взаимодействия тел между собою. Тела — только «объекты», а не «причины» движения. Все происходящее в мире — акт Божества как *единственной действующей силы*. В последних выводах своих учение это почти вполне согласуется с религиозным мирозерцанием блаженного Августина, так что не знаешь, как его считать — дальнейшим развитием рационалистической философии Декарта, или мистическою реакцией средневековых традиций против рационалистического духа новой философии. Верно отчасти и то и другое; но какой момент был преобладающим, об этом можно быть разных мнений. Слабая сторона излагаемой доктрины заключается в полнейшей невозможности для нее объяснить человеческие заблуждения, слабости, грех, ибо если *все от Бога*, то и заблуждение и грех — от Бога, Бог «в нас» заблуждается и грешит. Из этого затруднения Мальбранш, подобно Декарту, пытается выйти путем гипотезы свободы человеческого духа, причем, в противоположность Декарту и более последовательно, чем он, не грех выводит из заблуждения, а заблуждение рассматривает как следствие греха, падения воли. Но это все-таки, по выражению Виндельбанда, только «словесное решение проблемы», ибо свобода человеческого духа остается для Мальбранша, как он и сам признает, необъяснимою тайной. Дальнейшим развитием рационалистических посылок Декартовой философии является со стороны Мальбранша признание, что все наше знание, основанное лишь на аналогии самопознания, всецело коренится в Боге, зависит от благодати Его. Действительно, ясную идею мы имеем только о Боге как существе, имеющем высшую реальность, — так что и самопознание наше есть форма богопознания. Все вещи мы созерцаем в Боге, в идеях или мыслях «божественного духа». Отсюда явствует, что доказать существование действительных тел и самой материи невозможно. Тела суть воплощения божественной идеи, божеских мыслей. Мальбранш в этом пункте своего учения очень близко подходит к чистому идеализму и спиритуализму английского философа XVIII столетия Беркли, допускавшего существование только духовных субстанций и считавшего невозможным доказать существова-

ние материального мира. Но есть и пункты разногласия. Рассказывают, что Мальбранш умер от возбуждения, причиненного ему свиданием и спором с Беркли по поводу некоторых пунктов его учения о Боге и духе.

Итак, в учении Мальбранша, последовательно проводящего до конца некоторые теоретико-познавательные и метафизические допущения Декарта, мы видим, как и в учении Гоббеса по отношению к философии Бэкона, крайнее, одностороннее развитие взглядов учителя. Гениальные умы всегда знают меру, и внутренний такт удерживает их от тех крайних заключений, к каким могут привести их основные посылки, если попытаться развить их до конца, невзирая на факты, ограничивающие абсолютный смысл общих утверждений. Гениальные мыслители скорее предпочитают оставить свои построения не совсем законченными, оставить ряд неразрешенных и только лишь намеченных проблем, чем вывести все те односторонние заключения, которые из них могут следовать и которые они, без сомнения, отлично предвидят, но из осмотрительности и любви к правде не высказывают.

Просто же талантливые, слишком впечатлительные и не вполне уравновешенные натуры, какими несомненно были Гоббес и Мальбранш, становясь последователями гениев, с неудержимою прямолинейностью подводят последние итоги мирозерцанию учителей и не возвращаются к критике их основных положений, не стараются эти последние исправить или дополнить, а предпочитают, приняв их на веру, продолжать работу своих учителей в каком-нибудь одном направлении до последней точки. Гоббес поспешил, выходя из методологических посылок Бэкона, разрешить всю действительность в понятия *тел* и их *движений*. Мальбранш не менее того поспешил, выходя из методологических посылок Декарта, разрешить всю действительность в *идеи божественного разума*. Эти крайние учения в высшей степени поучительны, особенно если принять во внимание, насколько они противоречат заветам учителей. Бэкон предлагал медленно восходить от фактов опыта к высшим обобщениям, вполне отдавая себе отчет во всех промежуточных моментах анализа фактов рассудком. И

это дало ему повод установить 4 таблицы и 27 инстанций индуктивного анализа фактов. Декарт предлагает 21 правило в исследовании истины и все эти правила сводит в «Рассуждении о методе» к 4 основным:

1) Принимать за истинное лишь то, что с очевидностью познается как таковое.

2) Дробить каждую трудность на столько частей, сколько только возможно, чтобы лучше ее разрешить.

3) Начинать с предметов простейших и легчайших, дабы легче восходить по ступеням к познанию сложного.

4) Делать перечни и обзоры столь полные, чтобы быть уверенным, что ничего не опущено.

В этих основных требованиях для достижения научной достоверности выводов оба гениальные мыслителя сходятся — эмпирик и натуралист Бэкон, рационалист и математик Декарт. Если они иногда и нарушают их сами, то невольно, вследствие несовершенства человеческой науки. Гоббес и Мальбранш этими правилами осторожности совсем не руководствуются. Поэтому гораздо выше их те преемники Бэкона и Декарта, которым удалось сделать новый шаг в развитии самих учений о критериях знания и его методах. В этом отношении на одном уровне с Бэконом стоят Локк и Юм, на одном уровне с Декартом — Спиноза и Лейбниц.

III.

СПИНОЗА

Спиноза — чуть ли не самый трудный для популярного изложения философ. В этом отношении с ним могут соперничать разве только некоторые немецкие идеалисты нынешнего века — Фихте и, особенно, Гегель. Своими словами нельзя излагать основные метафизические формулы Спинозы, так как каждое слово имеет в них особен-

ное, важное для его системы значение. Поэтому необходимо сделать некоторое усилие мысли и постараться вникнуть в смысл нескольких, весьма отвлеченных положений мыслителя, как он сам их формулирует.

Первая часть знаменитой «Этики» Спинозы, носящая название: «О Боге», начинается со следующих определений, аксиом и выводимых из них положений¹.

Определения

I. Под именем самопричины (*causa sui*) я понимаю то, сущность чего включает в себе существование, или то, природа чего не может быть представлена иначе, как существующею.

II. Та вещь называется в своем роде конечною, которая может быть ограничена другою вещью такой же природы. Напр., тело называется конечным, потому что мы всегда представляем себе другое, большее тело. Так мысль бывает ограничена другою мыслью. Но тело не может быть ограничено мыслью, а мысль — телом.

III. Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и представляется само по себе, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно образоваться.

IV. Под атрибутом я понимаю то, что разум воспринимает из субстанции как нечто, составляющее самую сущность ее.

V. Под состоянием (*modus*) я разумею видоизменения субстанции или то, что есть и в другом, посредством чего оно также представляется.

VI. Под Богом я разумею абсолютно-бесконечное существо, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечного множества атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

VII. Та вещь называется свободною, которая существует в силу

¹ См. «Этика» Спинозы в русском переводе под редакцией Модестова. Спб, 1886 г. Ср. также новый перевод «Этики» г. Иванцова, имеющий вскоре появиться (Труды Московского Психологического Общества. Вып. V).

необходимости, присущей ее собственной природе, и собою же определяется к действию; необходимою (или же принужденною) называется та вещь, которая определяется к существованию и деятельности другою вещью по известному и определенному способу.

VIII. Под вечностью я разумею само существование, насколько оно представляется необходимо вытекающим из простого определения вечного предмета.

Аксиомы

I. Все существующее существует или в себе, или в другом.

II. То, что не может быть представлено посредством другого, должно быть представлено из самого себя.

III. Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и, наоборот, если нет определенной причины, то невозможно, чтобы последовало действие.

IV. Познание действия зависит от познания причины и включает его в себе.

V. Вещи, которые не имеют ничего общего между собою, не могут и быть поняты одна из другой, т. е. представление одной не включает в себя представления другой.

VI. Истинная идея должна быть согласна со своим содержанием.

VII. Что может быть представлено несуществующим, сущность того не содержит в себе существования.

Положение I¹

Субстанция по природе предшествует своим состояниям.

Положение II

Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют ничего общего между собою.

¹ Положения мы сообщаем, не приводя вслед за ними доказательств, которые сводятся к ссылкам на предыдущие определения, аксиомы и положения.

Положение III

Из тех вещей, которые не имеют ничего общего между собою, одна не может быть причиною другой.

Положение VII

К природе субстанции принадлежит существование.

Положение VIII

Всякая субстанция необходимо бесконечна.

Положение IX.

Чем больше вещь имеет реальности или существования, тем больше атрибутов принадлежит ей.

Положение XI

Бог или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует.

Положение XIV

Кроме Бога нет и не может быть представлена никакая субстанция.

Положение XV

Все, что есть, — есть в Боге, и без Бога ничего не может быть и не может быть представлено.

Эти положения составляют краеугольный камень всей философии Спинозы. Он дополняет их различными вводными объяснениями (схолиями и короллариями).

Так, напр., по поводу приведенного только что положения XV он поясняет: «Некоторые воображают Бога наподобие человека, состоящим из тела и души и подверженным страстям. Но как они далеки от истинного понятия о Боге, достаточно видно из доказанных уже положений...». Далее он говорит: «Все, которые каким-нибудь образом представляли себе божественную природу, говорят, что Бог бес-телесен; и это лучше всего доказывается тем, что под телом мы разу-

меем какую-нибудь величину, имеющую длину, ширину, глубину, определенную известной фигурой; но нелепее этого ничего нельзя сказать о Боге, т. е. о существе абсолютно бесконечном».

Задача Спинозы в его этике — дать нам такую стройную, а главное, устойчивую систему положений, касающихся природы Бога, мира, вещей и их отношений, которая своею замкнутостью и логическою непоколебимостью совершенно равнялась бы организму математических положений, составляющих геометрию Эвклида. Отсюда и знаменитый геометрический метод изложения и доказательства отвлеченных истин в «Этике» Спинозы. Этикой же это знаменитое произведение называется потому, что, исходя из определений понятий Бога и субстанции, оно постепенно приводит нас к некоторой теории нравственного поведения. После части первой «О Боге» следуют части: «О природе и происхождении души, о происхождении и природе страстей, о человеческом рабстве или о силе страстей» и, наконец, часть V: «О могуществе разума или о человеческой свободе».

Приступая к изложению этой пятой и последней части своей «Этики», Спиноза говорит в предисловии:

«Наконец я перехожу к той части «Этики», которая разбирает способ или путь, ведущий к свободе. В ней я буду говорить о силе разума, показывая, что в состоянии сделать разум против страстей, и затем, что такое свобода души или блаженство; из этого мы увидим, насколько мудрый человек лучше невежды».

А вот из этой пятой части «Этики» на выдержку несколько положений, характеризующих ее содержание:

Положение II

Если мы душевное движение, или аффект, отделим в мысли от внешней причины и соединим его с другими мыслями, то любовь и ненависть к внешней причине, равно как и колебания души, возникающие из этих аффектов, уничтожатся.

Положение III

Аффект, который есть страсть, перестает быть страстью, как только мы составим о нем ясную и отчетливую идею.

Положение IV

Нет ни одного впечатления в теле, о котором мы не могли бы составить себе ясного и отчетливого понятия.

Положение VI

Поскольку душа понимает все вещи как необходимые, постольку она имеет большую силу против аффектов или меньше страдает от них. «Ибо мы видим, — поясняет это положение Спиноза, — что печаль по поводу потери какого-нибудь добра ослабевает, как только потерявший человек подумает о том, что он никаким образом не мог бы сохранить его. Также мы видим, что никто не жалеет о ребенке по поводу того, что он не умеет говорить, ходить, рассуждать, и что столько лет живет, как бы не сознавая себя».

Пока мы не буруемся аффектами, противными нашей природе, гласит положение X, до тех пор мы имеем власть согласно разуму связывать и располагать в порядке впечатления нашего тела.

«Посредством этой власти располагать и связывать впечатления тела мы можем сделать так, — поясняет Спиноза в схолии к положению X, — что нелегко вам будет страдать от дурных аффектов... Самое лучшее, что мы можем делать, пока не имеем совершенного познания о наших аффектах, — это установить правильный порядок жизни или известные правила жизни, напечатлеть их в памяти и постоянно применять к часто встречающимся в жизни отдельным случаям, чтобы наше воображение широко воспринимало их действие и чтобы они всегда были наготове. Напр., между правилами жизни мы поставили, что ненависть нужно побеждать любовью или великодушием, а не платить за нее взаимною ненавистью. Но чтобы иметь всегда наготове это предписание разума, где окажется надобность в нем, мы должны часто взвешивать и обдумывать обыкновенные человеческие обиды и то, как и каким путем можно отразить их великодушием... Подобным же образом нужно размышлять о мужестве, чтобы освободиться от страха; именно мы должны перебирать обыкновенные опасности и думать, каким образом можно лучше избежать или

преодолеть их присутствием духа и мужеством. Но нужно заметить, что, приводя в порядок наши помыслы и образы, мы всегда должны иметь в виду то, что есть доброго в каждой вещи, чтобы таким способом всегда по аффекту радости определяться к деятельности».

Чем к большему числу вещей относится какой-нибудь образ, гласит положение XI, тем чаще он повторяется или тем чаще он восстает и тем больше занимает душу. Душа может сделать так, говорится далее, чтобы все впечатления тела, или образы вещи, относились к идее Бога. Кто ясно и отчетливо понимает себя и свои аффекты, тот любит Бога, и тем больше, чем больше он понимает себя и свои аффекты (положение XV). Эта любовь к Богу должна наиболее наполнить душу (положение XVI). Бог не подвержен страстям и не испытывает никакого аффекта радости или печали (положение XVII). Любовь к Богу не может быть омрачена никаким аффектом зависти или ревности; но она тем более укрепляется, чем большее число людей мы воображаем соединенными тою же связью любви с Богом (положение XX). Бог любит самого себя бесконечною интеллектуальною любовью (положение XXXV). Интеллектуальная любовь души к Богу есть сама любовь Бога, которою Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться сущностью человеческой души под формою вечности (положение XXXVI). Человеческая душа, утверждает Спиноза в другом своем положении (XXIII), не может совершенно разрушиться вместе с телом, но от нее остается нечто такое, что вечно. Блаженство, говорит Спиноза (XLII) в последнем положении пятой части «Этики», не есть награда за добродетель, и мы не потому наслаждаемся, что сдерживаем наши похоти, а, напротив, мы можем сдерживать их потому, что наслаждаемся блаженством.

Блаженство есть божественная любовь или любовь к Богу, хочет сказать Спиноза, и эта любовь к Богу есть высшая добродетель, дающая нам и наслаждение, и силу избегать низших наслаждений, т. е. похотей.

«Этим я закончил все, что я хотел показать о силе души против аффектов и о свободе души, — говорит в заключение наш философ. — Из этого видно, что в состоянии сделать мудрый и насколько он силь-

нее невежды, который руководится одною похотью... Мудрый едва волнуется душою, но сознавая по некоторой вечной необходимости себя, Бога и вещи, никогда не перестает существовать, а всегда обладает довольством души. Если путь, который я доказал как ведущий к этому, и кажется трудным, то все-таки его можно найти. Если бы спасение было так легко, и если бы его можно было найти без большого труда, то отчего же могло бы произойти, что почти все не радеют о нем? Но все прекрасное так же трудно, как оно редко¹.

Из приведенных мною выдержек из знаменитой «Этики» Спинозы достаточно видно, что по оригинальности метода, по своеобразному приему построения отдельных истин, выражаемых в строгой логической связи и зависимости друг от друга, это сочинение почти не поддается обыкновенному изложению, и притом именно в упомянутом, своеобразном ходе рассуждений заключается главная его особенность, отличие его от всех существующих других великих философских произведений. По плану Спинозы, его «Этика» должна была быть такою органически цельною и несокрушимою системою истин, в которой каждое положение опиралось бы на все остальные и в свою очередь было бы необходимым и неустранимым звеном целого, подкрепляя собою все прочие.

Но достиг ли сам Спиноза того абсолютно-прочного результата, к которому стремился? И отчего его попытка осталась изолированной, отчего все серьезные мыслители последующих веков, с таким любопытством углублявшиеся в чтение и изучение его «Этики», не считали ее никогда последним словом философии или хотя бы устойчивым базисом для продолжения той работы, которою задался Спиноза?

Прежде чем перейти к разрешению этих вопросов, я должен дать более полную общую характеристику учения этого мыслителя. Спиноза был продолжателем Декарта, основателя новейшей метафизики.

Спиноза родился в 1632 г. Место рождения Спинозы в точности неизвестно: одни биографы указывают на Амстердам, другие заключают из одного намека самого Спинозы, что родители его, евреи, пе-

¹ «Этика», пер. Модестова, с. 380.

реселились в Голландию не ранее, как когда Спинозе было лет 14-15. Уже в детстве Барух де Спиноза, впоследствии сам переименовавший себя в Бенедикта, обнаруживал пылкое воображение, пронизательный и быстрый ум. По собственной охоте он выучился латинскому языку у врача Ван-ден-Энде, обвиненного впоследствии в атеизме и изгнанного из родины своей. Этот ученый натуралист, по-видимому, посеял в ученике своем первые семена философского скептицизма. Затем Спиноза усердно занимался богословием и, наконец, физикой. Это и натолкнуло его на сочинения Декарта, которые он прочел с жадностью. К тому же времени относится, по-видимому, знакомство его с врачом Людвигом Мейером и с почитателем Декарта Ольденбургом, который был саксонским резидентом в Лондоне и вел с ним после оживленную ученую переписку. В кружке христиан, в котором Спиноза вращался в юности, ревностно читались и обсуждались сочинения не только Декарта, но и Бэкона и Гоббеса. Кроме того, как выяснилось из одного маленького юношеского произведения Спинозы, он несомненно был знаком и с некоторыми сочинениями Дж. Бруно и находился одно время под влиянием этого мыслителя. Несомненно также и то, что на нем сказалось в широкой степени влияние средневековых еврейских писателей-мистиков. Он учился одно время в школе раввинов под руководством талмудиста Мортейры, и хотя это образование, по выражению Виндельбанда, доставило ему так же мало удовлетворения, как Декарту образование, полученное в иезуитской школе «Ла Флеш», — тем не менее, изучение Св. Писания, Талмуда и его комментаторов, а затем уже, по собственной охоте, тайного мистического средневекового учения евреев — Каббалы, не могли не наложить особой, если так можно выразиться, теологической печати на его мирозерцание, что признают и лучшие современные историки философии¹.

Так складывалась мысль Спинозы, когда его единоплеменниками было замечено, что он стал редко посещать синагогу, высказывать суждения, противные учению Талмуда, и как бы склоняться к христианству. Хотя Спиноза никогда не принимал крещения, но постепенно совершился разрыв его с еврейской общиной, и дело кончи-

¹ Ср. у Виндельбанда.

лось тем, что он был исключен из нее и отлучен от синагоги как вероотступник, отказавшись принять от раввинов значительную денежную пенсию за молчание и исправное посещение синагоги. Опасаясь насилий со стороны еврейской черни, он переселился сначала в Ринсбург, близ Лейдена, а потом в 1662 г. в Гаагу, где прожил до смерти своей, последовавшей от чахотки в 1677 г., в полном уединении, изредка только принимая посещения друзей и почитателей.

Занимая скромную комнату в доме некоего Ван-дер-Спики, Спиноза усердно работал над своими произведениями, добывая себе средства к жизни шлифованием оптических стекол. Биографы его передают рассказы о необычайной экономии, воздержности, бескорыстии, простоте в одежде и манерах. «Противно здравому смыслу облекать в дорогую оболочку ничтожную и брэнную вещь», — говорил Спиноза и одевался как можно проще. К христианской церкви он относился терпимо и симпатично. На вопрос хозяйки его, может ли она спастись, принадлежа к исповедуемой ею религии, он отвечал знаменитыми словами: «Ваша религия хороша, вы не должны искать другой, ни сомневаться в своем спасении, если только не будете довольствоваться внешней набожностью, но будете в то же время вести кроткую, мирную жизнь». От принятия предложения пфальцкого курфюрста Карла-Людвига занять кафедру философии в Гейдельбергском университете Спиноза отказался, опасаясь стеснения свободы своей деятельности и слишком большого отвлечения от литературных работ. Чахотка подтачивала его организм 20 лет, но вследствие чрезвычайной умеренности он протянул почти до 45 лет и умер внезапно в отсутствии хозяев, к которым еще утром того дня приходил из своей комнаты. Таким образом, еще более Декарта, и даже Мальбранша, Спинозе удалось осуществить идеал тихой, созерцательной жизни, чуждой страстей и всяких волнений, чему, конечно, сильно содействовало его необыкновенное самообладание и непоколебимое убеждение в истинности своего учения и правильности своего идеала жизни.

Тем не менее Спиноза далеко не вполне разделяет принципы декартовской философии. «Я, по истине, не могу достаточно надивиться тому, — говорит он в пятой книге «Этики», — что философ, ре-

шившийся выводить все единственно только из принципов, которые ясны сами по себе, и утверждать только то, что он понимает ясно и отчетливо, и который так часто порицал схоластиков за то, что они хотели объяснять темные вещи темными качествами, высказывает гипотезу, которая темнее, чем всякое темное качество». Здесь Спиноза разумеет изложенное нами учение Декарта об отношении души и тела и совершенно произвольную гипотезу его о том, что душа помещается в особой небольшой железке мозга, и что через посредство этой железы происходит взаимодействие между духом и телом. «Я спрашиваю, — продолжает Спиноза, — что он разумеет под соединением души с телом? Какое же, говорю я, отчетливое и ясное понятие имеет он о мышлении, которое связано с какою-то частичкою вещества (количества)?».

Это недоумение Спинозы составляет главный узел его разногласий с Декартом, и оно-то и привело его к отрицанию дуализма Декарта, т. е. учения о двух субстанциях, и к построению оригинальной системы монизма — учения о единой мировой субстанции — Боге, которая проявляется разными сторонами или атрибутами своими в веществе и духе.

В одном из писем к приятелю своему Ольденбургу на вопрос Ольденбурга, в чем, по мнению Спинозы, заключается ошибка Бэкона и Декарта, Спиноза пишет:

«Вы желаете, чтобы я указал вам ошибки, которые я усматриваю в философии Декарта и Бэкона. Хотя и не в моих привычках раскрывать чужие заблуждения, однако на этот раз подчиняюсь вашему желанию. Первая и самая важная ошибка их заключается в том, что они оба очень далеки от понимания первопричины и происхождения всего сущего. Вторая — что они не уразумели настоящей природы человеческого духа. Третья — что они не постигли истинной причины заблуждений... Между тем только человек, совершенно лишенный образования и всякого знания, может не видеть, в какой высокой степени важно верное понимание всех этих предметов»¹.

¹ Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания И. Колеруса. Пер. Л. Я. Гуревич, под ред. и с прим. А. Л. Волынского. Спб. 1891, С. 68.

Из этих двух цитат можно видеть, что сам Спиноза, по крайней мере, считал свою философию самостоятельной и способною исправить существенные ошибки в учениях его предшественников, не исключая и Декарта.

Спиноза нелегко решался печатать свои сочинения. Прежде всего в 1663 г. было издано им на латинском языке изложение начал философии Декарта, составившееся из диктанта одному ученику. Затем в 1670 г. появился его «Богословско-политический трактат» с девизом апостола Павла: «О том, что мы пребываем в Нем и Он в нас, мы узнаем из того, что Он дал нам от Духа своего». Книга эта была вскоре запрещена и издавалась после дважды под другими заглавиями. Все остальные сочинения Спинозы были обнародованы в 1677 г. после его смерти, причем между посмертными произведениями находится и главный труд: «*Ethica, ordine geometrico demonstrata...*», затем: трактат политический, рассуждение об исправлении рассудка, философская переписка с учеными современниками, компендиум грамматики еврейского языка. Кроме того, лет 40 тому назад было найдено и обнародовано (в 1852 г.) уже упомянутое мною маленькое сочинение Спинозы: «Трактат о Боге, человеке и его счастье», написанный под влиянием Бруно, по догадкам, около 1655 г. и «представляющий набросок системы, в котором видная низшая ступень «Этики» (Ибервег)».

Тот факт, что Спиноза не решился опубликовать при жизни «Этику», объясняется тем приемом, который был оказан современниками его «Богословско-политическому трактату». Это последнее сочинение отстаивает свободу мысли и слова в вопросах религии. Оно выходит из положения, что задачи религии и философии существенно различны, — положение, которое впоследствии было изменено Спинозой в том смысле, что истинная философия и есть истинная религия человека. В богословско-политическом трактате он высказал мысль, что как только религия хочет оказать давление на философию, тотчас обнаруживается односторонняя ревность к вере, и тогда конец миру между людьми. Но когда религия не вмешивается в дело мышления, то она никого не преследует, и тогда развивается истинно-

религиозная жизнь, состоящая в любви и благочестии. Библия стремится открыть нравственные законы, а не законы природы. Библейские истории для народа необходимы, но надо уметь их толковать. Чудеса ветхозаветные и новозаветные Спиноза отрицает и веру в чудо считает доказательством неведения. Воскресение Христа он принимает аллегорически и в письмах к Ольденбургу разъясняет, что воскресение Христа было только «духовное», что Христос вступил в вечность и восстал из мертвых постольку, поскольку показал Своей жизнью и смертью пример необычайной святости, и что, поскольку ученики Его последовали примеру Его жизни и смерти, Он их воскресил из мертвых. При этом он ссылается и на известные слова ап. Павла, который говорит, что Христос являлся ему впоследствии, но он узнал Его «не по плоти, а по духу»¹.

В общем «Богословско-политический трактат» Спинозы представляет собою первое историко-критическое рассмотрение Библии и вообще Св. Писания, и потому многие называют Спинозу «отцом библейской критики». Христос для Спинозы есть живое воплощение божеской премудрости, воспринятой человеком непосредственно в его самосознании.

«Определенность, с которою Спиноза требовал свободы научного убеждения, навлекла на него целый поток нападок и проклятий, — говорит Ибервег. — Еврейские и христианские богословы, а также и картезианцы с содроганием отзывались об иррелигиознейшем из авторов, о самом безбожном атеисте, который когда-либо жил, и даже друзья Спинозы были приведены в недоумение его свободомыслием, так что больше уже не побуждали его к обнаружению других сочинений».

«Как должно было быть больно Спинозе, — говорит Виндельбанд, — когда к разъяренному реву, который подняли естественные враги его системы против этой книги, примешались также голоса колеблющихся, побуждающих к осторожности и выражающих трусливую боязнь тех самых мнимых друзей его, которые сначала уговари-

¹ Послание к Коринф. V, 16. См. письма к Ольденбургу XXIII и XXV, пер. Гуревич, С. 154-155, 158-160.

вали его обнародовать упомянутое сочинение. Даже лучший друг Спинозы Ольденбург стал открещиваться от радикального неуважения к традициям, и в письмах его в это время ясно проглядывает охлаждение и крайнее недоумение».

«Превращать все это в аллегорию, — пишет он Спинозе по поводу истолкования воскресения Христа, — значит подрывать всю истинность евангельского повествования»¹.

Оставленный друзьями, проклинаемый властными руководителями общественного мнения, Спиноза не решился при жизни напечатать свою «Этику». Когда последняя появилась после смерти его, то «фанатизм, преследовавший живого, не оставил в покое и мертвого и взвалил на его имя массу позора и клеветы». «Образ Спинозы, — говорит Виндельбанд, — превратился в какое-то пугало, приводившееся в виде примера низких последствий, до которых доводит неверующее мышление, и учение его было предано поруганию современников, а вследствие этого и забвению. Только спустя столетие суждено было его мысли восстать из могилы забвения, и новое открытие спинозизма выпало на долю великих представителей немецкой поэзии и философии, во главе которых стоит Лессинг, а на высоте Гете и Шеллинг». «Таким образом постепенно очищались от предубеждений, — говорит Виндельбанд, — и образ этого человека и учение его; бесчисленные умы стали углубляться с увлечением в произведения, которые он оставил неразумной толпе».

В чем же заключается их интерес, что именно влечет к Спинозе, несмотря на сухость и педантизм его изложения? И почему, однако, его система не могла быть подвергнута дальнейшей разработке? Постараемся охарактеризовать в главных чертах завещанное Спинозой философское учение и произнести некоторый суд над ним, определить его место в истории философии нового времени.

Мы сказали, что Спиноза — один из ярких представителей рационализма XVII в., т. е. того поклонения всемогуществу разума человеческого, которое составляет основную черту всей новой западной

¹ «Письма», С. 163.

философии. Его особенное величие и оригинальность состоят именно в том, что он был самым последовательным и радикальным рационалистом XVII столетия, и что он довел до последнего предела беспощадный ригоризм рационалистического мирозозерцания. Эту истину далеко не в надлежащей степени понимают и оценивают современные истолкователи его философии. «Чуждый тому теоретическому интересу к истине, — говорит Виндельбанд, — который обнаруживается в «Размышлениях» Декарта, Спиноза раскрывает нам в своей исповеди религиозные и нравственные основания, на которых покоились его научные стремления. То, что он преследует в своем философском мышлении, не есть, как у Декарта, борьба против сомневающейся во всех своих представлениях мысли, но удовлетворение влечений самого чистого и страстно направленного к своей цели благочестия». Так ли это?

Спинозу называли атеистом, преследовали как безбожника. Это, разумеется, нелепость. Спиноза верил в Бога. Это несомненно. Но Бог его особенный, совершенно абстрактный, нечто вроде «нирваны» буддистов — все и ничего. Мы в этом сейчас убедимся из анализа его метафизической системы, а пока напомним о тех этических принципах и предписаниях, которые содержит 5-я часть его «Этики» и которые мы нарочно привели, насколько возможно, подробнее.

Какой нравственный идеал проповедует Спиноза, чему он поклоняется? Он предлагает бороться с аффектами, с чувствами посредством познания их, посредством изучения их внешних и внутренних причин, посредством подмены живой игры чувств и волнений абстрактными формулами идей. В созерцании идеи Бога как самой абстрактной и безжизненной идеи мы можем найти окончательное успокоение от всех житейских тревог. Это самоуглубление в идею Бога он называет «любовью к Богу», но это, очевидно, только любовь к согласию и единству в идеях, к отвлеченной полноте истины, знания. Посмотрите, какова была вся жизнь мыслителя. Она — чистый образец холодного, рассудочного созерцания. Он прожил всю жизнь один, без родных, без друзей, ибо его друзья на самом деле — только временные ученые собеседники и корреспонденты. Виндельбанд, идя

по следам других толкователей, видит в учении Спинозы признаки мистицизма. Но какой это мистицизм, если человек отовсюду — из учения о мире, о человеке и даже о Боге — гнал все темное, таинственное, внушаемое чувством и верою! Он отрицал чудеса, но какой настоящий мистик отрицает чудо? Мистицизм видят иногда в довольно смутном учении Спинозы о третьем роде познания, о познании интуитивном как орудии восприятия в самосознании своем чистой идеи Бога; но очевидно, что эта интуиция есть своеобразно выраженное самопознание Сократа и самосознание Декарта. Недаром же Спиноза крепко настаивает на том, что мы можем познать Бога только в себе, в своем самосознании, а не вне себя, что он имманентен миру и всем вещам, составляя их истинную внутреннюю субстанцию, а не трансцендентен. Очевидно, интуитивное богопознание есть лишь ясное и отчетливое самопознание, познание в себе самого чистого и общего принципа бытия. Поэтому личность Бога вне мира Спиноза отрицает. Он пантеист: мир есть Бог, Бог есть мир, Бог везде, во всем, как субстанция. Бог Спинозы не живой Бог живых людей, а безжизненное «ничто», или, вернее, «нечто» буддистов. Оттого и произошло то, что Спиноза, как выражается Виндельбанд, окончательно умертвил в себе все потребности естественной жизни и оставил в ней только место для святой преданности бесконечному как абстрактной идее мирового единства. И обаяние его системы заключается именно в том, что он пошел до конца в рационализировании мира, Бога, жизни и дал чистую систему абсолютной рассудочности.

Эти выводы подтверждаются и многими частностями его философской системы. Философия, по его учению, есть богопознание, ибо истинное познание божества есть и познание всех вещей. Единичные вещи все заключены в Боге по закону вечного порядка и независимо от Бога не существуют. Но как это возможно? Идею самого божественного бытия Спиноза не считает нужным оправдывать и выводить из анализа основ нашего дознания, как Декарт. Он прямо начинает с определения понятий субстанции и божества как несомненно готовых данных знания. Этим именно он обнаруживает своеобразный харак-

тер своей метафизики: он не нуждается в обосновании идеи божества потому, что это для него условная абстракция идеи истинного бытия, абсолютной реальности, которая должна найти себе оправдание в дальнейшей дедукции из нее всех понятий о реальностях конечных. Как он мыслит эту абстракцию? Субстанция-Бог едина и есть абсолютная самопричина: в ней и через нее все. Она обладает бесконечным количеством атрибутов, т. е. изначальных свойств, но человеческий ум по ограниченности своей схватывает и постигает из них только два — протяженность и мышление. Но как же эти атрибуты существуют в субстанции Бога — как части целого, или как воплощения и выражения разумного и целесообразного творческого процесса? Ничуть не бывало: это не части, ибо тело и мысль друг друга не ограничивают, а взаимно проникают и наполняют друг друга, и не воплощение разумного и целесообразного процесса. Бог — не личность и ничего лично не творит. Он сам только в этих изначала данных атрибутах и есть, через них только и познается. Как же относятся атрибуты Бога к его субстанции? Для разрешения этого вопроса верную аналогию приводит Виндельбанд. Он думает, что Спиноза берет идею отношения Бога к его атрибутам из аналогии отношения пространства к его измерениям. «Божество Спинозы есть метафизическое пространство бесконечно многих измерений, оно состоит из своих атрибутов точно так же, как пространство из своих измерений». Поэтому содержание целого, будь-то пространство или Бог Спинозы, всецело исчерпывается теми чисто формальными отношениями, которые определяются измерениями первого и атрибутами второго. Отсюда и голая отвлеченность понятия Спинозы о божестве, отлично характеризуемая самим Виндельбандом: «точно так, как пространство есть само по себе только формальное и качественно бессодержательное представление, — говорит Виндельбанд, — так и для понятия божества у Спинозы не остается никакого внутреннего определения». «Спинозовская божественная субстанция есть сама по себе абсолютная пустота, математическое ничто». «Спинозовское учение о божестве есть гипоста-

зирование известной формы мышления, и оттого вся система его представляет нечто бескровное». Так говорит Виндельбанд, и после этого, кажется нам, трудно настаивать на жизненном значении религиозного чувства в системе Спинозы. Его религиозное чувство, как мы сказали, есть очевидный вариант интеллектуального чувства «согласия», по терминологии английских психологов, т. е. чувства удовлетворения, получаемого при достижении единства и согласия всех представлений нашего ума.

Выгода абстрактного спинозовского понятия о субстанции та, что оно дает ему возможность совершенно обойти трудный вопрос о взаимодействии духа и тела, составлявший важное преткновение в системе Декарта и приведший к учению окказионалистов, возникшему почти одновременно с учением Спинозы. Какое еще нужно взаимодействие, когда действующая причина одна: субстанция, проявляющаяся в известных изменениях или состояниях (модусах) своих, согласно своим атрибутам или мерам своего бытия.

Таков главный базис метафизической системы Спинозы. Все остальное уже — приложения, развитие основного принципа. Истинное знание есть чистое постижение чего-либо в идеях, в мышлении; чувственное, опытное знание обманчиво и ненадежно, — оно только скрывает от нас под призраком множественности основное единство вещей. Воля ее есть самостоятельная сила: это только определение разума в действии. Свободу действия Спиноза безусловно отрицает. Весь процесс развития природы и человеческой деятельности строго механический, процесс сцепления причин и действий. Поэтому и нравственное совершенствование человека — не свободный акт самобуздания воли, а необходимый продукт известного развития разума в процессе самопознания. И мы видели уже, как, с точки зрения Спинозы, совершается это самопознание и освобождение человека от страстей и желаний как путь к полному созерцательному успокоению и блаженству.

Я, к сожалению, не имею возможности изложить здесь взгляд Спинозы на происхождение общества и государства, на относительную цену различных форм правления, на значение понятия права и

другие подобные вопросы. Воззрения Спинозы на все эти предметы прекрасно изложены у Виндельбанда и Ибервега, и отличной иллюстрацией к этим изложениям являются некоторые письма Спинозы в его знаменитой «Переписке».

Моею задачею было только выяснить общий смысл и отношение философии Спинозы к философии Декарта и всего XVII в. Спиноза несомненно исправил и отчасти превзошел Декарта последовательностью, цельностью и замкнутостью своей системы. Он взял у него: 1) учение о критерии достоверного знания, признавая, подобно французскому мыслителю, что таким критерием являются ясные и отчетливые идеи, 2) общие понятия субстанции и атрибутов, которые значительно переработал, 3) убеждение, что истинное познание существа вещей возможно лишь через самосознание и 4) тенденцию оформить метафизическое учение о субстанции в систему *quasi* математически точных определений. Все же остальное у него самостоятельно и глубоко оригинально. Но если Декарт нашел столь многих последователей и продолжателей в том же XVII и в следующие века, а Спиноза остался изолированным и был отвергнут современниками, то это объясняется именно тем, что Декарт был не совсем последователен и не раскрыл еще всей мертвенности и сухости отвлеченного рационализма. Спиноза же оттолкнул от себя современников тем, что дошел до последних пределов сухой и холодной абстракции. Почти то же отношение мы замечаем впоследствии между Кантом и Гегелем. Я говорю это не в виде осуждения лично Спинозе, который представлял не только замечательнейшего из мыслителей своего века, но – отрицательно – и тип самого чистого и беспорочного человека. Это был аскет, святой. Но я уже высказал мысль, что холодная святость, устраняющая человека от мира и жизни с ее борьбой и страданиями, не есть высший человеческий идеал. Симпатичнее человек и мыслитель страдающий, заблуждающийся и даже противоречащий себе, вроде Декарта или Канта, но зато широко охватывающий все странные противоположности и непримиримые антиномии мирового бытия и че-

ловеческой жизни, — чем мыслитель и человек, сумевший стать выше всех противоречий и страданий, но и выше жизни, ибо сама жизнь есть вечное противоречие. И потому Спиноза остался одиноким и как мыслитель, и как человек. Через столетие его вновь открыли, стали углубляться в изучение его творений и стали им увлекаться. Но чем увлекаться? Гениальной силой мысли и абстракции. Есть вещи и люди, которым нельзя не удивляться. И Спиноза вполне достоин удивления. Его произведения оставляют сердце наше холодным, но в минуту трезвого, ясного сознания с удовольствием и некоторым особым рассудочным энтузиазмом углубляешься даже в абстрактные формулы математики. Так именно действует на нас и Спиноза.

IV.

ДЖОН ЛОКК И ДЖОРДЖ БЕРКЛИ (нет переносов)

«Опыт о человеческом познании» (An essay concerning human understanding) Джона Локка — один из самых важных памятников философии XVII в. Редко бывало, чтобы философ одним произведением составил себе такую славу и такое имя и достиг такого влияния в истории мысли, как Локк своим «Опытом». Все новейшие историки философии считают Локка первоклассным мыслителем наряду с Декартом, Бэконом, Спинозой, Лейбницем и признают его истинным предшественником Канта, основателем новейшей критической теории познания, а также психологии. Между тем ни по размеру своему, ни даже по литературной обработке «Опыт» Локка не представляет собою ничего из ряда выходящего. В нем много повторений, порядок анализа различных вопросов часто носит на себе характер случайный. Другие сочинения Локка, а именно «Мысли о воспитании» (Thoughts of education), «Разумность христианства» (Reasonableness of Christianity), неоконченное «Руководство в познании» (Conduct of understanding), письма и мелкие статьи и заметки имели для его философии и для его роли в истории новой философии лишь второстепенное значение.

В чем же сила, откуда такое выдающееся значение единственного крупного философского произведения Локка? Отчего Лейбниц счел нужным ответить на него более обширными по размеру «Новыми опытами о человеческом познании», в которых шаг за шагом, строка за строкой разбирает и опровергает рассуждения Локка? Отчего «Опыт» Локка вызвал обширную критическую и полемическую литературу, породил ряд крупных философских учений, как, напр., учения Беркли, Юма, Гартли, и через Юма косвенно вызвал Кантову «Критику чистого разума» и всю многочисленную философскую литературу, с нею связанную?

На это история философии отвечает указанием на чрезвычайную оригинальность и новизну идей Локка. Он поставил перед философией ряд новых вопросов и дал им совершенно неожиданное для современников разрешение. Если он во многом и заблуждался, то заблуждался так искренне и в силу таких, по-видимому, неотразимых доводов разума, что сами заблуждения его для человечества были несравненно поучительнее многих банальных истин, и эти заблуждения сами привели впоследствии к важным открытиям, составившим эпоху в развитии новой европейской философии. А между тем Локк, хотя и стал крупным, неустранимым звеном в развитии философии нового времени, плохо знал ее историю и даже современную ему философскую литературу. Он изучал в молодости Декарта и Бэкона, последнего ставил особенно высоко как мыслителя, но, тем не менее, все важнейшие философские вопросы, которые он разрешает, были им самим открыты и поставлены: Декарт и Бэкон даже не предугадывали их. Гоббеса же и Спинозу Локк, по-видимому, знал плохо и относился к ним несколько пренебрежительно¹. Вообще же его мнение было таково, что тот, кто серьезно стремится к познанию, не должен слишком долго останавливаться на мнениях других. Гораздо важнее обращения к книгам собственное размышление и научная беседа. Нечего опасаться, что откроешь нечто, уже открытое ранее кем-либо другим. Решение вопроса: открыл ли кто-нибудь что-либо, или не открыл, зависит не от того, первому ли ему пришла в голову известная мысль,

¹ Cp. Grimm. Zur Gesch. des Erkenntnisproblems. Lpz., 1890. – S. 179-181.

а лишь от того, *сам* ли он из себя эту мысль добыл, или заимствовал у другого¹. Таковы убеждения Локка. Благодаря оригинальному складу ума и природному таланту Локк стал одним из первостепенных мыслителей нового времени.

Едва ли было много философов, которые так много думали, как Локк. Он начал готовить свой «Опыт» с 1670 г., а решился окончательно и в целом виде выпустить его в свет только в 1690 г., т. е. через 20 лет². И все это время он перерабатывал, обдумывал, переделывал. Впрочем, и жизнь Локка сложилась благоприятно для тихой кабинетной работы. Локк — еще новый и своеобразный тип мыслителя-созерцателя. Джон Локк род. в 1632 г. в Рингтоне в Англии. Отец его, ученый юрист, сначала отдал его в Вестминстерскую коллегию, затем — в Оксфордский университет, где он с особенной любовью изучал медицину и естественные науки. От схоластической философии он рано отшатнулся благодаря отчасти влиянию Декарта. После непродолжительной службы при английском посольстве в Берлине Локк познакомился и подружился с лордом Эшли, впоследствии графом Шефтсбери, у которого прожил затем много лет в качестве врача и друга, а потом воспитателя его сына. Вследствие слабого здоровья Локк несколько раз ездил во Францию и прожил на юге ее четыре года (1675-1679) в обществе графа Пемброка, которому посвятил свой «Опыт». Дважды (1672, 1679) он пробовал вступать на государственную службу по назначению Шефтсбери, но оба раза вследствие быстрого падения своего покровителя терял места. Когда Шефтсбери впал в немилость у короля и переселился в Голландию, то и Локк переехал с ним, и лишь после перемены правления в Англии, доставившей трон Вильгельму Оранскому, Локк окончательно вернулся в Англию, некоторое время служил и играл политическую роль, а последние годы жизни провел в тихом уединении в графстве Эссекс, в доме своего друга, сэра Мешема. Умер он тихо в 1704 г., на 72 году, хотя смолodu страдал слабостью груди и склонностью к чахотке, вследствие чего вел

¹ Cp. Grimm, ib. — S. 178.

² В 1689 г. появилось в печати впервые и без имени автора извлечение из «Опыта».

жизнь очень умеренную и благоразумную. Саму медицину полюбил он в молодости вследствие слабого здоровья и необходимости часто лечиться. В интересных статьях Marion: «Locke d'après des documents nouveaux» (1878), можно найти много рассказов и фактов, рисующих личность Локка в самом привлекательном свете. Он всегда старался служить окружающим и своими познаниями в медицине, и своими педагогическими способностями, и литературным образованием. Все искренне любили его, никому никогда не бывал он в тягость, и жизнь его почти вся протекла мирно и тихо в домах его друзей и почитателей, где он жил постоянным гостем и своим человеком. Отсутствие всяких материальных забот о завтрашнем дне и попечений о мелочах жизни, конечно, немало содействовало углублению Локка в ту отвлеченную работу мысли, которая его занимала. А вместе с тем постоянным стимулом и поддержкою в работе была для него беседа с высокообразованными и умственно выдающимися людьми, среди которых он жил, с которыми читал и обсуждал всякую новую главу своих сочинений.

Общее значение Локка в истории новой философии метко характеризуется Гриммом в упомянутом уже мною сочинении его по «Истории проблемы знания» следующими словами: «Первый философ, который поставил вопрос о знании как безусловно самостоятельную и независимую задачу и сделал его средоточием философских исследований, был Дж. Локк. Бэкон установил новый метод познания, который оправдывался своими результатами, но он не думал еще об исследовании вопроса, на каких *внутренних* (психологических) основаниях покоится возможность и законность требуемых им приемов познания. Гоббес уже исследует вопрос, какой род познания самый законный и как он может быть осуществлен, но его теория познания строится не вполне на собственных своих основаниях, — она опирается на некоторые предположения, не оправданные, но допущенные как нечто само по себе понятное. Декарт, — рассуждает далее Гримм, — не кладет в основу своей теории знания таких предвзятых положений и критически устанавливает первую несомненную истину знания — для того, чтобы на основании

ее найти признаки всякого истинного знания, и на этой почве строит свою теорию познания, но последняя все-таки есть только введение в построение системы, а не средоточие ее. Он не разрешает многочисленных частных вопросов, примыкающих к основному вопросу о том, как возможно истинное познание. Для Локка же теория познания не есть второстепенный, а *главный и даже исключительный* предмет исследования. Он рассматривает вопрос о познании насколько возможно полно и всесторонне, старается оправдать основные положения своей теории исследованием отдельных знаний и областей знания¹. И вот как он начинает свое сочинение: «Так как рассудок есть именно та сила, которая возвышает человека над всеми существами, дает ему преимущества и власть над ними, то рассудок есть предмет, заслуживающий, уже ради благородства своего, особого исследования. Между тем как, подобно глазу, он позволяет нам видеть и понимать все вещи, сам по себе он непосредственно не дает знания; нужно искусство и напряжение, чтобы противопоставить его себе на известном расстоянии и сделать его самого предметом собственного его исследования. Но как бы велики ни были трудности такого исследования, познание собственного рассудка не только весьма привлекательная, но и чрезвычайно важная задача — разрешение ее может дать надлежащее направление нашему мышлению при познании других вещей».

Поэтому Локк ставит себе задачу исследовать «происхождение, условия достоверности и пределы человеческого познания наряду с основаниями веры, мнения и согласия». Дело идет «о путях, которыми рассудок достигает понятий о вещах, об основаниях, на которых покоятся различные и часто совершенно противоположные убеждения людей, — о том, чтобы определить, как далеко простираются силы рассудка, в каких случаях их достаточно и в каких они недостаточны»². Узнав границу своего познания, мы будем остерегаться спорить о вещах, для познания которых нашего ума

¹ Grimm, *ibid.* — S. 173

² Cp. Grimm, *ibid.* — S. 174.

недостаточно, о которых мы не можем составить себе ясного и отчетливого представления; не мечтая более о знании всеобъемлющем, мы будем довольствоваться теми знаниями, которые при наличных условиях доступны нам. Но вместе с тем, познав свои силы, мы избавимся от сомнений в тех случаях, когда можем надеяться достигнуть успеха, и от тупоумного отчаяния, вытекающего из предположения невозможности какого-либо знания.

В постановке вопроса об истинных границах познания заключается, по выражению Виндельбанда, «историческое величие Локка»; он «отец критической философии и истинный предшественник Канта».

Решение намеченных выше вопросов Локк считает возможным направить надлежащим образом — путем исследования происхождения наших представлений. Поэтому метод Локка чисто *психологический*. В этом и сила, и слабость теории познания Локка, ибо он первый исследует знания в его внутренних источниках, но преимущественно в его содержании, а не со стороны его формы. Логическую точку зрения он упускает из виду. Вопрос о внутренних логических законах переработки представлений, о *прирожденных формах* нашего мышления остается в тени, и его впервые надлежащим образом ставит и исследует Кант.

Но, установив психологическую проблему о происхождении наших представлений и понятий, об их элементах и источниках, Локк является творцом новейшей психологии и оказывает могучее влияние на развитие психологической литературы в XVIII в. во всех странах Европы. В этом главная его заслуга. Локк — основатель новейшей эмпирической психологии. Влияние его на метафизические учения XVIII в. также важно и знаменательно, хотя оно более косвенное, чем прямое, ибо сам Локк не строил метафизических теорий и даже один из первых усомнился в значении метафизики, в возможности разрешения ею тех задач, которые она себе ставила.

«Опыт» Локка о человеческом разуме делится на 4 части или книги. В первой он исследует вопрос о *прирожденных идеях* разума и старается доказать, что их не существует. Во 2-й исследуется вопрос,

откуда разум получает свои представления. В 3-й говорится о значении языка в познании и, наконец, в 4-й разбираются разные виды познания наряду с верою и мнением. Всего важнее для теории познания первые две части «Опыта» Локка.

Вопрос о прирожденных идеях был самым современным в эпоху Локка вопросом. Декарт своим учением о способах приобретения идей о Боге, о сознании или мышлении и о протяженных типах породил учение о прирожденности нашему уму известных понятий и истин. Локк подробно и обстоятельно разбирает вопрос о прирожденности сознанию некоторых общих истин, теоретических и практических, и разрешает его *отрицательно*. Сущность его аргументации сводится к тому, что нет ни теоретических, ни практических истин, которые были бы всем людям общи, всеми признаваемы, причем Локк ссылается на относительность наших понятий о вещах и их отношениях, на относительность идей о добре, добродетели, долге и т. д. Даже идеи о Боге у некоторых первобытных народов нет. Далее указывается на то, что если бы такие прирожденные истины были в уме нашем, то они были бы *всегда* ему присущи, а между тем общие положения и понятия приобретаются ребенком и человеком неразвитым с большим трудом и усилиями на известной ступени развития. Наконец, если даже истинность известных положений, наприм., аксиом математики, при известном развитии ума и усматривается нами непосредственно, то это ничего не доказывает, так как и другие истины, несомненно выводные, например, многие математические теоремы или логические заключения из посылок, тоже усваиваются нами как непосредственно очевидные, равно как и восприятия отношений в области явлений опыта. Если бы мы признали, что известные истины врожденны уму, то признали бы вместе с тем врожденность всех представлений, их составляющих, но тогда и все элементарные представления цветов, звуков, вкусов, форм и проч., из которых они составляются, пришлось бы признать врожденными, тогда как они, очевидно, приобретаются из опыта.

Аргументация Локка весьма убедительна в той мере, в какой ею опровергается предположение о возможности врожденных нашему сознанию истин: в сознании врожденных истин нет. Но в бессознательной сфере психического существования могут содержаться потенциально, в возможности, и многие истины, и все наши представления, которые и раскрываются нашему сознанию при соприкосновении с действительностью путем опыта. Самые условия, самые формы опыта — врожденные; так думал впоследствии Кант, или как раньше его выразил эту мысль Лейбниц: «самый ум, или интеллект, со своими свойствами и законами нам врожден». То, что мы воспринимаем известные движения среды в форме цветов, звуков, запахов, а не как-либо иначе, зависит от устройства нашей души, нашей познавательной силы, а не от свойств предметов. Но Локк этой стороны вопроса еще не усматривал и бессознательную психическую жизнь отвергал а priori. Ему казалось внутренним противоречием говорить о бессознательной психической жизни, так как отличительною чертою последней и является, по его мнению, сознание.

Вследствие этого Локк принимает, что душа первоначально подобна белой неисписанной бумаге, чистой доске (*tabula rasa*). Душа получает все представления свои путем опыта и притом двоякого — внешнего и внутреннего: первый Локк называет *ощущением* (*sensation*), второй — *рефлексией* (*reflection*). Рефлексия имеет объектом собственные операции нашего духа, частью пассивные, частью деятельные. Когда душа воспринимает свои собственные состояния и действия, то получается новый разряд представлений, который не может иметь источником ощущения внешних органов чувств. Таковы представления о самом восприятии, мышлении, суждении, умозаключении, хотении и т. д. Все наши знания имеют один из упомянутых *двух* источников, но так как знания собственных душевных состояний предполагают уже наличность этих состояний, т. е. ощущений и представлений о предметах и стремлений, на них направленных, а все эти душевные состояния возникают под влиянием внешнего опыта, то в ощущениях конечный корень всей

психической жизни, вследствие чего Локк условно принимает истинность старой формулы: *nihil est in intellectu, quod nou fuerit in sensu* (нет ничего в уме, чего не было бы предварительно в ощущении). Представления наши делятся на *простые* и *сложные*, и, разумеется, Локк выводит вторые из первых, считая самыми простыми те, которые называются ощущениями качеств вещей.

Из всего сказанного очевидно, что Локк не только эмпирик, но и *сенсуалист*, хотя не в таком узком смысле, в каком были сенсуалистами впоследствии Гертли и Кондильяк, выводившие все представления и знания человека из ощущений *пяти внешних* чувств и их комбинаций. Понятие рефлексии дает Локку особое положение среди сенсуалистов, и именно оно делает его родоначальником новейшей эмпирической психологии, основанной на *внутреннем* опыте.

Что же дают в смысле знания внешний и внутренний опыт? Слово, написанное пером на бумаге, есть действие мысли, выражение идеи, но оно не имеет и отдаленного сходства с идеей. Точно так же и ощущения, по мнению Локка, совсем не похожи на вещи, которые они отражают. Это действия, которые в нас производят вещи. Поэтому ни в одном ощущении нет речительства его полной реальности, его тождества какому-нибудь свойству вещей. И тем не менее должно признать различную степень реальности ощущений. Одни из них отражают *первичные* свойства вещей, с отрицанием которых самая вещь исчезает, другие — *вторичные* свойства, не относящиеся к самой природе вещей, но более или менее случайные, относительные. Первичные свойства вещей — форма, число, положение, движение, о которых мы узнаем при посредстве *нескольких* органов чувств, ибо движение, например, видим и глазом, узнаем о нем и слухом, можем убедиться в его наличности осязанием, — форму тоже познаем зрением и осязанием. Вторичные свойства вещей — те, о которых мы узнаем при помощи ощущений одного органа, — это цвета, звуки, вкусы, температура, свойства поверхностей предметов. В них Локк, согласно Декарту и Гоббесу, признает лишь субъективные способы восприятия внешней

действительности и своим учением об этих специальных ощущениях органов чувств предвещает открытие физиолога Иоганна Мюллера, сделанное в 20-х годах нынешнего века, *о специфической энергии* отдельных органов чувств, благодаря которой каждый орган воспринимает известное движение во внешнем мире своеобразно. Таким образом *подобие* ощущений воспринимаемым свойствам большее или меньшее. Всего менее сходства с вещами в специальных ощущениях органов чувств. Но зато рефлексия, внутренний опыт не искажает действительности: *психические* состояния мы воспринимаем такими, какими они на самом деле являются.

Это учение Локка, по мнению Виндельбанда, представляет эмпирическое истолкование Декартова учения о самосознании. Во всяком случае, при изложенном только что понимании Локком внешнего опыта становится удивительным, почему он так упорно отрицает приращенность человеческой душе всякого психического содержания. Если большая часть ощущений столь субъективна, что не содержит в себе ни малейшего намека на свойства вещей, то очевидно, что известные *формы* восприятия объективного мира приращены нашей душе, и познание посредством опыта есть лишь *относительное* понятие.

Если весь первоначальный материал нашего опыта берется из ощущений, то естественно, что должны быть найдены и способности, перерабатывающие ощущения и первоначальные, простейшие представления в более сложные представления и идеи. Локк первый указывает на роль процессов ассоциации в этих сочетаниях. Рядом с памятью, сохраняющей пережитые представления, происходит их соединение и разделение по сходству, различию и смежности. Правда, уже Аристотель в древности указал на эти способы сочетания представлений, но Локк впервые, хотя и мимоходом, употребляет термин «ассоциации» идей. Эти процессы сочетания и разделения свойственны, впрочем, и животным, а у человека происходит еще процесс абстракции, вырабатывающий из представлений понятия. Сочетания представлений — чисто субъективные процессы. Необходимость их психологическая, внутренняя. Здесь опять Локк близко подходит к признанию внутренних субъективных форм

мышления и познания, но не делает ожидаемого вывода и отмечает лишь факт субъективности умственных продуктов. Наши сложные представления суть частью представления о *субстанциях*, частью о их *модусах* или качествах и отношениях. Последние имеют значение лишь в отношении их к представлениям о субстанциях. Но *субстанция* есть в свою очередь только *неизвестный носитель* некоторых свойств и действий, которые мы познаем через ощущения и опыт. Что такое субстанция вещей сама по себе, мы не знаем, — знаем только, что есть нечто такое, что совмещает в себе познаваемые чувственно качества вещей. То же положение Локк применяет и к области внутреннего опыта: и здесь мы не знаем и не можем знать субстанции внутренних психических состояний, а лишь имеем дело с известными изменениями или явлениями. Это утверждение одно из самых характерных для философии Локка: оно совершенно изменяет характер философских проблем и вносит в философские системы нового времени ту черту *скептицизма* относительно разрешимости основных вопросов *метафизического* знания, которая совершенно была еще чужда учениям Декарта, Спинозы и даже Бэкона и Гоббеса. Декарт усомнился в возможности познания чего-либо только для того, чтобы оправдать блестящею гипотезою об источниках *ясных идей* возможность познания не только субстанций, мыслящей и протяженной, но и основной первородной субстанции — Бога. Локк первый выражает убеждение, что никакие субстанции не познаваемы, и этим кладет основание тому отрицательному отношению к проблемам онтологии — учения о реальных началах бытия, — которое не переставало развиваться далее до наших дней и достигло столь блестящего, но вместе с тем, позволю себе сказать, и столь легкомысленного выражения в учении Ог. Конта и позитивистов. Ог. Конт — прямой преемник Локка, но если бы он был хоть наполовину таким «философом», как Локк! К сожалению, через полтора года после появления «Опыта» Локка и через 50 лет после появления «Критики чистого разума» Канта во Франции и даже за пределами ее оказалось возможным приобрести славу великого философа человеку, не сознававшему даже самого существования проблем *критической философии*. Локк знал, почему можно сомневаться в

возможности познания сущности вещей, и оправдал свое сомнение некоторой психологической теорией. Ог. Конт без всяких достаточных оснований отверг и внутренний опыт, и саму психологию, ограничившись наивными рассуждениями о субъективности самонаблюдения.

Но возвратимся к Локку. Из своей теории ощущений он выводит положение о невозможности доказать существование внешнего, материального, или телесного, мира. Истина есть не соответствие восприятий вещам, а согласие представлений между собою. В этом учении Локк приближается к воззрениям Гоббеса, хотя очевидно доходит до тех же убеждений самостоятельно. Истина есть правильное построение и сочетание представлений в связи с известными законами мышления. Общие истины приобретаются не непосредственным воззрением, а на основании доказательств. Существенная черта, отличающая Локка от Бэкона и сближающая его с Декартом и Гоббесом, заключается в признании значения безусловной достоверности за доказательствами математического типа. Но от Декарта он отклоняется тем, что допускает вместе с Бэконом особенную важность познания отдельных фактов и построения при помощи и на почве опыта общих понятий.

Таковы существенные черты теории познания Локка. Виндельбанд замечает, что она представляет собою самую простую и прозрачную форму эмпиризма и что в почти детской простоте этой теории лежит основание того обаяния, которое она имела в XVIII веке.

Мысли Локка в вопросах практических носят те же черты оригинальности, идеальной возвышенности, ясности и простоты, но иногда и некоторой наивности, какими отличается его теория познания. Он верит в значение религиозного откровения, ибо верит в существование души, хотя и не считает возможным познание ее субстанции. Божественное откровение, дополняющее ограниченное познание разума, могло открывать человеческому уму однако только такие истины, которые согласны с этим разумом¹. Этим способом Локк

¹ См. Сочинение о разумности христианства.

старается примирить рассудочное познание с религиозным учением, конечно, как истинный философ относится в высшей степени терпимо к отдельным религиозным исповеданиям. В своих знаменитых «Письмах о терпимости» он является самым крупным представителем идеи религиозной и политической терпимости в XVIII в. Истинная религиозность, по его убеждению, не нуждается в государственной и полицейской поддержке. Однако он устанавливает и некоторую своеобразную границу терпимости: государство не может относиться терпимо к людям, для которых бессильна или условна клятва, а потому к атеистам, напр., принцип терпимости не приложим.

В своей этике Локк является приверженцем эвдемонизма, т. е. учения о счастье как высшей и последней цели нравственных стремлений. Этика есть поэтому исследование психологического механизма стремлений и побуждений воли. Сам он, впрочем, этого исследования не пытался произвести. В своем сочинении «О воспитании», недавно переведенном вновь на русский язык (уже в третий раз с половины прошлого столетия), Локк проводит мысль о необходимости создать условия для свободного развития естественной человеческой личности. В общем учение Локка о воспитании проникнуто теми же гуманными идеями и благородными чувствами, как и все его воззрения.

Учение Локка, как мы сказали, имело глубокое влияние на философию XVIII в. В Англии его значение до такой степени господствует, даже и в нынешнем веке, что и теперь еще иные английские мыслители разделяют некоторые заблуждения этого философа и являются последователями основных положений его теории знания. Во Франции Локк приобрел также большое влияние благодаря сенсуалистам XVIII и позитивистам XIX в., по-своему перетолковавшим его учение о зависимости всякого знания от ощущений и о невозможности познания субстанций. В Германии его критицизм, как мы уже говорили, вызвал антикритику Лейбница, но затем через посредство Юма породил критическую теорию познания Канта и сказывается до сих пор в некоторых пунктах учения новокантианцев.

Теперь нам следует кратко отметить одного из ближайших и самых типических преемников Локка в Англии — *Беркли*. Джордж Беркли, ирландец по происхождению, род. в 1685 г., умер в 1753 г.

Получив образование в Дублине и Лондоне, Беркли провел несколько лет в путешествиях по Италии и Франции, совершил поездку в Америку с миссионерскими целями и по возвращении на родину был сделан епископом в Клойне. Обладая широким богословским, философским и научным образованием, Беркли написал несколько выдающихся произведений: «Теорию зрения», напечатанную в 1709 г. и предвещающую многие современные физиологические открытия, «Трактат о принципах человеческого познания», обнародованный в 1710 г., и несколько диалогов, имеющих не только философское, но и высокое литературное значение.

Учение Беркли особенно любопытно потому, что оно дает нам цельную метафизическую доктрину, которая косвенно вытекает из Локкова учения о познании, значительно переработанного Беркли.

Теория Локка о том, что все знание человека связано с ощущениями, на почве которых вырастает и самосознание или самопознание духа, получила двойное философское развитие: с одной стороны, она породила психологическое учение об ассоциации идей, которое приняло две формы – 1) *материалистическую* в учении Гертли и его последователей, пытавшихся свести все сочетания представлений к физическим процессам сочувственной и одновременной вибрации мозговых элементов; 2) *чисто психологическую и скептическую* в учении Юма, который первый установил вполне отчетливо различные эмпирические формы ассоциации идей и развил далее учение Локка о психологическом происхождении идей субстанции и причинности. С другой стороны, учение Локка вызвало и первую весьма своеобразную *идеалистическую* систему Беркли.

Совершенно прав Виндельбанд, утверждая, что все учения, порожденные теорией Локка, не исключая и ассоциативной психологии, суть только побочные ветви философского движения, тогда как учение Беркли есть момент того центрального и существенного роста философского сознания, который был неизбежен под влиянием оригинальных воззрений Локка. Всеобъемлющая разносторонность воззрений и глубокая философская оригинальность делают Беркли выразителем того

общего развития, которое получила философия в следующем столетии. Юм со своим знаменитым учением о субстанции и причинности едва ли был бы возможен без того промежуточного звена, каким является Беркли между учением Локка и скептической метафизикой Юма. Сам Кант со своим субъективным идеализмом, как он ни отрещивается от солидарности с Беркли, был однако же отчасти продолжателем его.

Метафизическое значение теории Локка заключалось в том, что Декартова противоположность субстанций, протяженной и мыслящей, была сведена им на противоположность внешнего и внутреннего опыта, ощущения и рефлексии, являющихся источниками двух различных порядков представлений о действительности. Но Локк сам поставил вопрос об их первородности, и попытки свести внутренний опыт к внешнему и внешний к внутреннему были неизбежны. Крайний сенсуализм и материализм Гертли явился именно опытом сведения всех восприятий к ощущениям внешним. Идеализм Беркли представляется гениальной попыткой подведения внешнего опыта под понятие опыта внутреннего. Виндельбанд остроумно называет учение Беркли «сенсуализмом внутреннего опыта».

Главная оригинальная черта философии Беркли, между прочим и по отношению к учению Мальбранша, с которым у него много общего, заключается в том, что Беркли безусловно *отрицает реальность* общих абстрактных понятий наряду с ощущениями. Когда мы представляем себе нечто общее, напр., дерево, треугольник или что-нибудь подобное, то при этом мыслим что-либо конкретное, отдельное — известный экземпляр дерева или известной формы и величины треугольник. Мы не можем мыслить понятий иначе, как в конкретных образах или символах. Следовательно, понятия и не представляют собою никаких реальных душевных продуктов. Понятия только имена, *nomina*, как говорили средневековые номиналисты, но номинализм Беркли особенный, психологический, а не логический, каким он был в средние века. Только что изложенное основное положение Беркли подтверждается у него психологическим анализом

представлений и восприятий, причем особенно обстоятельно анализируются им в упомянутом сочинении о зрении восприятия и представления зрительные, и Беркли замечательно глубоко и тонко раскрывает их сложность и показывает, как в восприятия данных в настоящем опыте предметов незаметно вплетаются восприятия прежние, воспоминания о ранее пережитых состояниях. Отсюда Беркли заключает, что все то, что мы приписываем предметам, помимо отдельных ощущений наших, есть фикция, выдумка. Во-первых, нет общих свойств протяженности, величины, формы, положения; во-вторых, нет и пространства и той вещи, наиболее общей, которую люди составили в воображении своем из одних общих понятий и которая зовется материей. Все материальные качества вещей суть только отношения свойств, которые Локк называет вторичными, так что первичных свойств для Беркли вовсе и не существует, а вторичные суть только ваши субъективные ощущения. Следовательно, если мы из какого-либо представления о вещи, напр., о вишне, вычтем все эти вторичные субъективные восприятия, то что останется? — Ничего, отвечает Беркли, тогда как Локк говорил: «неизвестная субстанция, носитель отдельных свойств и качеств». Но неизвестная субстанция, о существовании которой мы будто бы знаем, есть для Беркли совершенный абсурд. Это — внутренне-противоречивое понятие. Нет существования, бытия вне ощущений. *Быть* значит *быть ощущаемым* или воспринятым (*esse — percipi*). Только философы выдумали различие между вещами и восприятиями их и пришли этим способом к ошибочному предположению, что бытие вещей нечто другое, нечто большее, чем представление их нами. Здесь Беркли не совсем прав, так как должно сказать совершенно наоборот, что только философы способны понять и доказать, что в представлениях о вещах непосредственно нет ничего, кроме известной суммы восприятий: все вещи суть *наши* представления, идеи. Это — существенное положение *идеализма*, лежащее и в основе всех новейших идеалистических систем нынешнего века и выраженное Шопенгауэром в виде афоризма: «Мир есть мое представление». Но на этом чисто идеалистическом положении Беркли не останавливается. Усомнившись в существовании

материальных предметов и материальной субстанции вне представлений, Беркли в противоположность Локку допускает зато существование *духовных субстанций*, т. е. отдельных «душ» как носительниц представлений и восприятий. Но как же возникают в душах эти представления, и как удостовериться в их истинности, когда в самих восприятиях нет данных для того, чтобы отличить иллюзию, призрак от настоящего познания. Здесь Беркли примыкает к Декарту и Мальбраншу, и единственным источником и критерием объективной достоверности нашего познания является для него всесовершенный Бог. Истинны те идеи, которые совпадают с идеями Бога, призрачны те, которые расходятся с этими последними и принадлежат нашему индивидуальному познанию. Это не значит, что каждая идея вводится в сознание наше Богом. Это значит только, что Бог вложил в нашу душу *все элементы* истинных идей, т. е. систему основных идей, согласных друг с другом. Но затем сочетание этих элементов в сложные представления по законам ассоциации есть дело свободной работы нашей мысли, и от нас зависит, заблуждаться или познавать истинно, т. е. сознать или не сознать, какие представления мирятся с общей системой наших идей и какие не мирятся.

Признание реального существования одних только душ, или духовных субстанций, есть учение крайнего *спиритуализма*, или *панпсихизма*. Но есть и еще одна существенная черта в метафизическом учении Беркли, о которой следует упомянуть.

Отрицая существование материального мира, Беркли не может допустить и реальной причинности, причинного взаимодействия предметов: то, что кажется нам причинностью вещей, есть соотношение и связь представлений; закон природы есть порожденный Богом в человеческой душе порядок представлений. Поэтому, с одной стороны, нелепо всякое *механическое* объяснение природы, опирающееся на предположение реальной связи вещей как причин и действий. С другой стороны, вполне законно *телеологическое* истолкование природы, так как общий порядок наших представлений всецело зависит от свободной воли Бога,

направляющейся к известным *целям*. Поэтому можно оправдать и *чудо* как свободное, от Бога исходящее, изменение этого порядка, т. е. связи представлений, в видах какой-либо особенной цели. Таким образом Беркли думает достигнуть примирения церковно-религиозного мирозерцания с научно-философским.

Конечно, в учении Беркли, как и во всех внутренне последовательных философских системах, немало парадоксальных утверждений и односторонних понятий: отрицание доказуемости пространственного и материального бытия вещей, а также их реальной причинности, представляется ныне остроумным парадоксом. Признание бытия одних только душ и Бога во главе их не удовлетворяет требованиям современного научного мирозерцания. Но если мы будем рассматривать систему Беркли с *исторической* точки зрения, — как переходный момент к учению Юма о субъективных психологических основаниях идей субстанции и причинности, и далее к учению Канта о субъективных формах восприятия и мышления, и еще далее к учению Шопенгауэра о возможности познать существо мира только из внутренней *интуиции нашей воли*, нашей психической субстанции, то систему Беркли придется признать одним из самых крупных явлений в филиации философских идей новейшего времени. Само собою, что лучшими и наиболее глубокими сторонами Беркли обязан Локку: Беркли относится к Локку почти так же, как Мальбранш к Декарту, Гоббес к Бэкону, с той разницей, что его система гораздо важнее и прямо входит звеном в цепь неустранимых моментов развития европейской философской мысли, тогда как учения Мальбранша и Гоббеса — явления побочные.

Чтобы понять теперь недостатки и односторонность оригинальных учений Локка и Беркли, мы перейдем к рассмотрению современного им мирозерцания другого типа — системы *Лейбница*, гениального преемника Декарта и Спинозы.

ЛЕЙБНИЦ И ЕГО ШКОЛА

Значение Лейбница в истории философии XVII в. можно выразить двояко. С одной стороны, система Лейбница является одним из самых крупных звеньев в развитии метафизической философии рационализма на материке Европы, и Лейбницу в этом движении принадлежит такое же важное место, как Декарту и Спинозе. С другой — этот мыслитель выступает отчасти и в роли примирителя обоих направлений, метафизического и эмпирического, с точки зрения своеобразной теории познания, пытаясь осуществить в своей системе широкий синтез всех философских стремлений своего века, — подобно тому, как Дж. Бруно пробовал подвести итоги философии эпохи Возрождения, и как через столетие после Лейбница Кант, в свою очередь, старался примирить в своей системе все философские течения XVIII стол. По широте захвата философская и научная мысль Лейбница представляет изумительный и редкий факт. Почти не было области знания и жизни, которою бы Лейбниц не интересовался, куда бы не попытался внести оригинальный свет творческою силою своего гения. И если б ему удалось более сосредоточиться, свести все свои мысли воедино, найти форму для вполне законченного и систематического их литературного выражения, то мы имели бы в нем, может быть, мыслителя, стоящего на одной высоте с Платоном и Аристотелем. Из всех европейских философов XVII ст. Лейбниц бесспорно самый даровитый человек; как он ни разбрасывался, как ни разменивался на мелкую монету, как широки и разносторонни ни были его замыслы и притязания, он чужд был всякой поверхностности и, напротив, мысль его, всегда ясная и отчетливая, поражает своею глубиной, своею тонкою и предусмотрительною проницательностью. Но он все-таки разбрасывался, сорил во все стороны богатые дары своей природы, увлекался часто делами, совершенно чуждыми задачам мыслителя, пытался играть роль в политических предприятиях, а иногда, к сожалению, даже и в политических интригах своего времени и, наконец, сам стал преждевременною жертвою своего честолюбия. По внешнему характеру своей жизни Лейбниц ничуть не похож на

Декарта, Мальбранша, Спинозу, Локка, — это не созерцатель и отшельник, а живой и энергический общественный деятель и проповедник. Своею беспокойною подвижностью он напоминает Дж. Бруно, своим крайним честолюбием и даже тщеславием — Фр. Бэкона, с тою разницею, что он прожил и умер честным человеком, и корыстолюбие было ему совершенно чуждо. Лейбниц родился в 1646 г., был сыном профессора нравственных наук в лейпцигском университете, по происхождению славянина. Шести лет он лишился отца. Еще до поступления в университет, в шестнадцатилетнем возрасте, он уже был настолько начитан и сведущ, что обладал основательным знанием философских систем Платона и Аристотеля, Бэкона, Гоббеса, Декарта и др. Через посредство сочинений Гассенди, французского атомиста XVII ст., на которого имел влияние Дж. Бруно, Лейбниц был знаком и с учениями об атомах и монадах. В лейпцигском университете он продолжал занятия философии под руководством Якова Томазия, отца знаменитого юриста; в иенском изучал математику под руководством Вейгеля. Официальным предметом занятий для Лейбница были юридические науки. Лейпцигский университет отказался допустить его к соисканию степени доктора прав вследствие его молодости, и после блестящей защиты диссертации он получил искомую степень в маленьком университете в Альтдорфе. От предложенной ему профессуры Лейбниц отказался и поступил на службу к майнцскому курфюрсту. В 1672 г. он ездил в Париж с дипломатическою миссией, четыре года прожил в Париже, где продолжал изучение математики и механики под руководством знаменитого Гюйгенса. Из Парижа ездил в Лондон. В 1672 г., 26 лет, Лейбниц поступил библиотекарем и советником к герцогу ганноверскому и занимался здесь разработкою и печатанием ученых сочинений по всевозможным областям знания, писал публицистические статьи, занимался химией и геогнозией, писал историю брауншвейгского дома, наконец, усердно занимался политикой и религиозными вопросами, мирил дворы бранденбургский и ганноверский и старался достигнуть унии лютеранской и реформаторской церкви. С 1698 г. мы видим его в Берлине при дворе бранденбургского курфюрста, и здесь в 1700 г. по его идее и под его президентством основывается первая академия наук, причем Лейбниц работал в ней как полигистор во всех областях

знания, а также писал о реформе школ и хлопотал о развитии шелководства в Пруссии. Известно также, какое влияние оказал он на основание впоследствии академий наук в Вене и Петербурге. При этом Лейбниц усердно искал между прочим и почестей, орденов и титулов. Передвижения Лейбниц совершал часто: еще в 80-х годах путешествовал по Италии и Германии, из Берлина ездил в Вену, потом в южную Германию. В 1714 г. он вернулся в Ганновер. Ганноверский курфюрст Георг-Людвиг в это время был уже английским королем Георгом I. Но в Англию Лейбницу не удалось попасть, так как там были озлоблены на него за его спор с Ньютоном по вопросу о первенстве открытия дифференциального счисления, а при ганноверском дворе Лейбниц уже не пользовался прежнею милостью. В 1716 г. Лейбниц умер от удара, одинокий и огорченный охлаждением к нему друзей. Целлер в истории немецкой философии следующим образом характеризует его личность. «Это был благородный и любезный человек с прямым, открытым нравом, благожелательный и человеколюбивый, тонко образованный и умный в обращении, образец философски светлого и ровного настроения». Целлер хвалит также его любовь к родине и к духовному благу своего народа, а также его религиозную терпимость и миролюбие.

Наряду с многочисленными и разнообразными сочинениями по математике, естественным наукам, филологии, истории, праву, религии и политике *философские* сочинения Лейбница имеют, конечно, первостепенное значение, но больших и вполне законченных философских произведений у Лейбница было немного. Чаще всего он выражал свои философские мысли в небольших трактатах, заметках, письмах. Самыми значительными философскими сочинениями его являются «Монадология», написанная в 1714 г., и его «Новые опыты о человеческом познании», написанные против Локка, в 1704, но изд. только в 1765 г., так как сам Лейбниц не пожелал напечатать этого сочинения после смерти своего противника, случившейся в том же 1704 г. Самое крупное религиозно-философское сочинение Лейбница: «*Essai de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*». Многочисленные мелкие сочинения Лейбница мы считаем излишним перечислять. Избранные

философские сочинения и статьи Лейбница напечатаны в русском переводе под редакцией г. В. Преображенского в IV вып. Трудов Московского Психологического Общества. «Новые опыты о человеческом познании» — самое зрелое, законченное и обстоятельное философское сочинение Лейбница, и нельзя, конечно, не пожалеть, что оно не появилось в печати своевременно и не могло оказать на развитие философии XVIII в. того существенного влияния, которого от него можно было ожидать. В этом сочинении Лейбниц особенно ярко выступает в той *примирительной* роли по отношению к доктринам эмпиризма и метафизического рационализма, о которой мы выше говорили.

На развитие философии Канта «Новые опыты» оказали существенное влияние. Синтетический характер философии кенигсбергского профессора во 2-й период его деятельности, может быть, объясняется именно влиянием идей и стремлений Лейбница, хотя Кант явился гораздо более продуктивным и глубоким в своей синтетической творческой работе благодаря большому терпению, усидчивости, сосредоточенности. Но Лейбниц от природы обладал более значительною построительною фантазией, более блестящим и еще более многосторонним умом, чем Кант, хотя работа его мысли и отличалась такою строгостью. По словам Виндельбанда, «величественною цельностью миросозерцания Лейбница мы обязаны не столько господству в нем строгой методы, сколько внутренней гармонии всего его существа». Таким образом, и в способе мышления и творчества мы опять находим большое сходство между Лейбницом и Дж. Бруно. И что особенно замечательно, это то, что и у Лейбница, как у Бруно, «поэтический полет фантазии соединяется с сухим и педантическим исканием механического инструмента мышления» (усовершенствованной умственной машины Раймунда Луллия). Как будто мыслители с очень пылкой фантазией инстинктивно ищут каких-нибудь сдерживающих их мысль принудительных и искусственных рамок. Однако дело, по-видимому, не в том: у людей богато одаренных творческими способностями так легко рождаются новые мысли, что известные в данное время факты и методы не

успевают оправдывать и давать достаточную доказательную силу их построениям. Поэтому они принуждены искать *новых* методов для оправдания и строгого выведения истин, которые интуитивно открывает их гений. Виндельбанд остроумно замечает про Лейбница: «и человек, который был самою гениальностью, работает так усердно над тем, чтобы сделать гениальность излишнею». Можно возразить на это только то, что Лейбниц, как и Бруно, искал не средств ослабить гениальность, а средств дать более твердую «математическую» почву умственной работе гения. Впрочем, в мечтах об усовершенствовании машины Луллия Лейбниц находился не под одним влиянием идей Луллия и Бруно. Основанием его исследования философского метода было, во-первых, декартовское учение о том, что метод философских построений должен по возможности приблизиться по точности своей к математическому; во-вторых, разделяемое им мнение Гоббеса, что возможно научиться «считать понятиями», как считают цифрами; в-третьих, бэконовское учение о необходимости для успеха наук найти метод открытия; в-четвертых, собственное убеждение Лейбница, что метод открытия новых истин должен совпадать с методом их доказательства. «Обыкновенно мы схватываем истины случайно, интуитивно, по аналогии, гипотетически, но возможно тех же истин достигнуть тем способом, который мы открываем уже значительно позже для их доказательства». Очевидно, дело идет об открытии *правильного метода дедукции* метафизических истин, правильного метода умозаключения, — того самого, который выразился в аристотелевской теории силлогизма, но на новых началах, которые не суть ни аристотелевские, в тесном смысле, ни декартовские, ни бэконовские, но переработанные на почве их — луллиевские. Между прочим, Лейбниц согласен с Аристотелем и Декартом, что должны быть высшие недоказуемые положения, на которые опираются все остальные как на доказательства. Но он думает, вопреки мнению Декарта, что нельзя вывести все истины из одного положения, что таких высших недоказуемых положений может быть несколько.

Все, что мы только что изложили, ясно доказывает, что Лейбниц стоял в своем учении о знании в известном смысле на диаметрально противоположной точке зрения, чем его знаменитый

современник Локк. Локк, как мы старались показать, стоял на точке зрения психологической — искал психологических оснований и источников нашего знания и путем определения психологических условий его пытался найти его границы и сферу объективной компетенции наших представлений. Лейбниц прежде всего стоял на точке зрения логической. Он искал логических основ знания в известных свойствах и законах мысли, в известных закономерных операциях ее. Это — точка зрения Декарта и Спинозы, но в совершенно своеобразном выражении. Лейбниц первый мечтает о выражении логических действий над понятиями в математических и алгебраических формулах при помощи некоторых математических знаков. Поэтому многие считают его родоначальником современной математической логики¹. Лейбниц же один из первых мечтает и об универсальном языке, об универсальной символической системе понятий.

Но Лейбниц совершенно чужд декартовскому увлечению, в силу которого этот основатель новейшей метафизики полагал, что можно построить весь мир, открыть все его законы чисто логическим дедуктивным путем, посредством анализа одной основной истины разума. «Лейбниц слишком хорошо был знаком с результатами опытных исследований природы, чтобы он мог относиться с таким пренебрежением к значению опыта, как Декарт и Спиноза», — говорит Виндельбанд. Лейбниц различает два рода истин: одни — *истины разума*, не нуждающиеся в подтверждении со стороны опыта, — это истины прирожденные; другие — *истины опыта*, которые никогда не могут быть доказаны посредством логических действий ума. Первые — геометрические и метафизические, или *вечные*, истины, вторые — истины *фактические*, случайные.

Усмотрение первых чисто логическое, основанное на «законе противоречия», т. е. на невозможности допущения противоположного. Такова, например, математическая истина о равенстве суммы углов треугольника двум прямым, — истина,

¹ См. Джевонс: Основы науки.

которая может быть выведена из понятия треугольника и из аксиом геометрии. Та истина, что сегодня идет дождь или снег, — фактическая, основанная на опыте, зависящая от наличия известного представления. Истины первого рода суть положения *аналитические*, истины второго рода — *синтетические*. Их характер такой же непосредственно интуитивный, как и высших недоказуемых истин рационального знания. В этом учении опять заметно стремление примирить положения эмпиризма и рационализма, Бэкона и Декарта. Недаром Лейбниц высказал однажды мысль, что, читая сочинения различных мыслителей, он соглашался с каждым и находил, что каждый прав в том, что утверждает, и неправ только в том, что отрицает. Конечно, основание истин фактических совершенно другое, чем истин метафизических. А именно: последние выражают собою непосредственно воспринимаемую нами связь фактов опыта и, следовательно, поскольку мы усматриваем эту связь, они опираются на «принцип достаточного основания».

Таким образом истины разума опираются на абсолютную логическую необходимость, истины опыта являются выражением условной и гипотетической необходимости и в этом смысле — случайны. Здесь у Лейбница задатки различения логической необходимости (связь оснований и следствий) от необходимости реальной или фактической (связь причин и действий). Ясно, что Лейбниц дает перевес необходимости логической перед фактической: то, что мыслится абсолютно, то и существует абсолютно, — то, что мыслится условно и существует условно. Другими словами, существующее реально в опыте — только условно реально. Объяснение этого странного на первый взгляд утверждения мы найдем ниже в учении Лейбница о *субстанциях* и об их внутреннем существовании. Во всяком случае, так как *идеи* наши суть только *возможности* (*primae possibilitates*, по выражению самого Лейбница), то возможное для Лейбница действительнее самой действительности. Изложенными мыслями не исчерпывается теория познания Лейбница, но они составляют первоначальное выражение его главных теоретико-познавательных взглядов. Я говорил, что Лейбниц

выработал полную теорию познания как заключительный аккорд и последнее оправдание своей метафизической системы. И действительно, та форма теории познания, которая изложена им в «Nouveaux essais», была выработана им лишь после того, как существенные элементы его метафизической доктрины уже сложились. Система Лейбница была все-таки учением *догматическим*, а не *критическим*. Он построил свою метафизику, не успев оправдать и развить всех положений своей теории знания.

Центром тяжести метафизической системы Лейбница является вопрос: что такое и каковы *реальные субстанции*? Вопрос тот же, на который пытались дать ответ и предыдущие системы, причем, как мы уже видели, они решали его весьма различно. Трудность этого вопроса, как показано, заключалась в надлежащем объяснении взаимодействия между субстанциями духовной и вещественной. *Спиноза* обошел этот вопрос тем, что признал единство и тождество основной, бесконечной субстанции мира — богоматерии с ее бесчисленными атрибутами. Но этим уничтожалось всякое действие субстанции, ибо на кого и на что ей действовать? Субстанция со всем своим бытием превращалась в одно сплошное явление. У *оказионалистов* вся действующая сила субстанции была перенесена на Бога, т. е. вынесена из нее самой. *Декарт* признавал взаимодействие субстанций материи и духа, но не объяснил, как оно возможно. При этом и у него в основных качествах материи не лежало действия, ибо Декарт характеризовал материю только как субстанцию протяженную, так что и у него действующею силой материи был Бог. Материя, природа превращалась у всех этих мыслителей в мертвый механизм. Все существо *Лейбница*, полное жизненной энергии, протестовало против такого умерщвления природы, против декартовского взгляда на организм, как на машину¹. Основное положение Лейбница заключается в том, что о субстанциях можно говорить только там, где мы имеем дело с действующими силами. Поэтому понятие субстанции есть понятие «действующей

¹ Ср. Виндельбанда.

силы». Отсюда совершенно своеобразный взгляд Лейбница на число, природу и отношение субстанций. Если субстанция есть действительно сила, то везде, где есть действующая сила, мы имеем дело с отдельной субстанцией. Каждое тело есть субстанция, субстанций столько же, сколько тел, — притом не сложных, а простых элементарных тел и сил, т. е. *бесконечное множество*. В противоположность декартовскому дуализму и Спинозовскому монизму учение Лейбница является одной из самых чистых и последовательно проведенных форм *плюрализма* (в древности его представителями были Анаксагор, Демокрит, Эпикур, в новое время — Дж. Бруно, Гассенди). Но история философии представляет нам две формы плюрализма: один *материалистический*, или *квантитативный* (количественный), другой — *спиритуалистический*, или *квалитативный* (качественный). Плюрализм Демокрита, Эпикура, Гассенди — квантитативный, материалистический, — бесчисленные их реальные субстанции, *атомы*, различаются только формой, положением, величиной, порядком, — деятельной силы в них нет никакой, кроме чисто механической и пассивной силы тяжести. Другой плюрализм спиритуалистический — бесчисленные, индивидуальные субстанции простых тел различаются качественно, главным образом, как духовные силы и деятели. У Анаксагора в древности вещественные различия *качественно различных элементов* были еще преобладающими. Дж. Бруно в «монадах» своих мыслит преимущественно психические силы, но рядом с ними допускает существование чисто физических атомов. Лейбниц является самым последовательным плюралистом с окраской спиритуалистической: его монады (понятие это он взял, без сомнения, у Дж. Бруно) не материальные, а *духовные существа*, но не в смысле последующей идеалистической доктрины Беркли, которая признавала реально существующими только «души» с их представлениями, а в более широком и, опять-таки, примирительном направлении, не отрицающем протяженности и телесности сложных субстанций, но рассматривающем ее как проявление внутреннего существа монад, их силы — как *продукт их деятельности*. Поэтому

Лейбниц говорит о монадах все-таки как об элементах телесного мира, как о телах-силах, причем протяженность и делимость простейших, элементарных монад он, конечно, отрицает. В этом учении он очень близко подходит к современным воззрениям некоторых физиков, которые считают элементы материи ничем иным, как «центрами сил». При этом весьма любопытно то, что Лейбниц совершенно отрицает границу между одушевленной и неодушевленной природой и рассматривает всю последнюю тоже как сумму живых сил, обладающих низшей душевной жизнью. Это не мешает ему признавать различие монад, преимущественно духовных, т. е. обладающих высшими духовными свойствами и развитием, от монад преимущественно телесных и вещественных. Но очевидно, что эта противоположность для Лейбница совершенно относительная, что это два полюса одного целого, две крайние ступени одной лестницы реальностей. Таким образом понятие монады у Лейбница более последовательно и ясно выработано, чем у Дж. Бруно.

Вот как определяет Лейбниц понятие монады в первых шести пунктах своей монадологии¹:

1. *Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть ничто иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая — значит не имеющая частей.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; ибо сложные субстанции ничто иное, как собрание или *агрегат* простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры, и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, — одним словом, *элементы* вещей.

4. Нечего так бояться и разложения монады, и никак нельзя вообразить себе способа, каким субстанция могла бы «естественным путем погибнуть».

5. По той же причине нельзя представить себе, как может простая субстанция «получить начало естественным путем», ибо она не может образоваться путем сложения.

¹ См. «Труды Псих. Общ.», вып. IV, с. 338 и след.

6. Итак, можно сказать, что начало или конец монады могут произойти лишь с одного раза, т. е. монады могут получить начало только путем *творения* и погибнуть только через *уничтожение*; только то, что сложно, начинается или кончается по частям.

Установив понятие монады как элементарного индивида (своего рода личности), Лейбниц переходит к вопросу о взаимодействии монад и совершенно последовательно ее отрицает:

7. Нет также средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения, так как в ней ничего нельзя переместить и нельзя представить в ней какого-либо внутреннего движения, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, как это возможно в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти.

8. Однако, монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе они не были бы существами. И если бы простые субстанции нисколько не различались друг от друга по своим свойствам, то не было бы средств заметить какое бы то ни было изменение в вещах, потому что все, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей, а монады, не имея свойств, были бы неразличимы одна от другой, тем более, что по количеству они ничем не различаются.

10. Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие, а следовательно и сотворенная монада, подвержена изменению и даже что это изменение в каждой монаде беспрерывно.

11. Из сейчас сказанного следует, что естественные изменения монад исходят из *внутреннего* начала, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады.

12. Но, кроме начала изменения, необходимо должно существовать многообразие того, что изменяется, — которое производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций.

13. Это многообразие должно обнимать *многое* в *едином* или *простом*. Ибо так как естественное изменение совершается постепенно, то кое-что при этом изменяется, а кое-что остается в прежнем положении; и следовательно, в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она и не имеет.

Что же за внутренние состояния переживает монада, в чем заключается ее внутреннее бытие? На это отвечают следующие пункты (14-29) монадологии:

14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество во едином или в простой субстанции, есть ничто иное, как то, что называется восприятием (перцепцией), которое нужно отличать от апперцепции, или сознания, как это будет выяснено в последующем изложении. И здесь-то картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые нами восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь духи бывают монадами, и что нет вовсе душ животных или других «энтелехий»; поэтому же они, следуя ходячему мнению, смешивали продолжительный обморок со смертью в строгом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в другую сторону умы во мнении о смертности душ.

15. Деятельность внутреннего начала, которое производит изменение или переход от одного восприятия к другому, может быть названа *стремлением*. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к восприятиям.

16. Мы в самих себе можем наблюдать множество в простой субстанции, если обратим внимание на то обстоятельство, что наималейшая мысль, какую мы сознаем, обнимает разнообразие в предмете ее. Таким образом все, кто признает душу за простую субстанцию, должны признать и эту множественность в монаде, и г. Бэйлю вовсе не следовало находить здесь затруднения, как он делает это в своем словаре, в статье «Rorarius».

17. Вообще надобно признаться, что *представление* и все, что от него зависит, *не объяснимо причинами механическими*, т. е. помощью фигур и движений. Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри нее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие. Итак, именно в простой субстанции, а не в сложной, и не в машине нужно искать восприятия. Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, т. е. кроме восприятий и их изменений. И только в них одних могут состоять все внутренние действия простых субстанций.

18. Всем простым субстанциям или сотворенным монадам можно бы дать название *энтелехий*, ибо они имеют в себе известное совершенство ($\epsilon\chi\omicron\nu\sigma\iota$ то $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\varsigma$), и в них есть самодавление ($\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\chi\epsilon\iota\alpha$), которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами.

19. Если бы мы хотели называть душой все, что имеет восприятия и стремления, в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции или сотворенные монады назвать душами; но так как чувство есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, как, например, когда мы падаем в обморок, или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений. В этом состоянии душа не отличается заметным образом от простой монады; но так как это состояние не продолжительно и душа освобождается от него, то она есть нечто большее, чем простая монада.

21. И отсюда вовсе не следует, чтобы простая субстанция тогда совсем не имела восприятий. Этого даже и не может быть, именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть ничто иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество *малых восприятий*, в которых нет ничего отдельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас является головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не позволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние.

22. И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим.

23. Но так как, однако, проснувшись от бессознательного состояния, мы сознаем наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе *не сознавали* их. Ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения.

24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного, так сказать, выдающегося, и ничего более высокого разряда, то мы находились бы в постоянном бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

25. Мы видим также, что природа дала животным выдающиеся восприятия путем той заботливости, какую приложила она, снабдив их органами, которые собирают несколько световых лучей, или несколько волн воздуха, чтобы их соединением придать им больше силы. Есть нечто сходное и в чувствах обоняния, вкуса и осязания, может быть, еще в массе других чувств, которые вам неизвестны. И я объясню сейчас, каким образом то, что происходит в душе представляет то, что совершается в органах.

26. Память дает душе род связи *по последовательности*, которая походит на рассудок, но которую нужно отличать от него. Именно, как мы видим, животные при восприятии чего-нибудь, их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, при помощи памяти ожидали того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают о боли, которую она им причиняла, и воют или убегают.

27. И сильное представление, которое поражает и волнует их, происходит или от величины или от множества предшествовавших восприятий. Ибо сильное впечатление часто сразу производит действие долгой *привычки* или множества повторенных умеренных восприятий.

28. Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только по началу памяти, действуют как животные, уподобляясь тем врачам-эмпирикам, которые обладают только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками: например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому, что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума.

29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и *науками*, возвышая нас до познания нас самих и Бога. И вот это называется в нас разумною душой, или *духом*.

Затем следует разъяснение уже изложенного нами различия в познании истин разума и истин факта, а также исследование вопроса о бытии и свойствах Бога как творца монад.

При изложенных выше основных взглядах на отношение монад Лейбниц, конечно, должен был отыскать путь для объяснения кажущегося факта их взаимодействия и их знакомства друг с другом. Последнее он объясняет тем, что всякая монада есть зеркало мира, есть микрокосм, отражающий внутри себя все свойства вещей. Монада не имеет окон и дверей, но в своих представлениях находит отражение всех фактов, явлений и событий мира. Представления эти

могут быть неясными, смутными и по тому самому несовершенными, ошибочными и наоборот: ясными, отчетливыми, истинными. В этом отличие ощущений, восприятий опыта, от понятий рассудка. Здесь Лейбниц дает новое толкование декартовско-спинозовскому противоположению ясного, истинного (адекватного) познания, и неясного, ложного (неадекватного). Новая черта этого понятия заключается в том, что ложность ощущений для Лейбница, не признающего никаких окон и дверей в монадах, никакого вхождения в них восприятий, может быть только относительная: так как восприятия только внутренние состояния, вытекающие из природы самой монады, то они относительно столько же истинны, как ясные понятия, но односторонне истинны, несовершенно истинны. Это учение вполне сходится и с тем взглядом Лейбница, по которому все идеи и убеждения людей только относительно ложны, и с тем взглядом, что все утверждения философов справедливы, что все учения их заключают в себе долю правды и что все заблуждение в них сводится к односторонним отрицаниям других истин и правд. Есть люди, которые думают, что правда до такой степени одна, что их правда есть единственно возможная правда. Что их правда есть часть правды, в этом они несомненно правы, но отрицание ими чужих правд есть заблуждение и грех. Лейбниц нашел глубокое теоретическое оправдание той терпимости к чужим убеждениям, которую практически исповедовал и проповедовал Локк. «Правда — одна», — это банальная и глупая фраза людей, не знакомых с историей мысли, с фактом сложности единой вселенской правды. Нет, каждый человек потому только и живет, что он знает *часть* правды и глубоко в этом уверен. Иначе он не в состоянии был бы и жить. Иначе люди низшего умственного развития, взирая на людей высшего развития и высших знаний, должны были бы испытывать стыд, страх и отчаяние, ибо вторым, вероятно, правда скорее открыта, нежели первым. Но, к счастью, они отлично сознают, что и у них есть своя правда, неведомая людям высшего развития, а последние, если они действительно достигли высшего развития, стараются, подобно Лейбницу, теоретически оправдать это взаимное дополнение правд отдельных личностей и во имя сознания его проповедают терпимость.

Неясная, смутная деятельность представления была для Лейбница синонимом пассивности, ясная и отчетливая — активности. Считая основной функцией монады способность представлять, Лейбниц, подобно всем мыслителям до Канта, видит в этой познавательной деятельности главную основу психической жизни. Воля не есть самостоятельная коренная сила, стремления в монадах сводятся только к деятельной тенденции перехода одних представлений к другим. Поэтому высшая активность есть способность испытывать наиболее ясные и отчетливые представления. Эта высшая активность свойственна только Богу. Низшие монады, обнимаемые понятием материи, вещества, обладают, наоборот, наибольшей пассивностью, способностью испытывать только самые смутные и сбивчивые представления. Между двумя крайностями бесконечное число переходных ступеней. Человеческая душа — тоже монада, способная испытывать частью смутные, частью ясные представления, смотря по степени развития.

Итак, жизнь монады состоит в постоянном потоке и смене представлений. Как же происходит соответствие между их изнутри обуславливаемыми представлениями, т. е. восприятиями вещей и суждениями о них, и воспринимаемыми фактами опыта, событиями в других монадах, благодаря которым возможна *иллюзия взаимодействия монад* и факт их гармонического бытия? Для объяснения этого Лейбниц прибегает к своей знаменитой гипотезе *предустановленной гармонии* между монадами, внутренние (и внешние) состояния которых всегда соответствуют друг другу, как не зависимый друг от друга ход двух часов, поставленных одинаково механиком. Бог есть, конечно, тот механик, который предустановил внутреннее бытие, представляющее деятельность всех монад и с тем вместе предустановленную гармонию их действий. Вместо *вечного чуда* окказионалистов, по учению которых Бог постоянно вмешивается во взаимодействия субстанций и согласует их действия и восприятия друг с другом, по взгляду Лейбница, Бог раз навсегда своим творческим актом предопределил ход мирового механизма, устроил и организовал его.

Но в таком случае ничто не может и нарушить этого хода: все во внутренней жизни монад должно быть предустановлено и строго необходимо. Так и думает Лейбниц. Он один из самых последовательных и строгих *детерминистов*. Свободу воли даже в высших существах он отрицает, и даже в Боге, как увидим ниже, ограничивает. Но детерминизм его опять своеобразный, примирительный; он в нем пытается примирить строгую *механическую* точку зрения с *телеологической*, признающей целесообразность и внутренний смысл мирового процесса, а также механическую необходимость со *свободой как разумностью*. По убеждению Лейбница, механизм мирового процесса есть путь к осуществлению изначально установленных Богом целей. Все это учение об отношении монад и происходящих в них процессов предполагает, конечно, что в каждой монаде потенциально заключены все представления о вещах, которые пребывают до поры до времени бессознательными. Это необходимое предположение ведет Лейбница, в свою очередь, к важному психологическому учению о *бессознательной психической деятельности*, получившему огромное значение в судьбах новой, особенно немецкой, психологии и подробно развитому в «Новых опытах», в опровержение некоторых пунктов теории познания Локка.

Вот как Лейбниц в предисловии к «Новым Опытам» объясняет возникновение этого своего сочинения: решил сделать ряд замечаний на книгу знаменитого англичанина — «Опыт о человеческом разуме» — одно из самых лучших и наиболее ценимых произведений настоящего времени. Так как я долго размышлял о том же предмете и о большей части вопросов, которых касается это сочинение, то я и пришел к убеждению, что оно будет удобным поводом обнародовать кое-что из моих собственных мыслей под заглавием «Новые опыты о человеческом разуме», причем я обеспечу им и более благоприятный прием благодаря такому прекрасному сообществу. Я думал также, что могу воспользоваться трудами другого не только для того, чтоб облегчить мои собственные, ибо, конечно, легче идти по стопам хорошего автора, чем работать совершенно заново, но и для того,

чтобы добавить кое-что к тому, что он дал нам, — что опять-таки легче, чем самому начинать, ибо мне кажется, что я разрешил кое-какие затруднения, которые он оставил во всем их объеме.

«Правда, я часто держусь иных взглядов, нежели Локк. Но мы не только не подвергаем сомнению заслуг знаменитых писателей, но, напротив, свидетельствуем о них, указывая, в чем и почему мы расходимся с их взглядами, раз мы считаем необходимым препятствовать тому, чтоб их авторитет не брал верха над разумом кое в каких пунктах, имеющих существенное значение.

«В самом деле, хотя автор «Опыта» говорит тысячу прекрасных вещей, которые я вполне одобряю, системы наши весьма различны друг от друга. Его система ближе подходит к Аристотелю, моя — к Платону, хотя мы одинаково расходимся в очень многом с учениями обоих древних философов. Локк более общедоступен, между тем, как я принужден не раз быть несколько более «акроаматичным» и более отвлеченным, что, конечно, не дает мне преимущества, особенно когда приходится писать на живом языке. Я думаю однако, что если я представлю разговор двух лиц, из которых одно излагает мнения из «Опыта» этого автора, а другое сопровождает их моими замечаниями, то такое сопоставление будет приятнее для читателя, чем совершенно сухие замечания, чтение которых приходилось бы прерывать на каждом шагу, по необходимости справляться с его книгой для понимания моей».

Выстраивается учение Лейбница о бессознательном восприятии и представлениях на почве критики Локкова отрицания прирожденных идей. «Наши разногласия, — говорит Лейбниц, — касаются довольно важных предметов. Дело идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно пуста, как доска, на которой еще ничего не написано (*tabula rasa*), как это думают Аристотель и автор «Опыта», и что все, что на ней начертано, происходит единственно из чувств и из опыта, или *душа искони содержит в себе начала различных понятий и положений*, которые только пробуждаются при случае внешними объектами, — *как это думаю я*, вместе с Платоном, схоластикой и всеми, принимавшими (в этом смысле) то место у св. Павла (Рим. II, 15), где он замечает, что

закон Бога написан в сердцах? Стоики называют эти начала *προληψεις*, т. е. основными предположениями, или тем, что заранее принимается бесспорным. Математики называют их общими понятиями (*κοινὰ ἐννοιαί*). Новейшие философы дают им разные другие хорошие названия, и, в частности, Юлий Скалигер называет их семенами вечности (*semina aeternitatis*), или искрами жизни (зоруга), — как бы живыми огнями, светлыми штрихами, скрытыми в глубине нашего существа, которые вызываются наружу столкновением чувств с внешними предметами, подобно тому, как удар вызывает искры из ружья; и не без основания в этом блеске видят нечто божественное и вечное, проявляющееся в особенности в необходимых истинах.

«Быть может, взгляды нашего проницательного автора не совсем расходятся с моими. В самом деле, употребив всю свою первую книгу на отрицание врожденных познаний, принимаемых в известном смысле, он утверждает однако в начале второй и далее, что идеи, происхождение которых не лежит в ощущении, возникают из рефлексии. Но ведь рефлексия есть ничто иное, как внимание к тому, что содержится в нас, чувства же не дают нам того, что мы уже носим с собою. Раз это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе есть весьма много врожденного, как скоро мы, так сказать, врождены самим себе, — и что в нас существуют *бытие, единство, субстанция, продолжительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие* и тысяча других предметов наших интеллектуальных идей? Но раз эти предметы непосредственно и постоянно присутствуют в нашем разуме (хотя и не всегда сознаются вследствие нашей рассеянности и наших дел), то к чему удивляться, если мы скажем, что эти идеи врождены нам со всем, что от них зависит? И я предпочитаю сравнивать душу с глыбой мрамора, по которому проходят жилы, чем с мрамором без всяких жил, или с чистой доской, т. е. с тем, что философы называют *tabula rasa*.

«Как кажется, наш остроумный автор утверждает, что в нас не существует ничего потенциального и даже ничего такого, чего мы не сознавали бы всегда в действительности (актуально). Однако он не

может держаться такого взгляда во всей строгости, иначе его мнение было бы слишком парадоксальным. В самом деле, приобретенные привычки и запасы нашей памяти не сознаются нами постоянно и не приходят даже иногда на помощь в минуту необходимости, хотя мы легко восстанавливаем их в сознании по поводу какого-нибудь незначительного случая, который напоминает нам о них, подобно тому, как нам достаточно услышать начало песни, чтобы вспомнить остальное. — Точно так же в других местах он ограничивает свое положение, замечая, что в нас не существует ничего такого, чего мы не создавали бы, по крайней мере, прежде. Неужели же наша душа сама по себе так пуста, что без заимствованных извне образов не составляет ровно ничего?»

Установив принципиально свое разногласие с Локком, Лейбниц затем излагает в общих чертах свою собственную теорию бессознательных представлений и бесконечно малых, незаметных для нашего сознания восприятий. «Не знаю, — говорит он, — так ли легко будет согласить с нами и с картезианцами тот взгляд автора, что душа не всегда мыслит и что в частности душа не имеет представлений во время сна без сновидений. Он говорит, что раз тела могут быть без движения, то и души могут быть точно так же без мышления. На это я даю несколько необычный ответ. А именно, я утверждаю, что *субстанция не может быть без деятельности и что даже не существует тела без движения*».

«Во всяком случае существует тысяча признаков, позволяющих думать, что в каждый момент в нас существует бесконечное множество восприятий, но без сознания и без рефлексии, т. е. таких изменений в самой душе, которых мы не сознаем, так как эти впечатления или слишком слабы и их слишком много, или они слишком сливаются друг с другом, так что взятые порознь они не бывают достаточно заметны, но в соединении с другими впечатлениями неминуемо производят свое действие и дают себя чувствовать в общей массе по крайней мере смутно. Так, в силу привычки мы не обращаем внимания на движение мельницы или на водопад, когда мы проживем несколько времени очень близко от них. Это происходит не потому, чтобы это движение перестало действовать на наши органы и чтобы в душе не происходило

уже ничего, соответствующего этому, в силу гармонии души и тела, но потому, что впечатления, существующие в душе и в теле, потеряв прелесть новизны, недостаточно уже сильны, чтобы привлечь ваше внимание и память, которые обращаются только на более занимательные предметы. Всякое внимание предполагает память, и когда нас не побуждают, так сказать, обращать внимание на какие-либо из наших настоящих восприятий, мы даем им проходить мимо, не останавливаясь на них и даже не замечая их; но если кто-нибудь тотчас же обратит на них наше внимание и заставит нас прислушаться, напр., к какому-нибудь шуму, который только что слышался, мы вспоминаем его и замечаем, что получили уже от него такое-то ощущение. Итак, то были восприятия, не замеченные нами тотчас, и сознание их явилось только потому, что на них обратили наше внимание, и притом лишь через некоторый промежуток времени, как бы он ни был незначителен. Чтоб уяснить еще лучше, что такое малые восприятия (*petites perceptions*), которые не различаются нами в массе, я привожу обыкновенно в пример рев или шум моря, который мы слышим, когда бываем на берегу. Чтобы слышать этот шум (а его действительно слышат), необходимо слышать части, составляющие это целое, т. е. шум каждой волны, хотя каждый из этих шумов слышен только в смутной массе всех остальных, т. е. в этом самом реве, и остался бы совершенно незаметным, если бы производящая его волна была единственной. В самом деле, необходимо испытать некоторое действие от движения этой волны и получить известное восприятие от каждого из этих шумов, как бы малы они ни были; иначе нельзя было бы получить восприятия и от ста тысяч волн, так как сто тысяч ничто не могут еще составить «нечто». Наконец, мы никогда не спим настолько глубоко, чтобы не обладать хоть слабым и смутным чувством, и нас никогда не разбудил бы величайший шум в мире, если бы мы не получили некоторого восприятия от его начала, весьма незначительного, — подобно тому, как никакими усилиями в мире нельзя было бы разорвать веревки, если б она не напрягалась хотя немного и не растягивалась менее значительными усилиями, хотя производимое ими незначительное напряжение незаметно».

Установив бессознательную деятельность души, Лейбниц затем уже с точки зрения ее развивает теорию познания, во многих существенных пунктах совершенно отличную от локковской.

За недостатком места мы не будем излагать эту теорию в подробностях. Заметим только, что она дает Лейбницу возможность обосновать психологически чисто внутренний (имманентный) процесс познания в монадах и приводит к психологическому учению о субъективности идей пространства и времени. Эти идеи только явления нашего опыта, а не метафизические реальности. Еще более важным пунктом его теории познания является знаменитое учение его об «апперцепции», или *сознательном восприятии* и представлении, в отличие от «перцепции», или *бессознательного* восприятия. Понятие апперцепции и до сих пор имеет в немецкой психологии огромное значение (Герберт, Вундт).

Таким образом, самый важный пункт в новой переработке теории знания у Лейбница заключается в призывании *бессознательной потенциальной* деятельности души. Этим учением он создает первые основания для физического учения о живых и скрытых энергиях тел и о превращении различных энергий друг в друга. Отсюда же вытекает для Лейбница возможность своеобразного обоснования идеи бессмертия души.

Если душа — деятельная субстанциальная монада, то она, конечно, *неразрушима, бессмертна*. Но Лейбниц, конечно, признает и неразрушимость душевных монад животных и вообще всех монад. Разница между бессмертием человеческих и животных душ, по его мнению, та, что животная душа опять погружается по смерти животного в смутное состояние вполне бессознательной деятельности, а человеческая душа сохраняет навеки приобретенное ею *ясное и отчетливое представление своей личности*. С этой точки зрения Лейбниц допускает *предсуществование душ*, подобно Платону и его последователям. Но это предсуществование он считает не высшею, а низшею формою бытия.

Этика Лейбница не могла быть достаточно глубокой при отрицании свободы воли и вообще при полном подчинении деятельности воли, деятельности представления в монадах. Подобно тому, как у Декарта и Спинозы, высота нравственных побуждений

определяется и у Лейбница высотой и ясностью представлений, обуславливающих стремления. Свобода — понятие относительное. Быть свободным значит определяться в своей деятельности не смутными и сбивчивыми представлениями, а разумом, т. е. идеями ясными и отчетливыми. Различие правильного и неправильного поведения совпадает с различием истинных и ложных, т. е. односторонних, узких представлений. Отсюда не удивительно, что *любовь* как принцип нравственного поведения Лейбниц выводит из ясной идеи души о предустановленной гармонии монад и о высшем тождестве их субстанций¹. Поэтому цель нравственной деятельности заключается в просвещении своего духа ясными, отчетливыми идеями, знаниями. Этот путь есть и высшая добродетель, и ручательство в достижении счастья. Духовная культура — культура разума — высшая нравственная задача личности и общества. Это учение Виндельбанд справедливо определяет как *этический рационализм*, свойственный всей новой философии до Канта, но особенно ярко выразившийся и последовательно проведенный у Лейбница.

В заключение скажем еще несколько слов о религиозной философии Лейбница. Здесь Лейбниц, подобно большинству писателей XVII в., ищет примирения разума с откровением. Познание и оправдание идеи Бога разумом он считает высшею задачею науки философии и дает новую, очень ценную формулировку различным доказательствам бытия Божья, — онтологическому, космологическому и физико-теологическому, связывая это последнее со своим учением о предустановленной гармонии. Откровение и чудо он допускает так же, как акты божественного предвидения при сотворении механизма вселенной. Но положительной стороне религии, догматам и культу Лейбниц придает второстепенное значение и выступает, как мы уже видели, в роли посредника между различными христианскими исповеданиями.

Самым важным пунктом его религиозной философии является однако попытка объяснения и оправдания *зла в мире*. Для Лейбница возникла совершенно своеобразная задача из того факта, что он

¹ Ср. учение Шопенгауэра о метафизической основе сострадания.

признал всю жизнь монад, т. е. вселенной, результатом предустановленного Богом ради известных целей механизма. С этой точки зрения возникает вопрос: откуда же и зачем зло в мире и насколько оно реально? В «Теодицее» или «Оправдании Бога» Лейбниц и пытается разрешить эти вопросы. Метафизическую, *абсолютную* реальность зла и греха он отрицает, подобно Дж. Бруно. Отрицательную реальность зла и греха признает, но как проявление несовершенного развития монад, господства темных и ложных представлений вместо ясных и истинных. Таким образом, зло есть только недостаток совершенства в духовной жизни монад, т. е. понятие отрицательное. В этом заключается одно из оснований метафизического оптимизма Лейбница.

Но все-таки этим не разрешается еще вопрос, зачем в мире зло, хотя бы с этой относительной точки зрения, почему мир несовершенен, если он продукт совершенного духа. С метафизической точки зрения, Лейбниц должен допустить и допускает, что существующий мир как результат творческого акта Бога, его ясной идеи и познания есть только *один из возможных миров*, ибо возможны и мыслимы другие планы и способы осуществления божественных целей. Но тогда отчего Бог сотворил именно этот, далеко не совершенный мир? Лейбниц отвечает на этот вопрос указанием на то, что относительное несовершенство и зло в мире нужно для оттенения его совершенства и добра, как путь и средство к достижению и осуществлению совершенства, что грех нужен как условие существования добродетели, страдание — как условие возможности его контраста, наслаждения. Таким образом, логическое соображение о соотносительности понятий и их необходимом взаимном предположении является для Лейбница достаточным основанием, чтобы признать существующий мир *лучшим из возможных миров*, хотя и не лучшим абсолютно. Логически нельзя себе представить мира абсолютно совершенного, доброго, безгрешного, ибо тогда он не был бы и совершенным, добрым. Этою логическою необходимостью ограничена и свободная воля Бога, которая, таким образом, в свою очередь подчинена разуму — бесконечной мудрости божественного существа. Божественная воля роковым образом подчинена логической силе

вечных идей. Таким образом, логическая истина есть «фатум мира». Учение Лейбница о соотношении мира к божественной воле проникнуто, по меткому выражению Виндельбанда, «*рассудочным фатализмом*».

Таково в существенных чертах учение Лейбница. Мы не имеем возможности подробно разбирать здесь деятельность его последователей и преемников. Самым важным из них был *Хр. Вольф*, не только оригинальный мыслитель, сколько упорный труженик мысли и талантливый систематизатор, сумевший превратить философию Лейбница в сложную, до мелочей разработанную, систему философских учений, которая была им очищена от некоторых важных, смелых и гениальных, но зато и шатких гипотез Лейбница; наприим., теория монад и предустановленной гармонии уже не играет в ней существенной роли, и вся философия Лейбница была переработана в видах примирения и слияния с основами философии Аристотеля. *Лейбнице-вольфианская философия* господствовала в Германии почти целое столетие, до того времени, пока авторитет Лейбница не был поколеблен, а после и опрокинут Кантом. Она имела широкое влияние и за пределами Германии, наприим., в наших школах XVIII века. Все мы знаем также, чем обязан был Вольфу Ломоносов. Среди представителей лейбнице-вольфианской философии было, впрочем, немало более или менее самостоятельных мыслителей, которые внесли много существенного и ясного в разработку отдельных философских наук — логики, метафизики, психологии, эстетики (Баумгартен). Были и талантливые противники идей Лейбница; так что, в общем, Лейбниц породил в Германии через посредство Вольфа обширное и плодотворное философское движение, которое создало почву для развития самой глубокой философской системы нового времени — системы Канта.

Поэтому Лейбница справедливо считают основателем самостоятельной немецкой философии и одним из важнейших деятелей в развитии европейской философии последних трех столетий.

VI.

**АНГЛИЙСКАЯ И ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
XVIII ВЕКА**

К началу XVIII в. образовались самостоятельные философские школы в трех европейских странах, стоявших во главе умственного движения в Европе. Схоластическое мирозерцание и средневековые устои жизни были в значительной степени подорваны.

В Англии господствовало эмпирическое направление Бэкона, переработанное, как мы видели, в материалистическую систему Гоббесом, в своеобразную психологическую доктрину — Локком и под влиянием Локка — в оригинальную идеалистическую метафизику епископом Беркли, причем не без влияния со стороны Бэкона явились в то же время попытки рационалистического истолкования религии в учении лорда Герберта Чербери, основателя английского деизма, и его последователей — Джона Толанда, Ант. Коллинза и др., а затем, отчасти под влиянием уже Локка, возникли опыты эмпирического и психологического обоснования этики в учениях Шефтесбери и его последователей, Бетлера и Гетчесона, а также их противников — Кларка, Волластона и др. Это движение относится главным образом уже к XVIII столетию.

Во Франции господствовала философия Декарта, самыми видными представителями которой в конце XVII в. были Арно, Пьер Режи и Пьер Николь, причем в дружественном отношении к Декартовской философии стояли также некоторые мистические философы — Блез Паскаль и, позднее, Пуаре. В сторону скептицизма склонялись епископ Гюэ и знаменитый составитель критического словаря Пьер Бэйль. Николай Мальбранш, как мы уже видели, дал философии Декарта своеобразное, полумистическое, полускептическое толкование.

В Германии в первой половине XVII в. еще всецело господствует мистицизм, в духе натурфилософов эпохи Возрождения, но под влиянием Лейбница, пытавшегося найти почву для примирения

априорной философии с некоторыми началами эмпиризма, вырабатывается также самостоятельная Лейбнице-Вольфовская философская школа, самыми видными представителями которой в XVIII в. являются, кроме Христ. Вольфа, его ученики Бильфингер и Баумгартен, а затем ближайшие предшественники Канта и более оригинальные мыслители — Ламберт и Тетенс. Вместе с тем Пуффендорф и Христ. Томазий основывают новую философию права. Математик Чирнгаузен, а позднее (в XVIII в.) Плуке разрабатывают математический принцип логики как искусства изобретения. Поэт Лессинг и философ Моисей Мендельсон примыкают к миросозерцанию Спинозы.

Все эти движения XVIII в. подготовили знаменитую реформу философии в системе Канта, о значении которой мы скажем ниже, и представляют собою дальнейшее разделение двух основных направлений мысли — эмпиризма и априорного догматизма.

Во Франции и в Англии мы встретимся с более односторонними и резко выраженными в том или другом направлении доктринами. В Германии под влиянием традиций Лейбница в XVIII в. продолжается примирительная и синтетическая работа на более широкой почве столько же логического, сколько психологического анализа мысли. Этим объясняется, почему именно в Германии могла и должна была появиться самая широкая синтетическая философская система XVIII ст. — система Канта.

Для того, чтобы дать ясное понятие о том, как была подготовлена реформа Канта, сделаем краткое обозрение философских движений XVIII в., сначала в Англии после Локка, потом во Франции.

Французская и английская философии XVIII ст. находились в таком тесном взаимодействии, что, собственно говоря, затрудняешься, о какой из них следует говорить раньше. На Канта оказал, как известно, могущественное влияние Давид Юм. С этой точки зрения, пожалуй, уместнее было бы говорить сначала о французской философии XVIII в. и потом о Гертли, о Юме как о непосредственном предшественнике Канта и о шотландских

философах. Но и французская философия в свою очередь находилась под сильным влиянием не только Локка, но и Гертли, Юма и их последователей. Поэтому удобнее сначала обозреть учения англичан, тем более, что и в XVII в. английские мыслители шли впереди всего европейского обновления философии, Бэкон вступил на путь реформы философии ранее Декарта, Гоббес писал и действовал ранее Мальбранша. В историях философии порядок изложения философских движений XVIII в. различен; так, напр., Ибервег сначала излагает философию французов, Виндельбанд раньше передает учения англичан — и это несомненно лучший путь¹.

О нравственной философии англичан в конце XVII и в XVIII вв. скажем лишь несколько слов. Еще ранее Локка, в 1671 г., епископ Кэмберланд выступил с латинским сочинением: «Философское исследование законов природы», в котором пытался основать философскую этику на учении о благожелательных склонностях человеческой души как самостоятельной основы нравственности, противоборствующей эгоизму. Всеобщее благо есть высший закон уже потому, что в нем заключено и собственное благо. Содействуя благу других существ, мы служим и своему собственному. Всеобщее благоволение обнимает собою и благоволение к себе самим. Этическое учение Кэмберланда заключало в себе таким образом и первый набросок теории альтруизма, и явные проблески утилитаризма, т. е. учения, выводящего нравственность из принципа личной пользы и удовлетворения. Первую попытку настоящего психологического обоснования этики на основах метода Локка мы находим в учении Шефтесбери (1671-1713), воспитанника Локка и внука его друга и покровителя. Задача Шефтесбери — освободить теорию нравственности от богословского элемента. Любовь к добру и добродетели самостоятельна по своей природе и свойственна

¹ В последующем изложении, как увидит читатель и из ссылок наших, мы часто пользуемся формулами обоих талантливых историков, а также Альб. Ланге (История материализма), дополняя их собственным освещением связи и отношения рассматриваемых нами явлений мысли.

человеку изначала. Не следует естественную любовь к добру унижать подчинением ее страху наказаний, надежде на награды и признанием необходимости заискивания у Бога. В этом учении мы видим первые проблески той теории «автономной нравственности», которую впоследствии так блестяще развил Кант. Психологической основой нравственного учения Шефтесбэри является теория аффектов и склонностей. Не только в человеке, но и в животных есть двоякого рода влечения: направленные к сохранению собственной жизни, себялюбивые, и относящиеся к сохранению рода, т. е. общественные, как, напр., сострадание, сорадование, любовь. Это — естественные аффекты. Те аффекты, которые противодействуют самосохранению (напр., порочные, чувственные наклонности) или сохранению рода (напр., злоба и злорадство) противоестественны. В человеке есть еще аффекты рефлексий, или рациональные аффекты, которые обнаруживаются в чувствах уважения и презрения, в понимании нравственной красоты и безобразия. Эти нравственные аффекты имеют эстетический оттенок и, подобно простым чувствам красоты и безобразия, прирождены, хотя усовершенствование нравственных чувств достигается лишь путем культуры и упражнения. Сущность нравственности — в гармонии себялюбивых и общественных склонностей. В конце концов с добродетелью связано и счастье. В этих взглядах ясно обнаруживается влияние на Шефтесбэри эвдемонической и эстетической морали греков, основанной также на идее внутренней гармонии. Понятие «аффектов рефлексии» связано с учением Локка о рефлексии, но зато признание *прирожденности* элементов нравственного чувства идет вразрез с учением Локка об отсутствии в человеке прирожденных основ нравственной деятельности. Последователем Шефтесбэри был епископ Бетлер (1692-1752), пытавшийся связать понятие о рефлексивных аффектах с ходячим понятием прирожденной совести, т. е. прирожденного принципа разумной оценки человеком его склонностей. Другой ученик Шефтесбэри, Гетчесон, основывал мораль тоже на учении о благожелательных склонностях, различая в то же время эти постоянные и спокойные склонности, или чувства, от страстей как

слепых и скоротечных мотивов деятельности. Добродетель основана на прирожденном *нравственном чувстве*, которое делает нас способными ценить то, что служит к общему благу. Любовь Гетчесон сравнивает с тяготением тел друг к другу.

Таким образом сложилась на чисто психологической почве анализа влечений и чувств человека так называемая *интуитивная мораль*, основанная на убеждении, что человеку прирождены известные нравственные чувства и склонности, которые следует затем развивать воспитанием.

Возникло это направление в зависимости от эмпирической психологии Локка, но затем, как мы говорили уже, вступило с ней в некоторую оппозицию. Но особенно высокого значения первые опыты основания этики на психологической почве не имеют потому, что в них еще отчасти смешиваются или недостаточно ясно разграничиваются различные принципы — эстетический и чисто этический, автономный и утилитарный, интуитивный и рассудочный. Рассудочный принцип здесь сказывается в учении о прирожденных рациональных аффектах, отождествляемых с совестью. Еще яснее выступает этот принцип у других английских моралистов, стоявших в некоторой оппозиции с Шефтесбэри и его школой. Во главе их был Самуэль Кларк (род. 1675 г.), учивший, что сущность добродели состоит в обращении с вещами и другими существами согласно их собственной природе, сообразно их положению и общей гармонии мирового целого, которые определяются разумом. В этой теории дается явный перевес познавательному моменту, как у Декарта и Спинозы. Волластон говорил прямо, что «хорош всякий поступок, который выражает истинную мысль¹». Еще характернее учение Мандевилля (1670-1733), который выступил в сочинении «Басня о пчелах, или Частные пороки как общественные благодеяния» (1714) с парадоксальным учением о необходимости пороков для блага общества. В остроумной басне о пчелах, сделавшихся

¹ Обо всем этом движении см. подробнее у Ибервега, Ист. Нов. Филос. (§17) и у Виндельбанда (I. – С. 258-270).

добродетельными, он старается показать, как абсолютная добродетель всех граждан общества, прогрессивно уменьшая потребности личностей, уничтожая конкуренцию в труде, стремление к комфорту и роскоши и смысл промышленности, а также всякое честолюбие и желание заявить чем-либо свою личность, неизбежно привела бы общество к полной летаргии и к падению всякой культуры. Эта оригинальная теория является также особым выражением рационалистических тенденций развивавшейся среди англичан утилитарной морали.

Но гораздо важнее всех этих еще неясных опытов приложения новых приемов эмпирической психологии и новых оснований теории знания к разрешению вопросов жизни те чисто *психологические* и отчасти *метафизические* теории, которые возникли на почве Локкова эмпиризма и сенсуализма. Подобно тому, как Бэкон, чистый эмпирик и теоретик знания, породил натуралистическую и материалистическую метафизику Гоббеса, так и Локк был истолкован в чисто натуралистическом и отчасти материалистическом смысле Гертлеем и его последователями. Правда, более широкое в своих основаниях учение Локка дало начало и совершенно спиритуалистической и идеалистической метафизической системе епископа Беркли, а затем скептической и психологической метафизике Юма, так что от ствола Локковой философии пошли три различные ветви метафизических умозрений, но все же и Локк не избег той общей участи всех проповедников чистого эмпиризма, которая делает их отцами материалистических систем, — и это еще более подтвердится, когда мы проследим влияние Локка на французскую философию.

Чисто эмпирическими решениями проблемы знания и проблемы бытия могут удовлетворяться лишь очень спокойные, несколько холодные натуры, — натуры преимущественно созерцательные и при своей созерцательности равнодушные и к идеальной цельности мировоззрения, и к насущным запросам непосредственной жизнедеятельности, — натуры настолько уравновешенные в стремлениях своих, что добродетель дается им без

труда, без тяжелой борьбы, а задачу всеисчерпывающего истолкования мирового устройства они готовы предоставить времени, другим людям, отдаленным будущим поколениям. Такой натурой был именно Локк – спокойный, добродетельный от природы, строго уравновешенный, скромный и созерцательный ум. Но много ли таких людей на свете и могут ли они быть всеобщим идеалом? Эти люди, без сомнения, самые счастливые, но обыкновенно не самые богато одаренные в духовном отношении. Сильно одаренные натуры часто страдают, мечутся из одной крайности в другую, отвоевывают каждый шаг на пути к нравственному совершенству с великим трудом, после долгой и упорной борьбы, и выходят из жизненной битвы или героями, или калеками. Среди английских философов XVIII в. мы не встречаем таких трагических натур, да и вообще англичане – народ наиболее спокойный и нравственно уравновешенный. Но и в чисто теоретическом отношении не всякий мыслитель способен спокойно провести черту, далее которой не пойдет его мысль, очертить свое умозрение узкими пределами достоверного опыта и отказаться раз навсегда от всяких попыток — смелой творческой догадкой перешагнуть за пределы непосредственно данного. Поэтому чистый эмпиризм всегда был больше идеалом, нежели действительностью. Сам Локк находил некоторое прибежище и спасение от безотрадной ограниченности кругозора эмпиризма в твердых религиозных убеждениях. Другие мыслители, не столь уравновешенные, или искали строгого теоретического оправдания своей веры в метафизическом мирозерцании, подобно Беркли, или жаждали замены религиозного мирозерцания другим, научно-рассудочным. Последнее стремление и породило натуралистическую психологию Гертля и его последователей.

Мы упоминали уже, что Локк еще не расследовал подробно процессов и законов ассоциации представлений, — сам термин ассоциации он употребляет мимоходом. Но и в его учении о происхождении знаний и в учении Беркли о составе понятий из

элементов чувственных образов, данных в ощущениях, лежала в основании мысль, что все сложные продукты душевной работы механически возникают из сочетания простейших ощущений и чувственных представлений. Локк и Беркли указали на конечные элементы всех душевных продуктов. Следующим фазисом в развитии психологических теорий должны были неизбежно явиться учения о самих процессах и условиях сложения, сочетания этих элементов. Так, в Греции в VI и V в. по Р. Х., после теорий об основных элементах вещественного мира, явились учения о процессах их превращения в сложные тела, о процессах сгущения и разжижения, соединения и разделения элементов веществ. Нам думается именно, что глубокомысленные и ученые психологи будущих столетий будут сравнивать ту первобытную механику наивно и грубо расчлененных элементов внутреннего опыта, какую мы встречаем у английских психологов XVIII в., с учением древних ионийских философов о стихийных элементах вещества — воде, земле, воздухе и огне — и их процессах сгущения и разжижения. Во всяком случае психология XVIII в. еще не далеко ушла от химии Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и Гераклита, философов VI ст. до Р. Хр. Доказательством этого являются в Англии Гертли и Пристли, во Франции — Ламеттри и Кондильяк.

Уже ранее Гертли некоторые англичане, напр. Петр Броун и Гей, развивая далее идеи Локка, дали начало теории ассоциации представлений, но Гертли пытался положить эту теорию, — путем чисто физиологического истолкования механизма душевной деятельности, — в основу *всей* психологии. Поэтому Гертли многие считают отцом английской ассоциативной психологии¹.

Давид Гертли жил от 1704-1757 гг., по профессии был врачом, образование получил в Кембридже, не только медицинское, но и философское и даже богословское. Главное и знаменитое в истории философии сочинение его: «Наблюдения над человеком, его

¹ Другие более справедливо эту роль приписывают Юму, предполагая влияние последнего на Гертли. Мы излагаем учение Гертли ранее, как менее существенный отпрыск эмпирической психологии Локковой школы.

организацией, обязанностями и ожиданиями». (Observations on man, his frame, his duty and his expectation) относится к 1749 г. Его ученик Пристли дал извлечение и переработку его произведения в сочинении «Гертлеевская теория человеческого духа» (Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas, в 1775 г.).

Собственно Гертли не принадлежал к разряду тех безусловно последовательных и резко откровенных материалистов, какими были в Греции Демокрит и Эпикур, в XVIII в. некоторые французские мыслители — Ламетри и барон Гольбах, а в XIX ст. известные немецкие писатели — Бюхнер, Фохт, Молешотт. В уме Гертли всю жизнь боролись натуралистические тенденции, ведущие его по пути к материализму, с религиозными стремлениями и верованиями, и он тщетно старался примирить их. Гертли — самый лучший образчик мыслителя, ведущего, по выражению Карла Фохта, двойную бухгалтерию души. Только последователи его, Пристли и особенно Эразм Дарвин, постепенно дошли до чисто материалистического истолкования душевных процессов. Сам Гертли является скорее психофизиологом, и он первый высказал столь модную ныне мысль о полном параллелизме психологических и физиологических процессов. Психическим процессам соответствуют вибрации, колебания и движения элементов нервной и мозговой субстанции — тем более сложные, чем сложнее сами психические процессы. Не только процесс восприятия впечатлений, но и процессы их переработки в сложные представления и их воспроизведения в памяти сводятся к элементарным и более или менее сложно комбинированным, более сильным или более слабым, быстрым или медленным вибрациям нервных частиц. Одновременные или последовательные вибрации являются почвою для образования таких связей или ассоциаций в мозгу, в силу которых повторенные более слабые вибрации известных элементов вызывают вновь ассоциированные с ними вибрации других элементов. Эта теория,

основная мысль которой, по-видимому, взята из Ньютоновых «Математических принципов естественной философии» (Виндельбанд), проведена у Гертли во всех частностях, обнаруживающих, с одной стороны, большое остроумие автора, который предвосхитил в общих чертах новейшую научную теорию нервно-мозговой и мышечной деятельности, с другой — однако, и значительное несовершенство тогдашней анатомии и физиологии, ибо в утверждениях Гертли много произвольного и фантастического. Во всяком случае, с признанием тесной зависимости психологического механизма душевных состояний от органически необходимого механизма нервных процессов для Гертли предстояла необходимость отвергнуть: во 1) всякую свободу душевной деятельности, во 2) всякую самостоятельность душевных процессов по отношению к физическим процессам тела, откуда уже само собою, в 3), должно было следовать, что понятие *отдельной духовной субстанции*, или силы, — излишне и что идея бессмертной души нелепа. Но этих выводов он не сделал, — так сильна была, по-видимому, его личная вера в бессмертие души и в существование Высшего духа. Но последователи его постепенно пришли к указанным заключениям. Пристли в своих «Исследованиях о материи и духе», отвергая значение прежних метафизических теорий души, уже признает совершенную материальность душевных процессов и объявляет психологию частью физиологии, хотя остается последователем деизма и стремится очистить христианское религиозное учение только от предрассудков и суеверий. Эразм Дарвин, дед знаменитого нашего современника, также отвергает идею нематериальной души и выводит материальность духовных сил из способности их познавать материальные свойства вещей: способность души видеть, слышать, обонять доказывает, по его мнению, что она сама доступна чувственному восприятию, т. е. есть чувственно-материальная сила. Эти материалистические теории представляли, конечно, некоторый шаг в сторону от критического

мышления, отцом которого был Локк, ибо они допускали непосредственную достоверность познания материальных свойств вещей и обнаруживали забвение той основной истины, открытой предшествующей философией, что сама материя с ее свойствами есть некоторый комплекс наших представлений, т. е. психических продуктов.

Прямое продолжение развития критической философии в духе Локка и Беркли представляет зато философское учение Юма, которого Виндельбанд справедливо называет «самым ясным, последовательным, широким и глубоким мыслителем, какого когда-либо произвела Англия». Давид Юм продолжает разработку эмпирической теории знания и суммирует в одном общем, поражающем глубиной, результате все лучшие идеи Бэконовой, Локковой и Берклеевской теории знания. Результат этот отчасти *скептический*, отрицательный, и в этом смысле прав Виндельбанд, когда он говорит, что «в лице Юма эмпиризм сам себя отверг и осудил». Но велика заслуга Юма уже потому, что он подвел *метафизические итоги* доктрине эмпиризма и попытался окончательно свести концы с концами в теории опыта как единственного орудия знания. По отношению к английской философии XVIII в. Юм занимает то же место, какое принадлежало Локку в английской философии XVII ст., какое принадлежит Дж. Ст. Миллю в английской философии нынешнего века.

Давид Юм – сын шотландского землевладельца, родился в Эдинбурге в 1711 г., умер в 1776 г. Получив образование в Эдинбургском университете, он, по желанию семьи и вследствие слабого здоровья, хотел посвятить себя торговому делу. Но такая деятельность скоро ему надоела, он поехал кончать образование во Францию и после четырехлетнего пребывания за границей вернулся в Англию с рукописью своего впоследствии знаменитого «Трактата о человеческой природе», который был напечатан в двух томах в 1738-40 г., но потерпел в Англии полную неудачу, вследствие чего ему

и не удалось получить кафедру в Эдинбургском университете. Зато его «Опыты нравственные, политические и литературные» (1741) доставили ему славу изящного и остроумного писателя. Приняв частное место, он много путешествовал по Европе и приготовил к печати новую редакцию своего первого труда под заглавием: «Исследования, касающиеся человеческого познания» (1748), после чего ему удалось получить место библиотекаря в Эдинбургском университете. Имея в распоряжении своем богатый книжный материал, он написал свою знаменитую «Историю Англии до революции 1688 г.», изданную в 6 томах в 1763 г., а также издал в 1755 г. «Естественную историю религии» (*The natural history of religion*). В 1763 г., назначенный секретарем посольства во Францию, он удостоился блестящих оценок со стороны образованных французов, и когда возвратился в 1767 г. в Англию в качестве секретаря министра иностранных дел, то слава его как выдающегося писателя и мыслителя была окончательно упрочена на родине. Последние два года жизни он провел на покое в Эдинбурге.

Основую философских учений Юма является его теория психологического механизма представлений.

Все психические состояния, по мнению Юма, могут быть сведены к *впечатлениям* (*impressions*) и *идеям*. Идеи — только более или менее слабые копии впечатлений. Нет идеи, которая бы не имела какого-нибудь первоначального образца и источника в каком-нибудь чувственном впечатлении. Отсюда ясно, что Локково различие двух источников знания (ощущения и рефлексии) для Юма теряет смысл, так же, как и противоположение простых и сложных представлений. Для него достаточно разграничения первоначальных и производных представлений, соответствующего различию впечатлений и идей.

Так как каждая идея имеет источником какое-нибудь впечатление, то процесс мышления сводится к отнесению идей к соответствующим им впечатлениям, из которых они образовались, и наоборот. При правильности или психологической точности такого отнесения идей и впечатлений друг к другу получается мышление *истинное*. Если же мы относим идеи не к надлежащим впечатлениям, то возникают *ошибки и заблуждения*.

Почвою для работы мысли в процессе истолкования связей между впечатлениями и идеями являются память и фантазия. Фантазия управляется *законами ассоциаций*. Этих законов четыре; впечатления и идеи связываются вследствие: 1) сходства, 2) контраста, 3) смежности в пространстве и времени, 4) по причинной связи. Юму принадлежит заслуга первого ясного и законченного анализа законов ассоциации. Впоследствии его теория законов ассоциации не раз перерабатывалась, но в существе дела современная психологическая теория ассоциации идей у психологов-эмпириков стоит на той же почве, на которую ее поставил Юм.

Подобно Локку и Беркли, Юм придает чисто субъективный характер психологической связи представлений и не считает возможным истолковывать эту связь объективно, как равную или адекватную объективным соотношениям вещей. И для него, как для Беркли, *существование* чего-либо равносильно *восприятию* сего. Вне наших восприятий говорить о существовании чего-либо мы не вправе. Но именно эту теорию субъективности познания как процесса переработки чисто психических продуктов, впечатлений и идей Юм и доводит до ее последних следствий. Еще в XVII ст. скептик Иосиф Гленвил, в противоположность натуралистическому догматизму Гоббеса, выставил сомнение в возможности познания объективной причинной связи явлений и предметов в мире независимо от привычной последовательности наших представлений. Локк, как мы видели, усомнился в познаваемости субстанции как неизвестных носителей свойств, чувственно познаваемых нами в опыте. Но ни Гленвиль не отрицал причинной связи вещей, которую считал только непознаваемой, ни Локк не отвергал безусловно бытия субстанций. Беркли сомневался в существовании субстанций материальных, но допускал необходимость духовных субстанций как вместилищ представлений; он отвергал также реальные причинные отношения материальных тел, но верил в некоторое взаимодействие субстанций духовных. Юм пошел дальше и подверг сомнению существование каких-либо реальных субстанций причинных отношений, причем старался найти *психологические источники* этих ошибочных и произвольных, по его мнению, идей человеческого ума.

Убеждение в том, что эти идеи произвольны и фиктивны, он вынес из того наблюдения, что во внешнем опыте нет никаких данных для их обобщения. Мы познаем во впечатлениях своих о вещах только их свойства и состояния, но не самое их бытие или сущность; точно так же мы познаем последовательность и смежность этих свойств во времени и пространстве, но не внутреннюю связь действий вещей, не их взаимодействия. Откуда же мы знаем о субстанциальности и причинной зависимости вещей? Другими словами, отражением *каких впечатлений* являются идеи «субстанции» и «причинности», если они не соответствуют впечатлениям, данным во *внешнем* опыте?

Соотношение впечатлений по сходству, контрасту, смежности в пространстве и времени мы усматриваем непосредственно. Таково уже свойство нашей мысли; отсюда и образуются ассоциации впечатлений сообразно с указанными только что соотношениями. Но «эмпирическое сходство» впечатлений мы истолковываем произвольно, как «метафизическое тождество» объективной природы, или сущности, вещей. На это мы не имеем никакого права. Идея субстанции есть только отражение чисто субъективного впечатления *постоянства, сходства наших представлений*. Значит, идея субстанции есть продукт «психологического опыта», повторения наших представлений, и этот опыт известного постоянства наших представлений, по мнению Юма, не только не уполномочивает нас к заключению о единстве и неизбежности объективной основы, или, как мы выражаемся, «субстанции», или *сущности*, материальных вещей, но не дает нам права и на утверждение единства и неизменности нашей собственной, внутренней, духовной субстанции, «нашего я», души, ибо где гарантия, что сходство и постоянство наших представлений вполне и навсегда обеспечено? Они могут изменяться и изменяются. Следовательно, метафизическое тождество субъекта — предмет *веры*, а не знания. В этом пункте Юм очевидно расходится с Беркли, и восстает против научной состоятельности учения Беркли о духовных субстанциях. И этот пункт в его первом

сочинении был главной причиной непопулярности последнего в английском обществе, так что в «Исследовании о человеческом познании» Юм счел нужным его выпустить.

Идея причинности основана всецело на более или менее «постоянном преемстве» наших представлений во времени, но опять, стало быть, метафизическое истолкование такого преемства, как соответствия объективной связи и зависимости вещей, *вне представлений*, незаконно. Идея причинности имеет истинным корнем своим «субъективное впечатление постоянства самих представлений». Но где гарантия необходимости и неизменности их преемства? Ее нет. Можно только ожидать с известной «вероятностью», что прежние преемства и последовательности представлений будут повторяться, но не более. Доказать необходимость таких преемств невозможно. Таким образом, знаменитая Юмова критика идей субстанции и причинности приводит его к признанию этих идей за отражения *субъективных впечатлений о нашем обычном психологическом существовании*, неизменность которого, впрочем, ничем не гарантирована. Это явный скептицизм, последовательно выведенный из основных посылок эмпирической доктрины знания. Если все наше познание сводится к впечатлениям или ощущениям и их комбинациям по законам ассоциации, то в объективных условиях этих комбинаций и лежат, очевидно, единственные корни наших идей о реальном бытии и реальном взаимодействии вещей. Ясно, что Юм должен быть отъявленным противником догматической метафизики, и действительно он признает только две области знания: математику и эмпирическое описание фактов опыта, т. е. естествознание в обширном смысле слова. Математика есть «аналитическая наука», основанная на непосредственном усмотрении отношений сходств и различий между впечатлениями. Естествознание — наука, так сказать, синтетическая, но не идущая далее синтеза впечатлений по их смежности в пространстве и во времени. Законы природы ничто

иное, как обобщения обычных и более или менее вероятных для будущего преемств наших психических впечатлений и идей при соприкосновении нашем с действительностью.

При таких теоретико-познавательных убеждениях Юм должен был прийти к оригинальным и любопытным взглядам и на вопросы религии и морали. И действительно, интересуясь религиозной философией, он отвергал возможность сделать предметом научного обоснования и доказательства идеи Бога, бессмертия души, свободы воли и т. д. Все доказательства бытия Божья связаны или с идеей его субстанциальности, или с идеей его отношения к миру как причины к действию. В виду чисто психологического и субъективного значения этих идей не может быть и речи об их объективном применении в смысле обоснования идеи Божественного бытия. Религия исключительно дело *веры* и *откровения*. Но если так, то собственно для науки интересен только один вопрос, а именно: каким образом психологически возникает необходимость для человека религиозных идей, религиозного сознания? Юм первый ясно ставит проблему психологического исследования религиозного сознания и условий смены положительных религий в жизни человечества. Религия, по его убеждению, имеет корень в самой природе человека, в его чувствах и аффектах, в его естественных *нравственных* влечениях. Смена же положительных религиозных вероучений зависит от развития человеческого духа, нравственных чувств и стремлений человека. При таких убеждениях Юм является, конечно, приверженцем и горячим защитником самой широкой религиозной терпимости, доходящей даже до полного индифферентизма, так как Юм думал, что для человека, достигшего высшего нравственного развития, религиозные пружины нравственной деятельности становятся излишними. По справедливому замечанию *Виндельбанда*¹, Юм, очевидно, совершенно игнорировал *теоретические* потребности, лежащие в основании всякого религиозного мирозерцания.

¹ См. его более подробное изложение в *Gesch. d. neuen Philos.* – S. 313 и след.

Нравственная философия Юма интересна и в том отношении, что она представляет дальнейший шаг и успех в *психологическом* анализе внутренних пружин нравственной деятельности человека. Юм, подобно Гетчесону, видит последний источник нравственной деятельности в чувствах человека, а не в идеях. Все чувства сводятся к двум формам: удовольствия и неудовольствия — в этих чувствах и надо искать естественного корня нравственных идей. Вследствие общности организации наши чувства удовольствия находятся в связи с подобными же чувствами других существ. Это свойство Юм называет *симпатией*, которая есть ничто иное, как способность сочувствования, сочувственного испытывания удовольствий и страданий других существ. В связи с этой способностью мы одобряем или не одобряем то, что сами делаем и что другие люди делают для своего блага, напр., не одобряем или осуждаем то, что приносит вам или им (в их деятельности) страдания, сочувственно испытываемые и нами. Отсюда уже мы начинаем неодобрительно относиться к тем своим поступкам, которые приносят другим страдания и заставляют нас за них сочувственно страдать, и на этой почве постепенно развивается нравственное чувство, или *совесть*. Следовательно, нравственное чувство и совесть — не первоначальные и прирожденные свойства человеческой природы, а продукты духовного развития, развития чувств одобрения и неодобрения — на почве познания условий собственных удовольствий и страданий и на почве симпатии к радостям и страданиям других. Но, очевидно, совесть есть продукт развития человеческого сознания лишь в условиях общественной жизни. Объект совести и нравственных чувств — общее благо как условие личного блага. В этой нравственной теории опять проглядывает тенденция *утилитаризма*, столь неизменно свойственная английскому уму.

Этическую теорию Юма, теорию симпатии и общественного происхождения морали, развил Адам Смит в своей «Теории нравственных чувств» (1759) и в своей книге «О существе и причинах народного богатства» (1766).

После Юма, составляющего самый высокий пункт в развитии английской философии XVII в., начинается заметное умаление критического духа в произведениях великобританских мыслителей, и дальнейшая разработка великих и сложных проблем знания, которые исследовал Д. Юм, переходит в Германию, где Кант делает гениальную и глубокомысленную попытку победить скептицизм Юма, найти в самом внутреннем механизме знания критерий для оправдания объективной закономерности идей субстанции, причинности и целого ряда других субъективных категорий восприятия и мышления.

В Англии разработка теории познания падает, но зато успешно начинается подробная разработка проблем опытной психологии, всецело основанной на внутреннем наблюдении.

Это движение, также примыкающее с известной стороны к Локку, начинается с трудов Томаса Рида и его преемников, представителей так называемой Шотландской школы. Выдающиеся сочинения Томаса Рида (1710-1796) – «Исследование о человеческом духе, основанное на началах здравого смысла» (1764), и затем «Опыт об интеллектуальных и деятельных силах человеческого духа» (1785-1788).

От дальнейшей разработки теории знания в духе Локка, Беркли и Юма Рид уклоняется на том основании, что вся предшествующая критика идей субстанции и причинности с ее результатами основана, по мнению его, на первоначальной посылке Локка о том, что душа есть *tabula rasa*, что в душе нет прирожденных истин и материала для не зависящих от опыта суждений. Это утверждение Рида правильно в том смысле, что основание указанных идей субстанции и причинности и других подобных коренных категорий знания следует, может быть, искать не в опыте, а в *организации духа*. Но зато Рид неправ и поступает не достаточно осмотрительно, когда, успокоившись на последнем предположении, принимает некоторые сложные идеи и истины за «данные факты» нашего духовного

существования и затем, опираясь на шаткий критерий *здорового смысла* (common sense), произвольно переходит, без всякого предварительного критического исследования, к допущению объективной ценности этих идей и вообще всех субъективных условий мышления как необходимых предпосылок знания. Этого признания объективной ценности прирожденных инстинктов мысли достаточно для всякого смертного в обыкновенной житейской практике; на нем вправе успокоиться, пожалуй, и ученый специалист, изучающий какую-либо область явлений опыта, но его недостаточно для *философа*, для мыслителя, ищущего последних оснований знания. Непростителен такой философский индифферентизм в особенности после того, как трудность удовлетворительного разрешения вопроса о происхождении и объективной цене указанных предпосылок всякого знания была в полной мере раскрыта предыдущими мыслителями. Если мы знаем, что стоим на почве, которая колеблется и может ежеминутно обрушиться, то малодушно полагаться на «авось» и уклоняться от исследования причин шаткого положения нас самих и окружающих, а также и условий спасения на том только основании, что, может быть, почва и не обрушится и как-нибудь устоит. Очень часто и теперь мы видим попытки обуздания пытливости философской мысли именно во имя *непосредственного здравого смысла*. «К чему все эти сомнения, вся эта критика, вся эта глубина премудрости», когда жили же люди и без них, на основании преданий и природного здравого смысла? У нас в России особенно часто слышатся подобные странные мнения и призывы к жизни «по традициям». Но позволительно спросить, не являются ли и эти традиции сложным продуктом развития человеческой жизни и духа в другие, отжитые, эпохи, — и если уже обуздывать человеческий дух в его пытливом искании высшей истины, то не следует ли пойти далее и усмотреть значительную долю искусственности, сравнительно с первобытным и простым, полуживотным существованием, и в религиозных верованиях и современных традициях массы?

Человеческий дух не может стоять на месте — или он идет вперед, или возвращается назад. Оттого всякая традиция, если она старается кристаллизовать человеческую мысль и остановить ее развитие, вырождается и превращается в комплекс безжизненных формул, дух и смысл которых утрачивается. То же самое происходит по временам и с наукою и даже с философией, если они призывают к простому человеческому «здравому смыслу» и уклоняются от решения уже поставленных, сложных и трудных вопросов. Шотландская философия представляет с философской точки зрения именно такое попятное движение. Оправдать ее исторический смысл можно только тем, что для дальнейших шагов на пути к разрешению проблемы знания в смысле эмпиризма необходимо было произвести некоторую предварительную работу детального психологического исследования, и в этом отношении труды Т. Риды, Д. Стюарта, Т. Броуна и др. шотландских психологов несомненно подготовили новые успехи английского эмпиризма в нынешнем XIX столетии.

Таковы главные моменты и общий смысл развития английской философии XVIII века.

Французская философия XVIII в., подобно греческой философии ближайшего за Аристотелем времени, т. е. философии скептической, стоической, эпикурейской и эклектической школ в III и следующих веках до Р. Хр., имеет характер и назначение преимущественно практические. Она является не столько источником новых и оригинальных идей, сколько пропагандою и применением к решению жизненных, преимущественно общественных проблем, идей *рационализма и механического натурализма* XVII ст. Ее главная задача — практическая борьба на почве рационализма и натурализма, с господствующими в церкви и государстве догматами, традициями и порядками. Ее цель — распространение в большой публике, в народе, скептических выводов разума и новых учений положительной науки. Теоретические заслуги французских философов XVIII ст. поэтому незначительны. Они развивают в

применении к теории знания психологии, метафизике, этике и философии религии те рационалистические и механические доктрины, которые были порождением философских систем XVII века, столько же метафизических, как, напри^м., Декарта, Спинозы и отчасти Лейбница, сколько и эмпирических — Бэкона, Гоббеса, Локка, Шефтесбери, причем намеченные уже в Англии учения сенсуализма, материализма, деизма и атеизма, своеобразно сочетавшись со скептическим и рационалистическим радикализмом французов, доводятся этими последними до крайних своих последствий и пределов (I, 266). Первоначально, как мы уже говорили, любимую философию французов был скептицизм. Еще ранее Декарта «благочестивый Шаррон и светский Монтень сходились в том, что подрывали догматизм», затем Декарт проложил путь к механическому пониманию природы, а в конце столетия Ла-Мотт и Пьер Бэйль снова писали в духе скептического направления, подобно Монтеню. «Влияние скептического направления оставалось настолько сильным во Франции, — говорит Ланге, — что даже материалисты XVIII ст. — те самые, которые называют себя самыми крайними и решительными, употребляли свой материализм главным образом для того, чтобы угрожать религиозному верованию. Дидро начал свою борьбу против церкви под знаменем скептицизма; даже Ламеттри (крайний материалист) сам называет себя «пирронианцем» (последователем древнего скептика Пиррона) и указывает на Монтеня как на «первого француза, отважившегося думать»¹. Бэйль был картезианцем особого направления, но «вывел из основных положений Декарта иные следствия, чем сам Декарт»; Ламеттри также часто ссылался на Декарта и, проповедуя мысль о том, что человек — сложная машина, указывал на то, что уже Декарт признавал животных машинами и что его собственный тезис есть только расширение и исправления тезиса Декарта. Деизм Вольтера, т. е. его рационалистическое учение о Боге, тоже тесно связано с декартовским рационалистическим построением идеи Бога. Он уже

¹ Ланге I. — С. 266.

дополняет декартовскую формулу «я мыслю, стало быть, существую» знаменитой прибавкой «я тело и я мыслю», откуда выводится предположение, что и тело может мыслить.

Таким образом влияние философии Декарта на французскую философию XVIII ст. не подлежит сомнению, влияние, впрочем, не столько буквы, сколько духа ее — основных механических предпосылок Декартовской метафизики. К идеям Декарта присоединилось другое важное влияние — английского натурализма и эмпиризма Гоббеса, Ньютона и Локка, а в области этики — Шефтесбери и его школы. Это влияние стало особенно заметным с 30-х годов XVIII ст., после путешествия в Англию Вольтера. Последний и был тем могучим рычагом, который пересадила во Францию физику и натуралистическую метафизику Ньютона, эмпирическое учение о знании и психологии Локка, наконец и этическое учение Шефтесбери. Предшественником Вольтера в популяризации ньютоновских открытий во Франции был, впрочем, естествоиспытатель Мопертюи. Знаменитый Фонтенель в сочинении «*Entretiens sur la pluralité des mondes*» (1686) был еще картезианцем, популяризатором картезианского учения о природе. Мопертюи в 1732 г. представил Парижской академии ученую записку — «*Sur les lois de l'attraction*» и затем «*Discours sur la figure des astres*», в которых является ревностным приверженцем натурфилософии Ньютона. Среди образованного французского общества новое физическое и астрономическое мирозерцание приобретает популярность вследствие распространения сочинения Вольтера «*Eléments de la philosophie de Newton*», сначала напечатанного в Амстердаме в 1738 г., а потом в Париже в 1741 г. и его же «*Métaphysique de Newton*». Когда в дамских будуарах «*Mondes*» Фонтенеля были вытеснены «*Eléments*» Вольтера, то победу Ньютона над Декартом во Франции можно было считать обеспеченною, говорит Ланге. Под влиянием религиозных убеждений Ньютона Вольтер, между прочим, становится навсегда твердым защитником деизма и теологии, т. е. того убеждения, что механизм природы является орудием осуществления целей Творца и что идея Бога безусловно необходима для объяснения природы.

Знаменитое вольтеровское изречение: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe» было прямым следствием той формы механического мировоззрения, какую он заимствовал у Ньютона. От Локка Вольтер взял свое учение о знании и основные элементы своей психологии. Локком он увлекался уже в Англии, когда писал свои «Лондонские письма» (Paris, 1734 г.), к Локку он снова вернулся впоследствии и в 1767 г. в своем «*Philosophe ignorant*» писал: «После стольких несчастных скитаний, усталый, измученный, и стыдясь, что искал столько истин, а обрел столько химер, я воротился к Локку, как блудный сын, который возвращается к своему отцу. Я отдался в руки этого скромного человека, который никогда не притворяется, что знает то, чего не знает, который не владеет неизмеримыми богатствами, но наслаждается благом без всякого хвастовства»¹. Вольтеру же принадлежит замечание, что учение Локка о душе относится к учению Декарта, как история к роману.

Однако в своей этике Вольтер склоняется более к Шефтесбери. Он высказывается в пользу предположения, что идея о справедливости и несправедливости в ее внутренней сущности у всех людей одна и та же. Убеждение Шефтесбери о прирожденности человеку задатков нравственности Вольтер остроумно выражает следующим сравнением: «Как человек имеет прирожденные ноги, чтобы ходить, хотя лишь позднее научается владеть ими, так он приносит с собою в мир и орган для различения справедливого и несправедливого, хотя отправление этого органа развивается постепенно при развитии разума»².

Таким образом, философское учение Вольтера *эклeктическое* — существенных, самостоятельных элементов в нем нет. Его роль можно сравнить с ролью Цицерона в судьбах послеаристотелевской философии: он только резко и ярко, в знаменитых по остроумию формулах, резюмирует взгляды более самостоятельных мыслителей и

¹ См. Ибервега.

² См. у Ланге.

главным призванием своей жизни считает *чисто практическую задачу* — борьбу с предрассудками церковного, общественного и государственного быта, бичуя своей едкой сатирой всякую ложь, пошлость и застой. По мнению Виндельбанда и некоторых других немецких историков, мы находим у него, однако, как бы некоторое предчувствие Кантовского учения о *практическом характере* постулатов Бога и бессмертия души, ибо и Вольтер уже говорит, что именно с практической точки зрения эти предположения безусловно необходимы, так как с теоретической оправдать их трудно.

Таково значение Вольтера в философии XVIII в. Его главная роль лежит, очевидно, за пределами философии в той борьбе за общественные идеалы, в которой, по словам немецкого ученого Дю-Буа Реймона¹, он проник так далеко, «что идеальные блага, за которые он боролся всю жизнь с неусыпной ревностью, со страстным самоотвержением, всеми орудиями ума, а более всего своей ужасною насмешкою: терпимость, свобода ума, человеческое достоинство, справедливость — стали для нас, так сказать, естественной стихией жизни, как воздух, о котором мы думаем лишь тогда, когда нам его недостает».

Другой французский мыслитель, одно время родственный по мировоззрению Вольтеру, Дидро (1713-1784), был издателем знаменитой: «Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers» (Paris 1751-1772); введение к ней было написано известным математиком и другом Дидро — Даламбером, который сам был в философии скептиком и разрабатывал в духе Бэкона проблему о методе наук. Дидро начал с теизма и веры в откровение и откровенного Бога, потом перешел к деизму и, наконец, к пантеизму: во всякой материи есть ощущение, думал Дидро не без влияния со стороны Мопертюи и натуралиста Робинэ, о котором мы скажем ниже. В воззрениях этических Дидро, подобно Вольтеру, примыкает к Шефтверсери. Взгляды на нравственность изложены им в сочинении «Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu» (1746). «Прекрасно, — по мнению Дидро, — то, что согласно с

¹ См. у Ланге, I, 269.

природой». Впоследствии Дидро стал склоняться в сторону материализма под влиянием близких друзей своих, между которыми видное место занимал барон Гольбах, автор знаменитого в XVIII в. сочинения «*Systeme de la nature*», этой «библии материализма и атеизма», как его обыкновенно называют. По влиянию на французское общество Дидро стоит почти на одной доске с Вольтером. Возбуждающее влияние Дидро, говорит Ланге, благодаря его редкому таланту, горячности и энергии изложения было необыкновенно велико, как вследствие отдельных его философских сочинений (между которыми упомянем еще «*Pensées sur l'interprétation de la nature*», 1759, и «*Pensées philosophiques*», 1746 гг.), так особенно вследствие неустанной деятельности его для энциклопедии. Но все эти мыслители для развития собственно французской философии имели второстепенное значение.

Рядом с Вольтером, Дидро и Даламбером, старейшими вожаками просветительного движения во Франции в XVIII ст., следует упомянуть и о Монтескье. Еще в «Персидских письмах» (1712 г.) Монтескье борется против абсолютизма в государстве и церкви, затем в «Размышлениях о причинах величия и упадка римлян» (1734 г.) исследует силы, обуславливающие участь народов, и, наконец, в знаменитом «Духе законов» (1748 г.) определяет основания, условия и гарантии политической свободы. Подобно Вольтеру, Монтескье был в Англии, и учреждения этого государства немало повлияли на выработку его политического миросозерцания.

В философском отношении гораздо более важное значение во Франции XVIII в. имели труды врача Ламетри и аббата Кондильяка — в области психологии и теории знания, Гельвеция и Гольбаха — в области этики и метафизики, Ж.-Ж. Руссо — в области философии права и общества.

Второстепенное значение для философии имели биологические теории Бюффона и Робинэ, а также психологические учения на физиологической подкладке Боннэ и Кабаниса.

На Ламеттри и Кондильяке мы остановимся подробнее. Об остальных скажем кратко. Ламетри род. в 1709 г. в Ст. Мало, образование получил в богословской школе янсенистов, последователей учения Августина, усвоивших себе затем философию

Декарта. Отец готовил Ламетри к духовному званию, но затем он пристрастился к медицине, которую изучал под руководством знаменитого врача-спинозиста Бэрхева в Лейдене, был одно время военным врачом и в 1745 г. издал свою «*Histoire naturelle de l'âme*». Лишившись места вследствие происков духовенства, он затем отдался свободной деятельности врача, практика и литератора, в 1748 г. издал свое знаменитое «*L'homme machine*», затем его выписал в Потсдам ко двору своему Фридрих Великий. Здесь Ламетри напечатал «*L'homme plante*» и «*L'art de jouir*» (1751) и некоторые другие сочинения очень фривольного характера. Умер он в 1751 г. от расстройства пищеварения вследствие того, что на обеде у французского посла пожелал отличиться своей способностью много есть без вреда для здоровья.

«Имя Ламетри — одно из самых опозоренных имен в истории литературы», — говорит Ланге¹, причем Ламетри много вредил себе и своими материалистическими сочинениями, и своими сатирическими выходками, и своим прославлением чувственных наслаждений. «Но больше всего повредил он себе своей смертью», хотя в сущности его враги, обвинявшие его в том, что он рядится в чужие перья и представляет собою человека, безусловно испорченного нравственно, «не могли никогда выставить против него ни одного серьезного фактического обвинения. Фридрих Великий, напротив, хвалил в нем чистую душу, чистый и веселый характер» (Ланге, ст. 301).

Против того, что он рядился в чужие перья и не был философски самостоятелен, горячо защищает его Ланге в своей «истории материализма». Во Франции Ламеттри, как удалось доказать Ланге, был несомненно и по времени первым материалистом, и по характеру своих воззрений — совершенно самобытным мыслителем. Он жил в одно время с Гертли, и, по-видимому, совершенно независимо от этого мыслителя вывел свое материалистическое учение из механических теорий Декарта и из

¹ У которого заимствуем в главных чертах мастерское изложение учения Ламеттри.

эмпирической доктрины Локка, хотя, может быть, находился отчасти под влиянием Гоббеса. Во всяком случае, во Франции он является родоначальником всех материалистических учений. Материализм его был, впрочем, *«более психологический, или антропологический, чем метафизический, или космологический»*. Последний нашел себе впервые законченное выражение в «Системе природы» барона Гольбаха.

Ламеттри, несомненно, имел широкое и разностороннее образование, а также тщательно следил за новыми успехами науки. К материалистическим воззрениям он стал склоняться вследствие личного опыта. Будучи военным врачом, он заболел горячкой и наблюдал над собою влияние «волнений крови» на мышление. Это и навело его на мысль, что мышление только следствие известной организации нашей телесной машины. В «Естественной истории души» он указывает прежде всего на то, что ни один философ никогда не был в состоянии объяснить природу души, как и сущность материи. Все знания свои мы черпаем из ощущений. «Это моя философия», — говорил он. Душою, по его мнению, следует называть то, что заставляет нервы чувствовать, а мозг думать. «Это тот же принцип, который заставляет материю двигаться — это принцип формы. Каждая вещь состоит из вещества и формы (Аристотель)». Форма является и источником движения, если не действительного, то потенциального. Вне вещества и материального мира нет основания допускать двигателя и деятеля. В человеке нет надобности допускать особое нематериальное начало — душу, так как человек ничем существенно не отличается от других тел, в особенности от животных. Сравнительная анатомия показывает, что внутренняя организация человека и животных, даже относительно мозга, — одинакова, все ощущения привходят от органов чувств, а органы чувств связаны с мозгом посредством нервов. Очень может быть, что и материя органов чувств сама тоже для себя ощущает, но это известно только ей самой, а не всему животному. Сохранение следов ощущений вполне зависит от органических состояний. Следовательно, то, что чувствует, должно быть материально. Локк говорил, что идея премудрости

Творца вполне допускает предположение, что он создал материю мыслящую, хотя лично он склонялся в пользу предположения нематериальности души. Вольтер говорил: «Я тело и я думаю», и отсюда заключал, что и тело нужно для мышления. Ламетри пошел еще далее и уже прямо высказал убеждение, что именно материя обладает свойством чувствовать и думать. Свои материалистические взгляды Ламетри проводит так далеко, что допускает возможность научить некоторых животных, в особенности обезьян, говорить и думать по-человечески (Ланге). В сочинении «Человек-машина» Ламетри приходит к еще более радикальным представлениям и, издав его анонимно, полемизирует в нем с собственным учением о субстанциальных формах, которые изложены в первом произведении. *L'homme machine* — вообще полемическое сочинение, написанное очень горячо. Оно не столько содержит в себе новые открытия, сколько направлено к пропаганде материалистических воззрений автора.

В этом сочинении Ламетри резко нападает на Декартовское учение о двух субстанциях, которое считает совершенно произвольным. «Как будто Декарт сам видел их и считал!» — восклицает он и открыто заявляет себя сторонником материализма. Источником познания человека он считает исключительно медицину. «Опыты и наблюдения (для разрешения вопроса о природе духовной жизни) содержатся в бесчисленном количестве в анналах медиков, которые в то же время и философы, а не у философов, которые не были врачами», — говорит Ламетри. «Человек — машина настолько сложная, — продолжает он далее, — что невозможно сразу составить себе о ней ясное представление и определить ее; поэтому все теоретические исследования величайших философов, основанные на попытках подвинуться в решении вопроса на крыльях духа, были бесплодны. Можно достигнуть какого-нибудь результата, только практически попытавшись расчленив душу, — так, как расчленяются органы тела»... Затем Ламетри указывает на влияние всевозможных физических условий на жизнь душевную, — на влияние болезни и здоровья, на действия на душу опиума, вина, кофе и др. веществ, а также пищи. «Англичане оттого грубы и злобны, что они едят сырое мясо». Какой-нибудь вздор, какая-нибудь маленькая фибра,

воскликает он, — что-нибудь, чего не в состоянии открыть самая тонкая анатомия, могло бы сделать из Эразма и Фонтенеля дураков. Поэтому, по мнению Ламетри, первая заслуга человека есть его организация. Воспитание — вторая заслуга, или преимущество. Из этих источников вытекают все таланты и нравственные совершенства людей.

Разбирая основания нравственного закона, Ламеттри отрицает необходимость для него религиозной опоры. Он не отвергает безусловно бытия высшего существа, но все-таки атеизм не исключает, по его мнению, нравственности. По некоторым выражениям можно даже думать, что Ламетри не только сам был атеистом, но и полагал, что мир не будет счастлив, пока не будет атеистическим. Бессмертие Ламетри допускает как бессмертие материи и ее движения, ибо, кроме материи и движения, он в этом сочинении ничего не признает. Что движение и жизнь принадлежат организму, материи, а не действию духа, он доказывает ссылкой на чисто физиологические опыты, что мясо животных вздрагивает и после смерти, что мышцы, отделенные от тела, продолжают сокращаться, что сердце движется долго после отделения от тела, что животные, напр. петухи, продолжают бегать по отсечении у них головы и т. д. «А человек относится к животным так, как планетные часы Гюйгенса к обыкновенным часам».

«Это моя система, — говорит в заключение своей книги Ламетри, — или скорей, если я не заблуждаюсь, сама истина. Она коротка и проста, и пусть против нее возражает, кто хочет».

В других сочинениях, напр. в «L'art de jouir», Ламетри является приверженцем морали, основанной на себялюбии и ставящей целью жизни удовольствие, причем высшими удовольствиями считаются те, которые связаны с размышлением, кому оно доступно. Характер счастья и того, что человеку доставляет наслаждение, зависит от воспитания, и потому Ламеттри считает нелепыми и зависть, и раскаяние. Единственной основой нравственных отношений к другим личностям является *сообщение* с ними удовольствий, страданий, печали и т. д. Этику Ламеттри Ланге считает зародышем нравственного учения Гельвеция. «Лучший плод системы Ламетри, — по мнению Ланге, — есть проповедь гуманного и

возможно мягкого наказания преступников. Общество должно преследовать злых для своего сохранения, но не должно причинять им более зла, чем того требует эта цель».

Аббат Кондильяк род. в 1715 г., умер в 1780 г. и был воспитателем наследника престола. По положению своему Кондильяк избегал вопросов богословских, этических и политических и ограничивался чистым умозрением. Может быть, по той же причине он остался чистым сенсуалистом и не решился перейти в лагерь материалистов, которым по некоторым чертам своего учения должен был сочувствовать. Самые знаменитые сочинения его — «*Essai sur l'origine des connaissances humaines*» (1746) и особенно «*Traité des sensations*» (1754). В своих ранних сочинениях, говорит Ибервег, Кондильяк обнаруживает на себе влияние Локка, но в «Трактате об ощущениях» он оставляет за собою умеренный сенсуализм английского мыслителя. Здесь он уже не признает во внутреннем восприятии второго, самостоятельного источника представлений и все представления выводит из чувственных восприятий, стараясь объяснить связь всех психических функций генетически, как результат постепенного развития. Широкую известность получил прием, при помощи которого Кондильяк излагает свою теорию познания. Он предлагает читателю представить себе мраморную статую, лишенную всяких чувств и представлений, и затем, воображая, как ей постепенно даются отдельные чувства, начиная с обоняния, проследить, как будет развиваться и расширяться ее психическая жизнь. Затем в своей книге он показывает, как постепенно в статуе вырабатываются: память, способность сравнения, суждения, обобщения, слова для выражения представлений и прочие умственные способности, а параллельно из чувствований приятных и неприятных, сопровождающих ощущения, — сложные чувства и желания, любовь, гнев, надежды, страх и высшие нравственные стремления. Основа психологии Кондильяка — ассоциационная. Даже человеческое «я» есть ассоциативное сочетание ощущений, хотя это не мешает Кондильяку допускать, — насколько искренне, не знаем, — что единство сознания предполагает простой субстрат, отличный от вещества тела. Вместе с тем Кондильяк

признает, подобно Локку, субъективность ощущений и думает, что одно лишь осязание дает нам истинное представление о действительно существующем и что одни только пространственные и временные определения свойственны самим вещам.

Таким образом Кондильяка нельзя назвать материалистом. В некотором родстве с ним по убеждениям был швейцарский натуралист и психолог Шарль Боннэ (1720-1793), автор сочинений «*Essai de psychologie*» (1755) и «*Essai analytique sur les facultés de l'âme*» (Женева, 1759). Он тоже придерживался мнения, что все психическое содержание человека вырастает на почве ощущений. Так как о душе мы ничего знать не можем, то должны ограничиться исследованием физиологических условий душевной деятельности, движений мозга. Основую нравственной деятельности человека является себялюбие, но в единстве сознания заключается для Боннэ основание для борьбы с чисто материалистическим учением. Душа и тело самостоятельны, но тесно связаны друг с другом, причем отношение их Боннэ мыслит окказионалистически (изменения в одной субстанции — только повод к изменениям в другой).

Бюффон (1708-1788) проводил в своей «*Histoire naturelle générale et particulière*» учение о том, что субстанция природы — вещество — есть в то же время двигательная сила. Своей гипотезой органических молекул он предвосхищает открытие органических клеток, сделанное в нашем веке. Учение о единстве всего органического мира и о развитии всех животных из первоначальных молекул подало Ламарку мысль об изменении видов. Подобно Бюффону, Жан-Батист Робинэ (1735-1820) в своем сочинении «*De la nature*» (1761) и в «*Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être*» (1767) проводит теорию простейших частиц вещества, одаренных чувствительностью, в которых протяжение и способность ощущения совмещаются. Есть основание предполагать влияние на Робинэ учения Лейбница о монадах. И Робинэ является проповедником идеи развития не только органической, но и неорганической природы, так как для него не только растения, но и минералы — одушевлены. Любопытно, что в

человеческом организме Робинэ допускает превращение психических энергий в физические и обратно. Мысль о приложимости закона сохранения энергии в области жизнедеятельности организма и теперь еще нуждается в опытном подтверждении. Впрочем, количество энергии в отдельном организме, по мнению упомянутого ученого, непостоянно, — может увеличиваться и уменьшаться. Рядом с пятью внешними чувствами Робинэ ставит 6-е, *нравственное*, чувство, позволяющее человеку различать добро от зла. Удовольствие и страдание в жизни организма тесно связаны, и на этом основании автор присоединяется к оптимистическому учению Лейбница в «Теодицее» о том, что наш мир — лучший из возможных миров¹.

Из предыдущего ясно, что представители рассмотренной группы мыслителей: Кондильяк, Боннэ, Бюффон и Робинэ — не материалисты, но натурализм их находится в тесной связи с общим духом времени, с господством среди образованных людей Франции чисто *механического* мирозерцания, и от их учений к *космологическому материализму* был только один шаг.

В области этики в том же духе, но радикальнее писали Гельвеций и позднее Вольней. Гельвеций замечателен своей теорией страстей. В сочинениях «De l'esprit» (1758) и «De l'homme» (1772) он проводит мысль, что полное подавление страстей в человеке ведет к отупению. Страсть оплодотворяет дух, хотя и нуждается в направлении. Единственным практическим мотивом деятельности человека является себялюбие, хотя хороший человек, преследуя свои интересы, старается не нарушать интересов других; высшею нормою жизни является общее благо. Гельвеций горячо проповедует распространение образования в массах, ограничение эксплуатации рабочих сил и т. п. Однако «содержание предложений Гельвеция, — говорит Ибервег, — лучше, чем их обоснование». В теоретических воззрениях своих Гельвеций приближается к Локку и Вольтеру, хотя находится уже под влиянием Юма, ибо все душевные явления сводит к впечатлениям и идеям.

¹ См. Ланге и Ибервег.

Все эти писатели, если не прямо, то косвенно, содействовали развитию того крайнего материализма и атеизма, которые нашли себе вскоре столь полное и окончательное выражение в знаменитой книге «*Système de la nature*» — сочинении, вышедшем анонимно, автором которого впоследствии оказался друг Дидро и всех энциклопедистов барон Гольбах, писавший свое произведение, как кажется, в сотрудничестве с некоторыми приятелями (если Дидро и был причастен этой работе, то, во всяком случае, не со стороны литературной, так как она написана превосходным стилем). Тот заключительный аккорд отрицательно-рационалистических доктрин, который звучит в «Системе природы», был подготовлен длинным рядом прелюдий, намечавших отдельные его моменты. По этому поводу Альб. Ланге говорит:

«Если бы в нашем плане можно было проследить одиночные разветвления материалистического мирозерцания во всех его течениях, рассмотреть большую и меньшую последовательность мыслителей и писателей, которые — то лишь случайно содействовали материализму, то все более и более приближались к нему путем постепенного развития, то, наконец, обнаруживали решительно-материалистическое настроение, так сказать, против воли, — то никакая другая эпоха не представила бы нам столь богатого материала, как вторая половина восемнадцатого столетия, и никакая другая страна не заняла бы столько места в нашем изложении, как Франция» (I, 332). «*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*» (1770) является дальнейшим, более широким космологическим развитием и более глубоким и строгим обоснованием тех взглядов, которые излагал в своих сочинениях Ламетри.

«Система природы», говорит Ланге, с ее прямым, честным языком, с ее почти немецким ходом мысли и ее доктринерски-подробным изложением, сразу представила ясный результат всех дробившихся в умах мыслей времени, и этот результат в своей твердой законченности оттолкнул даже тех, которые наиболее содействовали его достижению. Ламетри испугал Германию.

«Система природы» испугала Францию. Если там поражало легкомыслие, которое до глубины души противно немцам, то здесь ученая серьезность книги, наверное, содействовала отчасти тому раздражению, которое ее встретило¹.

Барон Гольбах (1723-1789) был родом немец, но в ранней молодости прибыл в Париж, совершенно сжился с французами и стал благодаря богатству и энергии, обширным познаниям, систематичности мысли и прямодушному характеру центром философского кружка энциклопедистов; кроме «Системы природы», он написал позднее еще несколько сочинений аналогичного содержания.

В предисловии к «Системе природы» высказывается мысль, что человек несчастлив только потому, что плохо знает природу, что ум его заражен предрассудками и заблуждениями.

«От заблуждения происходят позорные оковы, которые тираны и жрецы сумели повсюду наложить на нации; от заблуждения произошло рабство, которым удручены были нации; от заблуждения — ужасы религии, которые обуславливают то, что люди тупели в страхе или в фанатизме, убивали друг друга из-за химер. От заблуждения происходят вкоренившаяся злоба и жестокие преследования, постоянное кровопролитие и возмутительные трагедии, сценою которых должна была стать земля, во имя интересов неба»².

Отсюда задача книги — рассеять туман предрассудков и внушить человеку уважение к своему разуму. Природа есть великое целое; существа, которые полагаются вне природы, — создания воображения человека. Человек есть физическое существо, его нравственное существование лишь некоторая сторона физического. Как физическое существо, человек действует лишь под влиянием чувственности. Во всех недостатках наших понятий виноват недостаток опыта.

¹ См. Ист. Мат. I, 333.

² См. у Ланге, I, 336.

Весь мир — ничто иное, как материя и движение, бесконечная цепь причин и действий. Каждая вещь в силу своей особенной природы способна к известным движениям. Движения лежат в основании как роста растений и животных, так и «интеллектуального возбуждения человека». Сообщение движений от одного тела другому подчинено необходимым законам. Действие всегда вызывает противодействие. Между так называемыми царствами природы происходит постоянный обмен и круговорот частиц материи. Притяжение и отталкивание суть силы, от которых зависит соединение и разделение частиц в телах, — в нравственной области это любовь и ненависть (Эмпедокл). Все движения необходимы, все действия необходимо вытекают из причин. Даже «в ужасных потрясениях, которые охватывают иногда политические общества и нередко причиняют ниспровержение государства, не существует ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного движения воли, ни одной страсти в лицах, участвующих в революции, как в роли разрушителей, так и в роли жертв, — которые не были бы необходимы, которые не действовали бы так, как они должны действовать, которые не производили бы неминуемо следствий, которые они должны произвести согласно положению, занимаемому действующими лицами в этой нравственной буре»¹.

«Поэтому в природе нет ни чудес, ни беспорядка. Понятие о беспорядке, случае, как и о разуме, действующем целесообразно, мы дочерпаем единственно из себя. Мы называем случайными действия, связи которых с причинами не видим». С своей точки зрения Гольбах опровергает Декарта, Лейбница и Мальбранша. Один Беркли доставляет ему большие затруднения и он сознается, что «эту экстравагантнейшую систему всего труднее опровергнуть», — конечно, потому, что все материальное, не исключая и движения, она признает представлением человеческого ума и этим отнимает у материализма твердую почву под ногами². «Этика Гольбаха строга и

¹ См. у Ланге.

² См. подробнее у Ланге.

чиста, — говорит Ланге, — хотя он и не восходит выше понятия благополучия. То, что у Ламетри представляется рассеянным, небрежно набросанным, перемешанным с легкомысленными замечаниями, здесь является очищенным, приведенным в порядок и изложенным систематически, со строгим устранением всего низкого и вульгарного».

Так как душа есть ничто иное, как мозг, то и добродетель входит в человека постепенно, через глаза и уши. Понятие о Боге опровергается в 14 главах, которые Ланге называет «скучными и схоластическими». Религия считается не только не основой нравственности, но моралью пагубною. Она обещает прощение злым, а добрых подавляет излишком требований. Благодаря религии добрые, т. е. счастливые, до сих пор тиранили несчастных. Лишь потому мы видим столько преступлений на земле, что все сговорилось делать людей преступными и порочными. «Тщетно проповедовать добродетель в обществах, в которых порок и преступление постоянно увенчиваются и награждаются, а самые гнусные преступления наказываются лишь в тех, кто слаб». Гольбах развивает далее мысль Ламеттри, что в интересах самого общества необходимо проповедовать в нем атеизм. Истина не может вредить. Впрочем, мысль должна быть безусловно свободна. «Пусть люди верят, чему хотят, и учатся, чему могут».

В заключение природа и ее дочери — добродетель, разум и истина — провозглашаются единственными божествами, которым подобает и фимиам, и поклонение. «Таким образом, — говорит Ланге, — «Система природы» после разрушения всех религий в поэтическом порыве сама приходит снова к своего рода религии».

Таковы основные догматы французской философии XVIII в. в кульминационном пункте ее развития. Начав со скептицизма, французская философия прошла через стадии спиритуалистического догматизма и мистицизма — в учениях Декарта и Мальбранша, повернула под влиянием англичан к натурализму, деизму и сенсуализму и выродилась наконец в систему крайнего догматического материализма и атеизма. Даже Вольтер был

возмущен крайними выводами «Системы природы» и на некоторые ее пункты напал с ожесточением, в особенности, на некоторые этические положения Гольбаха.

Как бы заранее предвидя следствия абсолютного отрицания, до которых должен был дойти французский рационализм на скептической подкладке, приправленный аргументами, основанными на последних открытиях естествознания, один из мыслителей Франции, стоявший во многих отношениях особняком от всех прочих, еще в конце сороковых годов XVIII столетия выступал со своеобразным протестом против всего образовательного движения эпохи, против преувеличенных обещаний науки и цивилизации. Мы разумеем Жан-Жака Руссо (1712-1778), и если только принять во внимание, какие бедствия, какие ужасы междоусобицы и какие кровопролития готовила Франции революция, — апогей развития и торжества разума, — и как кратковременны и шатки были в конце концов приобретения свободы при нравственной разнузданности масс, то предубеждения Ж.-Ж. Руссо против современной ему цивилизации представляются пророческими и не столь обидными для человечества, какими они показались многим в XVIII ст. Учения Руссо настолько известны, что подробно излагать их я считаю излишним. Скажу только, что в своем «Discours sur les sciences et les arts» (1750), в «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» (1753), в «Contrat social», в «Эмиле» (1762) и в других сочинениях Ж.-Ж. Руссо является одновременно и сыном века своего, и протестантом-отрицателем его духа. Идеал «естественной жизни» органически связан с борьбою против господства церкви, государства, искусственных форм и норм жизни, с которыми вели жестокую борьбу и другие современники Руссо во Франции, и в то же время в своеобразной формулировке, которую Руссо дал этому идеалу, он является отрицанием всех тех путей и средств, при помощи которых велась в то время борьба с существующими отклонениями от естественной нормы, — протестом против господства разума, науки, искусств и всех устоев новейшей цивилизации. Руссо искал критерия истины и правды не в уме, а в чувстве, не в построениях науки, а в

природном здравом смысле, не в художественном истолковании действительности, через преломление ее сквозь призму воображения, а в абсолютной безыскусственности и неисторичности первобытного существования.

Руссо во Франции играет роль, несколько сходную с ролью Т. Рида в Англии. Разница та, что благодаря радикализму французов реакция в Руссо сказалась сильнее, чем в Риде, но и отрицание французских материалистов и атеистов было гораздо энергичнее и радикальнее, чем скептицизм английских деистов и Юма. Одно можно сказать: и в Англии, и во Франции во второй половине XVIII ст. являются представители разочарования в абсолютной силе разума, является призыв к здравому смыслу и непосредственному чувству. И во Франции, и в Англии эта реакция особенно возрастает после французской революции и снова вызывает движение в сторону спиритуализма во Франции, в сторону умеренного и ортодоксального эмпиризма — в Англии. Естественный инстинкт предостерегал философов против крайностей догматического рационализма и критического эмпиризма. С одной стороны, критицизм англичан в лице Юма довел дело до того, что, кроме впечатлений и их копий (идей), ничего реального не оказывалось возможным допустить. С другой — рационалистический догматизм французов, разрешив все существующее также в ощущения, но придавая им *объективную* веру, отверг все сверхчувственное во имя грубочувственного, видимого и осязаемого, — во имя материи и ее движений.

Очевидно, существенный результат обоих движений был сходный и лежал всецело в области теории познания: «все знание сводится к ощущениям, ощущения внешних чувств — единственный критерий действительно существующего» — таков общий обоим направлениям итог философии. Но ощущения или чисто субъективны — тогда получается в результате скептицизм Юма, или они объективны, т. е. выражают подлинную природу вещей, и тогда неизбежно получается в результате материалистическая система природы Гольбаха. Рид выступает с протестом против субъективизма

Юма во имя здравого смысла, не могущего остановиться на признании реальности одних ощущений без ощущающих и ощущаемых субстанций, Руссо всю жизнь ратовал против сенсуалистического объективизма французских мыслителей во имя чувства и того же здравого смысла, не мирящихся с предположением *относительности и материальности идеалов* человеческой деятельности.

VII.

ЗНАЧЕНИЕ КАНТА

Период так называемой новой, докантовской, философии, начиная с Бэкона, представляет собою законченную эпоху в развитии европейской мысли и по задачам, и по приемам их обсуждения. С Канта начинается новая эпоха, продолжающаяся и до сих пор, ибо философия Канта выдвинула ряд новых вопросов, указала на совершенно новые методы их решения и породила ряд чуждых предшествующей эпохе философских интересов. Поэтому новейшая философия, начиная с Канта, часто противопоставляется новой философии XVII и XVIII вв. как совокупность явлений особого порядка.

Основные вопросы философии XVII и XVIII вв., как выяснилось из анализа целого ряда крупных философских систем и отдельных, более или менее законченных учений, касались главным образом теории знания. Новая философия была реакцией против средневекового строя мысли и жизни европейских народов. В средние века эти народы жили преимущественно религиозными интересами и в разработке проблем науки и философии не только в общем не пошли дальше древних народов, но отчасти даже утратили знания древних.

Многие научные истины и открытия, а также глубокие обобщения философии, приобретенные в древности, были забыты, неверно и тенденциозно перетолкованы и лишь случайно, ощупью,

инстинктивно были сделаны в XV в. некоторые важные открытия и изобретения, которые дали толчок дальнейшим научным исследованиям и привели в XVI ст. к астрономической системе Коперника и к попыткам создать на почве этого учения новое философское мировоззрение. С XVII в. европейская философия задается уже вполне сознательно целью выработать новую теорию познания природы и человека, систематически разработать начала науки, — облегчить и ускорить процесс изучения природы для того, чтобы воспользоваться ожидаемыми открытиями для усовершенствования личной и общественной жизни. Нечаянные и неожиданные открытия, сделанные в предшествующие два века, внушили мыслителям начала XVII ст. глубокую веру в силы человеческого разума, и эту веру в необъятные силы разума проникнула философия XVII и отчасти XVIII вв. Лучшие и наиболее оригинальные философские произведения этого времени посвящены исследованию средств, элементов и путей деятельности разума. Другие крупные произведения задаются вместе с тем целью на почве новых учений о разуме положить начало и новому рациональному, т. е. на началах разума основанному, мировоззрению.

Но с самого начала, как мы видели, взгляды мыслителей на человеческий разум, на основы, элементы и методы рационального познания расходятся в двух направлениях. Образуются две главные философские школы — эмпирико-натуралистическая с Бэконом во главе и метафизическая во главе с Декартом. Возникает существенный вопрос: откуда разум черпает основы своего знания, где источники его безграничного могущества — в опыте или в прирожденных разуму идеях, и какими методами должно разрабатывать проблемы науки и философии — эмпирическим и апостериорным или метафизическим и априорным? Сначала обе доктрины стоят в резкой обособленности друг от друга и порождают два абсолютно противоположные мировоззрения — спиритуалистическую систему Декарта и материалистическое учение Гоббеса. Но вскоре в обоих этих мировоззрениях усматриваются внутренние противоречия, логические несообразности и фактические

промахи. Являются новые учения о знании и метафизические построения, в которых делаются попытки исправления указанных недостатков, ограничения недостаточно обоснованных выводов, примирения двух противоположных доктрин знания и бытия, насколько каждая из них содержит в себе элементы истины. В системе Спинозы априорная спиритуалистическая метафизика как бы делает уступки натурализму англичан. Бог и природа сближаются, делается попытка объяснить все существующее из механического развития одной субстанции, обладающей различными атрибутами. В учении Локка делаются, наоборот, уступки Декартовскому мирозерцанию. Внутренний опыт (рефлексия) признается самостоятельным источником знания наряду с внешним опытом, восприятия внешних чувств признаются субъективными, и познание материальной субстанции природы объявляется не более легким, чем познание духовной сущности. Обе субстанции открываются нам только в своих явлениях, но сама возможность существования двух субстанций уже не отрицается, как у Гоббеса. Рядом с этим Лейбниц делает грандиозную попытку примирить два направления рационалистической философии – метафизическое и натуралистическое — в учении о монадах, примирить монизм и дуализм гипотезой бесконечного множества субстанций, доктриной плюрализма. Декартовское учение о прирожденных идеях и Локково учение о чисто опытном происхождении всякого знания находят как будто почву для примирения в учении Лейбница о потенциальных познавательных силах монад, которые раскрываются лишь благодаря постепенному механическому процессу развития внутренних сил монады. В XVII в. сближение двух основных направлений и взаимные уступки их становятся еще заметнее. В Германии Вольф и его школа разрабатывают параллельно рациональную и эмпирическую психологию, признавая и рациональную философию, и эмпирическую науку. Во Франции картезианские традиции прихотливо комбинируются с основными посылами английского эмпиризма. В Англии на почве эмпирической теории знания выстраивается своеобразная идеалистическая система Беркли и

скептическая субъективная метафизика Юма. Роли как будто переменяются. На почве английского эмпиризма вырастают идеализм и спиритуализм, на почве французского метафизического догматизма складывается чисто материалистическое мирозерцание (в XVII в. было наоборот). Хотя в конечных итогах в английской и французской философии, как мы видели, замечается много общего, но спорным остается все-таки вопрос о том: должно ли придавать нашим ощущениям и их механическим комбинациям только *субъективное* значение, как думал Декарт, или *объективное*, как думали Бэкон и Гоббес? Первое решение вопроса принимается большинством английских мыслителей, с Локка, — второе решение его, в смысле объективности ощущений, приводит во Франции к построению радикальных материалистических систем. Та и другая крайность вызывают реакцию, «разочарование в силах человеческого разума» разрешить собственными его средствами основные проблемы метафизики. Раздается призыв к здравому смыслу и непосредственному чувству.

Таким образом, начав с безусловного доверия к человеческому разуму, новая философия испробовала его силы в разнообразных направлениях, но принуждена была при этом все более и более разочаровываться в его абсолютном могуществе, все более и более ограничивать его компетенцию. Начав с самых смелых попыток определения внутренней природы или субстанции Бога, человеческого духа и материи, она приходила все более и более к убеждению в невозможности познания мировых субстанций, в необходимости ограничить все знание пределами непосредственно данных в опыте явлений, причем эти явления признавались то чисто *психическими*, то чисто *физическими* и потому уполномочивающими лишь к отрицанию всех тех субстанций, которые недоступны чувственному познанию, тех сверхчувственных начал — Бога и души, в реальном существовании которых так глубоко убеждены были первые представители новой философии. *Куда было идти дальше?* С одной стороны, в учениях Беркли и Юма отрицалась возможность доказать реальное бытие вещества, природы и ее не зависимых от

человеческого ума законов, с другой — в учениях французских материалистов абсолютно отрицалось реальное существование человеческой души и Бога, и если некоторые крупные мыслители Франции еще допускали существование Бога и бессмертие души, то лишь как необходимых постулатов нравственного сознания, как удобных для жизни гипотез творческой мысли человека. Англичане в половине XVIII в. также отрицали возможность рационально доказать бытие души и Бога, хотя часто объявляли себя сторонниками непосредственной религиозной веры.

Очевидно, *дело разума и его предполагаемого всемогущества было почти потеряно*. А между тем науки опыта гигантскими шагами шли вперед на пути к познанию скрытого механизма явлений природы. Математика и механика, физика и астрономия быстро развивались благодаря открытиям Декарта, Лейбница, Ньютона. Химия, в свою очередь, под влиянием толчка, данного Бойлем в XVII в., продолжала успешно развиваться: в XVIII в. Пристли открыл кислород, а знаменитый французский химик Лавуазье положил основание теории элементов и их соединений. Грей, Франклин и ряд других ученых разрабатывали теорию электричества. Линней положил начало новой ботанике. Науки о животных и в особенности физиология также развивались быстро, со времени открытия кровообращения Гарвеем, и мы упоминали уже о трудах в области биологии знаменитых французских натуралистов — Бюффона и Робинэ. В нашу задачу не может входить обзор всех успехов специальных наук в XVIII в.¹ Мы хотели только отметить факт, что благодаря новым методам опытного изучения природы, отчасти указанный и разработанный философами, науки опыта преуспевали и обещали в будущем новые великие приобретения, между тем как в разрешении самых важных и коренных проблем: о самом *разуме, его природе, происхождении и силах*, не замечалось существенного успеха, — одно разочарование следовало за другим, одна позиция за другою терялась, одно понятие за другим подтачивалось

¹ Об этом подробнее у Уэвеля. История индуктивных наук. Рус. пер. С.-П. 1867-69.

психологическою критикой, и почва становилась все более и более зыбкою. Естественно, возникал вопрос: шло ли исследование разума надлежащим путем, не были ли сделаны какие-нибудь крупные промахи в истолковании его отправлений, его сил — основ и элементов его деятельности? Если разум человеческий делал столько успешных завоеваний в своем приложении к исследованию явлений природы, то значит, все-таки могущество его велико, но где *пределы* этого могущества? Благодаря каким своим свойствам он так силен в разрешении одних вопросов знания и так бессилён в разрешении других? Предстояло подвергнуть человеческий разум новой, более широкой и всесторонней критике, приняв во внимание все наличные факты его успехов и поражений. И эту именно задачу взял на себя Кант, сначала в «Критике чистого (теоретического) разума», затем в «Критике практического разума» и в «Критике силы суждения». Чтобы исполнить эту трудную задачу, нужен был ум, *глубокий и оригинальный*, нужен был человек с *широкими и разносторонними познаниями*, не только в области *философии* своего времени, но и в области *математики и естественных наук*, человек, способный охватить и понять *всю умственную работу своего века* и вместе с тем не только *терпеливый и трудолюбивый*, но *настойчивый и сосредоточенный в себе*. Только такой человек мог достигнуть в результате не только гениальных догадок и блестящих гипотез о причинах ошибок своих предшественников и о средствах их исправления, но и основательных во всех частностях, строго продуманных и убедительно доказанных положений, способных устранить все сделанное ранее и дать новую точку исхода для будущих работ по философии. Все указанные качества ума и характера — глубина и оригинальность мысли, широта и разносторонность познаний, чуткость понимания, необыкновенное трудолюбие, терпение и настойчивость — соединились в личности скромного профессора Кенигсбергского университета Иммануила Канта¹.

¹ Кант род. в Кенигсберге в 1724 г., фамилия его была шотландского происхождения,

В мой план не входит теперь подробное изложение деятельности и учений Канта. Вся моя задача сводится лишь к тому, чтобы указать общие и выдающиеся услуги, оказанные Кантом философии своего века. *Критический*, оригинальный период философской деятельности Канта начинается лишь с конца 60-х годов прошлого века, но, конечно, его «Критика разума» была подготовлена постепенно всем предшествующим периодом его учено-литературной деятельности, который и называется поэтому многими историками *генетическим*. Кант писал очень много уже и в первый период деятельности, начиная с 1747 года, т. е. с 23-летнего возраста. Первые его сочинения относились к области механики и астрономии, и особенно знаменита его «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» (1755), появившаяся сначала без подписи, — сочинение, в котором Кант объясняет происхождение планетной системы механически так, как впоследствии объяснял его знаменитый Лаплас, отчего и теория эта, когда она вошла в науку, названа была Канто-Лапласовской. Затем у Канта следовал ряд других естественно-научных сочинений самого разнообразного содержания, доказывающих и многосторонние интересы мыслителя, и основательность его работы. Но с первыми чертами оригинального

отец его занимался седельным ремеслом; мать воспитывала его в строго религиозном духе распространенного в то время пиелизма. В университете Кант занимался философией, математикой, богословием. По окончании курса, в 1746 — 55 гг., он был домашним учителем в различных семействах, между прочим, у графа Кейзерлинга. С 1755 г. Кант начинает преподавание в Кенигсбергском университете в качестве доцента. Профессуру ему удалось получить лишь в 1770 г., когда ему было уже 46 л., а до этого Кант постоянно бедствовал материально, поддерживаемый изредка друзьями. Между тем он читал лекции и по математики, и по физике, и по астрономии, и по географии, преподавал естествознание, богословие, этику, логику, метафизику, философию, энциклопедию философии, и в этой строгой школе жизни и знания сложился его разносторонний и глубокий ум, его твердый и уравновешенный характер. Преподавание в университете он продолжал 42 года, до осени 1797 г., когда старческая слабость заставила его прекратить чтение лекций. Жизнь он вел скромную, умеренную и правильную и в течение 30 лет ее выезжал за пределы родного своего города. Умер он от старческой слабости в 1804 г. «Критика чистого разума» появилась только в 1781 г., «Критика практического разума» — в 1788 г., «Критика силы суждений» — в 1790 г.

миросозерцания Кант выступает лишь в 1770 г. в своей диссертации «О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого». После этого он не писал почти ничего до 1781 г., когда издал свою знаменитую «Критику чистого разума», написанную им, впрочем, в несколько месяцев. Таким образом его собственное оригинальное миросозерцание вполне сложилось лишь между 45 и 57 годами его жизни. Переворот в его мировоззрении начался под влиянием Юма, между 1760-64 гг., когда он ознакомился с его сочинениями. Ранее этого Кант был вольфианцем и лейбницианцем. В конце 60-х годов он испытал на себе также влияние только что изданных «Новых опытов» Лейбница, которые значительно умили его увлечение эмпиризмом Юма; влияние же скептицизма Юма начало сказываться на Канта лишь с начала 70-х годов. Сверх того, на выработку философии Канта имели несомненное влияние: 1) из немецких философов — Крузиус, Ламберт и Тетенс (последний и сам, впрочем, находился под обратным влиянием диссертации Канта и разрабатывал некоторые проблемы, им поставленные), 2) из французских мыслителей — Ж.-Ж. Руссо, которого Кант был большим почитателем, и отчасти Вольтер, 3) из английских, кроме Юма, Ньютон и, может быть, отчасти Рид, хотя немецкий перевод исследования Рида «О человеческом духе на началах здравого смысла» появился только в 1782 г., т. е. после «Критики чистого разума».

Таковы внешние черты развития Канта; что касается внутренних, то мы не имеем времени и места для анализа генетической связи всех элементов сложного миросозерцания великого германского мыслителя и потому прямо обратимся к результатам его работы и их посильной оценке.

Великая заслуга Канта заключается в том, что он пытался осуществить новый синтез эмпиризма и метафизической теории знания путем дальнейшего критического развития учения Лейбница о прирожденной организации ума. «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus», — говорит Лейбниц, и вот Кант и задался целью исследовать природу этого «прирожденного нам интеллекта», этой прирожденной умственной организации. Он согласен с эмпириками в том, что все содержание нашего знания извлекается нами из опыта, из ощущений, но *формы*, в которые

укладывается это содержание, — *прирождены*, составляют неотъемлемую *принадлежность разума* по самой природе его, и именно эти формы и дают *порядок, единство, необходимость и всеобщность* всем продуктам умственной деятельности человека, они *организуют* приобретаемое из опыта содержание и служат поэтому неизбежными *условиями* всякого опыта.

О преобразовании теории знания в этом духе мечтал в Германии в 60-х годах прошлого века не один Кант. Иоганн Ламберт, находившийся с Кантом после в оживленной переписке, издал в 1764 г. «Новый органон, или Мысли об исследовании и начертании истины» (в 2 т.), а в 1771 г. — сочинение «Об архитектонике или теории простейшего и первого в философском и математическом познании». Ламберт, подобно Канту, замыслил преобразование метода *метафизики* как науки о *границах* человеческого познания. Ламберт первый увидел два различных источника знания — в опыте и в неразложимых понятиях разума, отождествляя контраст этих элементов с противоположностью *содержания* и *формы* познания. «Кант превзошел своего друга только тем, что нашел *принцип* для анализа и выяснения форм познания» (Иберверг). Кант различает в человеческом познании *аналитические*, или разъяснительные, суждения, в которых сказуемое заключено в понятии подлежащего и не расширяет его содержания, и *синтетические*, в которых сказуемое привносит в подлежащее *новое* содержание. Синтетические суждения могут быть *апостериорными*, утверждающими какое-либо новое для нашего ума соотношение предметов *опыта*, и *априорными*, независимыми от опыта и потому имеющими не частное и случайное содержание, а характер *необходимости* и *всеобщности*. Такие априорные синтетические суждения Кант открыл и в математике, и в естествознании и задал себе вопрос: «Как они возможны»? Эти суждения очевидно предполагают *прирожденные*, всеобщие и необходимые *формы* сочетания представлений, взятых из опыта. Такими формами являются в области чувственного познания *пространство* и *время*, в области рассудочной деятельности — известные *понятия*, или *категории*, под которые подводятся все данные опыта. Таковы категории единства и множества, сущности, причинности, возможности, действительности и необходимости и т. д.

Таких категорий Кант открыл 12, построив их систему несколько искусственно, схоластически, на почве обычной в формальных логиках классификации суждений. Заслуга его лежит не в этой классификации, а в сознании, что есть в уме формы соединения и сплачивания восприятий, которые *предваряют* всякий чувственный опыт и служат предметом нашего непосредственного самосознания, и в глубоком анализе *некоторых* из этих форм мышления. Учения Декарта о самосознании и Локка о рефлексии и внутреннем опыте как источниках особого рода знания были Кантом плодотворно расширены и получили *логическое* обоснование через анализ состава суждений нашего ума. Юм признавал идеи, соединяющие и сплачивающие впечатления нашего опыта, только «копиями» внутренних впечатлений сходства или однородности (идея субстанции), последовательности и преемства (идея причинности). Но этим самым он лишил их всякой «объективной» цены, всякого значения объективных и необходимых «норм» познания. Сами законы для Юма ничто иное, как чисто субъективные соединения впечатлений нашего ума в привычные преемства. Этот вывод лишал все построения математики и естествознания необходимого и объективно-достоверного характера, что противоречило всем открытиям науки и могло поколебать веру в объективную ценность знания. Вместе с тем, в этой теории было и *психологическое противоречие*. Если мы в ассоциациях ума связываем впечатления внешнего опыта по сходству, смежности во времени и пространстве, причинности и т. д., то это делается, очевидно, в силу прирожденной организации ума, и нельзя сказать, что представления о сходстве, последовательности, причинности и др. подобные возникают у нас после того, как мы «открыли» ряд сходств, последовательностей и причинностей, так как мы открываем их лишь потому, что бессознательно «ищем» их, что ум наш в силу прирожденной организации *ищет* тождества, различия, смежности и причинной связи в явлениях опыта, данных сознанию в ощущениях. У него есть несомненно свои прирожденные и необходимые «мерки» для упорядочения явлений опыта, и оттого-то все наше опытное знание строго организовано и объективно ценно. Эти мерки Кант назвал *субъективными*, или *трансцендентальными*, формами познания. (Трансцендентальными, ибо они приобретаются и познаются не из

опыта, а независимо от него, а priori, — и потому все его учение о знании есть «субъективный, или трансцендентальный идеализм», как он сам его называл.) Конечно, из изложенной точки зрения следует, что означенные субъективные формы объединения впечатлений опыта, хотя и суть необходимые и априорные формы нашего сознания и мышления о явлениях опыта, нисколько однако не разъясняют их внутренней, не зависимой от нашего ума природы. *Трансцендентное употребление* априорных идей разума, т. е. такое, которое претендовало бы на познание через них внутренней, абсолютной природы вещей, — незаконно. Вещи в себе, в своей внутренней природе, навсегда и безусловно скрыты от нас, недоступны нашему теоретическому познанию. Поэтому если ум наш стремится перешагнуть за пределы опыта и от условного знания перейти к безусловному, т. е. к теоретическому познанию субстанций Бога, души, мира, то это дерзновенное притязание его должно быть признано не соответствующим его силам. Ни во внешнем, ни во внутреннем опыте за пределы *явлений* этого опыта мы перешагнуть не можем, и потому метафизика «как наука о субстанциях» невозможна.

Вся роль метафизики сводится лишь к указанию *границ* и *правильного употребления* форм деятельности разума в применении к обработке содержания, извлекаемого из опыта, и это понимание задач метафизики Кант называет *критическим* в отличие от прежнего, *догматического*. Оттого-то он и назвал свое сочинение «Критикой» чистого разума¹.

В «Критике практического разума» Кант доказывает, что подобно тому, как есть в теоретическом разуме априорные формы познания явлений мира, так есть в практическом разуме человека организации явлений нашей воли.

Формальное, всеобщее-необходимое начало нравственности есть *категорический императив долга*, т. е. сознаваемое нами непосредственно абсолютное нравственное требование, выражающееся в следующей формуле: «Поступай так, чтобы правило

¹ Позднее он короче и яснее, чем в «Критике чистого разума», изложил эту теорию познания в «Прологоменах ко всякой будущей метафизике», см. русский перевод Владимира Соловьева, 2-е издание (Труды Психол. Общ., Москва, 1893).

твоей воли могло служить вместе с тем и началом всеобщего законодательства». Способность самоопределения воли на основании категорического императива Кант называет *автономией* воли. Но так как упомянутое категорическое требование подчинения идее долга, или *абсолютному закону воли*, было бы бессмысленно, если бы природа души не была сама абсолютна, если бы в мире не было абсолютного, Высшего, начала и такого *нравственного* порядка, в силу которого упомянутое внутреннее требование нашего разума согласуется и с объективным устройством мира, и с возможностью применения упомянутого закона к деятельности, и с идеалом *бесконечной* деятельности духа, — то, по мнению Канта, нравственное сознание наше *постулирует*, т. е. необходимо предполагает, существование и абсолютного существа — *Бога и бессмертной души и свободной воли*. Таким образом свидетельства «практического» разума оправдывают веру человека в эти высшие начала бытия, недоступные теоретическому исследованию и оправданию.

В третьей критике, в «Критике силы суждения», Кант следует все тому же методу, ищет тех безусловных, субъективных форм, которые определяют жизнь *чувства* (в «Критике чистого разума» он исследует деятельность ума, в «Критике практического разума» — деятельность воли), т. е. оправдывают необходимость и всеобщность *эстетических* суждений наших о красоте и *телеологических* — о целесообразности вещей, и находит такие формы в способности к бескорыстному и объективному наслаждению гармонией формы и содержания явлений опыта. Отсюда возникают идеи «абсолютно прекрасного и целесообразного».

Таким образом, Кант старался до конца в анализе природы человеческого познания и самопознания выдержать один и тот же принцип: что *разум* получает из опыта лишь содержание ощущений, чувствований и стремлений, но *организует* это содержание своего внешнего и внутреннего опыта согласно прирожденным, необходимым и всеобщим нормам, открывающимся нашему самосознанию а priori. Насколько это основное положение всей теории познания и метафизики Канта проведено им последовательно, мы сейчас увидим.

Прежде всего укажем на *историческое* значение теории Канта. Благодаря необычайной глубине, последовательности, логической строгости и остроумию анализа, благодаря тому, что в нем были предусмотрены и подвергнуты обсуждению многие частности каждой проблемы, которую Кант ставил, и что эти проблемы в своем целом обнимали существенные интересы философии предшествующих двух столетий, и ими в то же время открывались новые, богатые перспективы для анализа человеческого разума и окружающей действительности, – кантовское учение стало быстро приобретать сторонников сначала в Германии, а затем и в других странах, и вся история философии XIX в. есть история постепенных побед и завоеваний, которые делала Кантовская философия в Европе, в самых различных направлениях и с самых разнообразных точек зрения. Несмотря на упорное сопротивление и самые отчаянные попытки многих оригинальных мыслителей избавиться от влияния этого нового мирозерцания, Кантовская философия на Западе победила все другие, и в самых отдаленных от нее, на первый взгляд, философских учениях сказывается все-таки ее неотразимое и незамечаемое часто самими мыслителями воздействие. По временам торжествовали другие доктрины, которые, казалось, исправляли или устраняли философию Канта, напим., в Германии системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, во Франции — система Огюста Конта, в Англии — учения Милля и Спенсера, но торжество их было кратковременно, и вскоре открывалось, что все лучшее и наиболее прочное в них или взято у Канта, или предусмотрено и гораздо полнее и глубже выражено им. Ведь не только в нынешней новокантианской метафизике немцев, но и в современном агностицизме французов и англичан и, в частности, в эволюционной метафизике Спенсера и даже в новейших трансформациях позитивизма легко обнаружить глубокое влияние Кантовской философии, которая стала *философской атмосферой* нашего века и основной дух которой вдыхается многими мыслителями бессознательно, произвольно, вопреки их желанию.

Великая историческая заслуга Канта состояла в том, что он примирил на долгое время эмпирическую науку и метафизическое умозрение, ограничив и первую, и второе указанием высших

потребностей человеческого духа, их места и назначения. Скептицизм Юма, сенсуализм, материализм и атеизм французских философов XVIII в. были побеждены безусловно.

«Наука, очевидно, имеет объективную цену, ибо в уме есть объективные и необходимые меры, или нормы познания; метафизика субстанциального бытия, очевидно, должна быть ограничена, ибо эти нормы, или формы познания, — субъективны, но тем не менее вера в высшие идеальные начала мирового бытия и человеческой деятельности от этого нисколько не может пострадать, ибо эти начала являются необходимым предположением нашей практической деятельности, нашего нравственного существования».

Но у Канта в его основоположениях было одно несомненное *противоречие*, которого он не заметил и которое более или менее ясно сознавалось его преемниками и повело именно к борьбе *против* Канта и к попыткам устранения его субъективного идеализма и исправления его с других точек зрения. Это основное противоречие вот в чем заключается: если человеческий разум находит в себе а priori всеобщие и необходимые, т. е. безусловные, формы и нормы своей деятельности, и теоретической, и практической, и поэтической или творческой, то как же можно утверждать, что *ничто* безусловное, *объективно* необходимое и всеобщее не доступно познанию *теоретического* разума? По меньшей мере, естественно предположить, что в этих «абсолютных и априорных формах познания и деятельности» человеческого духа раскрывается для теоретического разума *абсолютная природа нашего собственного духа* и что положение Канта, что и наша собственная внутренняя жизнь открывается нам так же, только в *явлениях*, — неверно. Одно из двух: или мы в своем самосознании находим только явления, и тогда безусловные формы познания и деятельности разума — мираж, или эти формы «реально» даны в самосознании, и тогда дух открывается нам не только в своих явлениях, но и в «абсолютной» своей природе.

Таким образом Кант сам подал повод своим учением о безусловных формах познания и деятельности человеческого духа к дальнейшему разысканию и исследованию природы *абсолютного, объективного бытия*, и на почве Кантовской философии естественно

возникла вновь целая серия систем, поставивших своею задачею проникнуть в природу «абсолютного» *теоретически*, причем это абсолютное признавалось то «духом», то «идеей», то абсолютной «организацией материи», то абсолютной стихийной «волей», как в учении Шопенгауэра, то абсолютным «механизмом законов природы». Но замечательно, что все философские учения нашего века в своем признании абсолютного, и даже в самом *отрицании* его бытия и познаваемости, так или иначе, с того или другого конца, примыкают к теории познания Канта, исходя или из его учения о формах познания, или из его же учения о непознаваемости вещей в себе, и т. д.

Подробно рассматривать все эти ветви и веточки на великом древе Кантовской философии мы не станем. Заметим только, что для нас лично лучшим дополнением и исправлением системы Канта представляется учение Шопенгауэра о воле, так как именно это учение, несмотря на его крайности, лучше других указало на способ перехода от абсолютных форм самопознания к идее «абсолютного начала бытия» — воли, хотя и это учение в свою очередь требует радикального преобразования и переработки. Поэтому для нас несомненным является, что *ближайшею задачею философии* будущего должно быть все-таки устранение того коренного противоречия Кантовской философии, на которое мы указали и которое никем не было вполне удовлетворительно разрешено. Конечно, эта реформа должна совершиться не на почве Кантовской теории знания, как это безуспешно пытались делать до сих пор, а на почве какой-то совершенно *новой*, еще никому неизвестной, но всеми предчувствуемой точки зрения, радикально устраняющей ошибки Канта и в то же время способной не менее надежно обосновать все те великие истины интеллектуального, нравственного и эстетического бытия человека, которые Кант открыл и так своеобразно обосновал. Нужно найти совершенно *новый фундамент* философии, еще более глубокий и широкий, и находящийся в полном согласии с интеллектуальными и нравственными запросами нашего времени.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ¹

- Авенариус Р. – 295
 Августин А. – 53, 116, 287, 328, 329,
 156, 158, 181, 184, 188, 195, 231, 288,
 289, 293-300, 305, 316, 317, 339, 342,
 368, 369, 371, 372, 376, 377, 392
 Аделунг И. К. – 114
 Ампер А.-М. – 34, 198, 239
 Бунге Г.А. – 236
 Анаксагор – 52, 60, 183, 207, 244, 284,
 Бэйль (Бейль) П. – 394, 414
 285, 376
 Бэкон Р. – 121, 293, 305
 Анаксимандр – 52, 183, 187, 284,
 Бэкон Ф. – 84, 91, 105, 106, 121, 122,
 128, 129, 131, 136, 174, 176, 185, 203,
 209, 290, 291, 293, 295, 300-310, 312,
 314, 322, 330, 331, 339, 341, 350, 351,
 353, 360, 361, 367, 369, 374, 394, 396,
 399, 414, 417, 432, 433, 435
 Анаксимен – 187, 401
 Бюффон Ж.-Л. Л. – 418, 424, 425, 436
 Аристип – 183
 Бюхнер Л. – 34, 164, 169, 185, 198, 402
 Аристотель – 21, 54, 77, 84, 89, 94,
 Бэн А. – 86, 192
 110, 111, 120, 124, 134, 135, 142,
 Вагнер Р. – 265
 146, 163, 174, 176, 183, 183, 184,
 Вебер М. – 75
 208, 209, 245, 284-286, 293, 294,
 Веселовский А. Н. – 75, 117, 118,
 296, 297, 301, 302, 305, 306, 309,
 154, 295
 310, 359, 368, 369, 372, 386, 393,
 Виндельбанд В. – 50, 57, 75, 107, 119, 132,
 413, 420
 138, 147, 152, 173, 296, 297, 299, 304, 311,
 Баумгартен А. – Белинский В. Г. –
 316, 323, 324, 329, 339, 343-349, 359, 361,
 188
 363, 371-373, 375, 391, 393, 396, 403, 404,
 Беме Я. – 293
 409, 417
 Бентам И. – 170
 Вольтер – 414-418, 421, 425, 429, 439
 Беркли Д. – 51, 58, 59, 84, 174, 177,
 Вольф Х. – 61, 172, 177, 184, 393, 395, 434
 185, 290, 313, 329, 330, 351,
 Вундт В. – 14, 45, 61, 175, 262, 390
 362-367, 376, 394, 399-401, 404,
 Галилей Г. – 149, 316
 406, 407, 411, 428, 434, 435

¹ Транскрипции имен в трудах Н. Я. Грота иногда существенно отличаются от принятой в наши дни. В именном указателе современные варианты написания имен приводятся рядом в скобках.

- Гарвей У. – 325, 436
 Гартман Э. – 33, 36, 166, 181, 185, 186, 211
 Гассенди П. – 185, 369, 376
 Гегезий – 183
 Гегель Г.В.Ф. – 79, 129, 150, 166, 187, 290, 317, 327, 331, 349, 444
 Гейлинкс А. – 191, 328
 Геккель Э. – 146, 164
 Гельвеций К.-А. – 185, 422, 425
 Гельмгольц Г.Л.Ф. – 34, 199
 Генрих III, король – 109
 Гераклит – 52, 120, 183, 187, 203, 221, 245, 285, 297, 298, 401
 Герберт И. – 390
 Гершель У. – 308
 Гете И.Ф. – 237, 344
 Гоббес (Гоббс) Т. – 136, 185, 245, 290, 301, 304, 310-312, 323, 330, 331, 339, 353, 358, 360, 361, 367, 369, 372, 394, 396, 399, 406, 414, 415, 433-435
 Гольбах – 166, 185, 402, 418, 420, 426-431
 Гус Я. – 293
 Гюго В. – 72
 Даламбер (Д'Аламбер) Ж.Л. – 417, 418
 Данилевский Н. Я. – 8, 170
 Дарвин Ч. – 52, 85, 164, 170, 228, 244, 245, 285, 299, 305, 402, 403
 Декарт Р. – 28, 29, 32, 36, 51, 53-57, 59, 63, 84, 91, 92, 94, 105, 106, 121-122, 124, 127, 129, 131, 136, 138, 148, 150, 156, 163, 172, 174- 176, 178, 179, 184, 191, 203, 208, 210, 214, 216, 225, 288, 290, 291, 295, 301 302, 303, 312-319, 321-331, 338-342, 345, 346, 348-353, 356, 358-361, 364, 366-369, 372-375, 390, 394, 396, 398, 414-416, 419, 421, 428, 429, 433-436, 441
 Демокрит – 52, 120, 142, 183, 244, 284, 285, 297, 298, 376, 402
 Дидро Д. – 414, 417, 418, 426
 Достоевский Ф.М. – 23, 82
 Дюринг Е. – 80, 295
 Елизавета I, королева – 304
 Зенон Элейский – 120, 183, 297
 Зибер Н.И. – 74, 75, 114, 152
 Зигварт Х.В. фон – 73, 295
 Ибервег Ф. – 75, 293, 342, 343, 349, 396, 423, 425, 440
 Кальвин Ж. – 109, 316
 Кампанелла Ф. (Кампанелла Т.) – 293, 299, 300, 316
 Кант И. – 4, 24, 33, 51, 56-59, 61, 62, 64-67, 78, 79, 80, 83-85, 92, 94, 98, 106, 127, 128, 129, 131, 144, 145, 148, 150, 156, 163, 165, 166, 168, 172- 175, 177, 178, 185-188, 203, 222, 232, 237, 239, 267, 268, 280, 290, 291, 295, 301, 312, 317, 322, 327, 349, 350, 355, 357, 360, 361, 362, 364, 367, 368, 371, 384, 391, 395, 397, 411, 417, 432-446
 Капеце С. – 119
 Кепплер И. – 147
 Козлов А. А. – 82
 Колубовский Я. Н. – 293
 Кондильяк Э.Б. де – 62, 63, 166, 177, 290, 318, 358, 401, 418, 423-425

- Конт О. – 17, 18, 22, 23, 31, 53, 55, 58,
65, 81, 84, 156, 165-167, 170, 171, 174,
175, 203, 290, 302, 318, 360, 361, 444
- Коперник Н. – 29, 53, 96, 104, 105, 107,
108, 112, 113, 118-120, 124, 125,
132, 149, 293, 294, 297, 433
- Ксенофан Элейский – 183, 184,
203, 207, 221, 284
- Кузанский Н. – 108, 118, 119, 123,
133, 140, 298
- Лавуазье А. Л. – 64, 436
- Ламарк Ж.-Б. – 424
- Ламетри Ж. О. де – 62, 63, 166,
185, 318, 401, 402, 414, 418, 419,
421, 422, 426, 429
- Ланге А. – 51, 63, 115, 173, 182, 187,
188, 197, 199, 231, 234, 239, 280,
396, 414-419, 421, 422, 425-429
- Лаплас П.-С. – 438
- Лассвиц К. – 134, 139, 141, 143, 145,
146, 147
- Левкипп – 183
- Лейбниц Г.В.Ф. – 14, 19, 28, 51, 53,
59-61, 64, 92, 94, 105, 106, 129, 148,
163, 172-174, 177, 180, 184, 191, 203,
272, 283, 288, 290, 295, 317, 327, 331,
350, 351, 357, 362, 368-395, 414, 424,
425, 428, 434, 436, 439
- Лермонтов М.Ю. – 7, 256
- Линней К. – 436
- Лессинг Г.Э. – 185, 344, 395
- Локк Д. – 51, 56-59, 62, 84, 86, 97, 106,
128, 129, 136, 172, 174, 177, 203, 209,
290, 291, 295, 300, 313, 327, 331,
350-367, 369, 370, 373, 383, 385, 386,
388, 394-401, 404, 406, 411, 414-416,
420, 423-425, 434, 435, 441
- Ломоносов М. В. – 11, 393
- Лукреций – 108, 120, 130, 153
- Луллий Р. – 108, 117, 121, 118, 122,
126, 129, 296, 305, 317, 371, 372
- Любимов Н. А. – 313
- Магомет – 212
- Мальбранш Н. – 56, 59, 92, 185, 290,
328-331, 340, 364, 366, 367, 369,
394, 396, 428, 429
- Мальтус Т. – 245, 305
- Милль Д. С. – 13, 17, 53, 55, 62, 65,
290, 404, 444
- Молешот Я. – 34, 64, 169, 185, 198,
402
- Монтень М. де. – 318, 414
- Монтескье Ш.-Л. – 418
- Моцарт В.А. – 256
- Никанор, епископ – 14, 15, 39, 246
- Ньютон И. – 85, 105, 215, 237, 308,
370, 403, 415, 416, 436, 439
- Оболенский Л. Е. – 82
- Павел, апостол – 116
- Паскаль Б. – 313, 394
- Парменид Элейский – 120, 183, 284,
297
- Патриций (Патрици) Ф. – 119, 293,
294
- Перикл – 284
- Петрарка Ф. – 110
- Пирогов Н.И. – 82, 85, 93, 105, 313
- Пиррон из Элиды – 318, 414
- Пифагор – 52, 89, 94, 108, 119, 120,
187, 284, 285, 297, 298, 317
- Платон – 21, 36, 39, 49, 52, 54, 77, 84,
89, 94, 108, 119, 120, 124, 127,

- 130, 159, 163, 169, 174-176, 178,
183, 184, 190, 203, 210, 221, 225,
232, 237, 240, 267, 279, 284-286,
293-298, 301, 302, 307, 317, 368,
369, 386, 390
- Плотин – 94
- Пушкин А. С. – 7, 10, 256
- Рафаэль С. – 256
- Ренан Э. – 72
- Росцеллин И. – 287
- Роттердамский Э. – 108
- Руссо Ж.-Ж. – 63, 313, 418, 430-432,
439
- Сидней Ф. – 110
- Скалигер Ю. – 387
- Смит А. – 291, 410
- Сократ – 32, 36, 39, 89, 138, 159, 175,
176, 178, 179, 183, 207, 210, 240,
284, 285, 295, 346
- Соловьев В.С. – 11, 14, 15, 21-23, 39,
40, 49, 82, 442
- Спенсер Г. – 14, 18, 21, 32, 65, 66, 80,
165, 166, 169-171, 444
- Спиноза Б. – 19, 26, 28, 33, 36, 51,
56, 57, 70, 94, 95, 105, 106, 114,
122, 129, 131, 136, 138, 139, 148,
150, 163, 177, 178, 185, 186, 210,
278, 279, 288, 290, 291, 294-295,
298, 317, 327, 331-351, 360,
367-369, 373, 375, 390, 398, 414,
434
- Страхов Н.Н. – 29, 182, 313, 321
- Телесий Б. (Телезий Б.) – 121, 293,
305, 316
- Тертуллиан – 244
- Толанд Д. – 394
- Толстой Л.Н. – 15, 23, 82, 164, 313,
314
- Тургенев И.С. – 130
- Урбан IV, папа Римский – 299
- Фалес – 183, 234, 284, 401
- Фехнер Г. Т. – 134, 99, 200
- Фихте Й. Ф. – 65, 185, 190, 317, 327,
331, 444
- Фишер К. – 72, 303
- Фома Аквинский – 193
- Фохт К. – 31, 85, 164, 185, 402
- Христос Иисус – 52, 112, 116, 149,
150, 286, 343 – 344
- Цицерон М.Т. – 416
- Шекспир В. – 131
- Шеллинг Ф. – 28, 65, 75, 80, 105, 106,
114, 129, 148, 166, 185, 295, 327,
344, 444
- Шефтсбери Э. Э. К. – 291, 352,
394, 396, 397, 414-417
- Шопенгауэр А. – 15, 19, 26, 32,
33, 47, 75, 80, 95-96, 103, 106,
135, 148, 151, 156, 165, 166,
167-171, 174, 175, 177, 178,
181, 185, 188, 203, 222, 232,
234, 264, 272, 279, 291, 294,
302, 303, 327, 365, 367, 391,
444, 446
- Штекль А. – 115, 116, 119, 123
- Экгардт (Экхарт) М. – 293
- Эмпедокл – 52, 130, 183, 187, 214,
215, 234, 284, 285, 428
- Эпикур – 120, 153, 183, 297, 376, 402
- Эриугена И.С. – 104
- Юм Д. – 50, 58, 62, 63, 97, 106, 128, 165,
172, 174, 177, 203, 209, 291, 300, 313,
318, 327, 331, 351, 362, 363, 364,
367, 395, 396, 399, 401, 404-411, 425,
431, 432, 435, 439, 441, 445
- Якоби Ф.Г. – 80, 114

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Альтруизм – 41, 170, 158, 250, 396
- Антропология
- Бэкона – 309
- Апостериоризм – 301
- Априори(зм) – 301
- Декарта – 303
- Ассоциация – 62, 86, 101, 359, 363, 366, 400-402, 407-408, 441
- законы – 366, 400, 406, 408
- Безверие – 90
- Библия – 343
- Биология – 29, 83, 145, 164, 198, 201, 217, 234, 244, 436
- Благо – 110, 172, 396, 410, 416, 425
- Бог (идея) – 76, 78, 93, 95, 102, 104, 106, 158, 161, 172, 177, 187, 191, 199, 211, 219, 225, 247, 248, 292, 298-300, 320, 328, 337, 382, 435
- абсолютное благо – 97
- «Бог-вселенная» – 76, 105, 134, 141, 147
- доказательство бытия – 323
- и абсолютный дуализм – 26, 93
- Беркли – 366, 367
- Бруно – 110, 112, 116, 128, 129, 132, 135, 137, 298
- Бэкона – 309
- Вольтера – 414, 417
- Гартмана – 211
- Декарта – 176, 210, 211, 322-324, 326, 329, 341, 356, 360, 375
- Дидро – 414, 417
- деистов – 185, 431
- Канта – 442, 443
- Ксенофана – 183, 184, 207
- Кузанского – 133, 298
- Ланге – 429
- Лейбница – 384, 385, 391, 392
- Мальбранша – 185, 329, 330
- новейшей отрицательной философии – 211
- позднейших греческих философов – 125
- Спинозы – 177, 279, 298, 332, 334-335, 337, 338, 342, 345-347, 434
- французских материалистов – 431, 436
- Шефтсбери – 397
- Бытие – 14, 98, 126, 225, 339, 387, 407, 435
- абсолютное – 102
- божественное – 129, 327, 286
- души – 436
- индивидуальное – 101
- Беркли – 185, 365
- Бруно – 125, 132, 142
- Декарта – 323
- Лейбница – 272, 384
- Парменида – 183
- Платона – 183
- Спинозы – 375, 378, 379
- Вера – 78, 84, 92, 142, 153, 154, 271, 354, 400, 407, 445

- в бессмертие души – 403, 436
- в знание – 206, 212
- в науку – 154, 304
- в прекрасное – 161
- ее непобедимость – 85
- и знание – 78, 206, 212
- и мнение – 247
- и откровение – 409, 417, 235
- религиозная – 436
- символ веры – 172, 173
- Вещи – 83, 86, 93, 99, 127, 185, 186, 206, 208, 230, 253, 254, 259, 267, 272, 273, 300, 307, 319, 329, 354, 358, 365
- в себе – 442
- Спиноза – 332, 333, 336-338, 341, 346, 350
- Воля – 102, 168, 278, 289, 300, 326, 348, 384
- в Бога – 393
- Кант – 178, 268
- Шопенгауэр – 169, 178, 181, 279
- Гений – 51, 237, 283
- Государство – 276, 311, 362
- Грех (грехопадение) – 93, 324, 329, 383, 392
- Движение – 20, 23, 62, 82, 90, 99, 100, 102, 125, 133, 143, 198, 200, 208, 213, 215, 222, 233, 235, 239, 242-244, 258, 261, 262, 266, 284, 288, 291-293, 298, 300, 310, 311, 325, 327, 329, 330, 357-359, 363, 368, 388, 393-396, 402, 411, 413, 418, 420, 422, 428
- закон непрерывного движения – 241
- Декарт – 324-326
- Лейбниц – 378, 380, 381
- Спиноза – 335
- Деизм – 394, 414
- Детерминизм – 385
- Диалектика – 107, 159
- Добро – 93, 138, 161, 250, 268, 280, 286, 326, 356, 392
- и зло – 36, 93, 135, 138, 139, 392, 425
- Долг – 52, 114, 155, 250, 356
- Добродетель – 93, 138, 139, 285, 296, 328, 337, 356, 391, 396-400, 429
- Достоверность – 36, 44, 45, 84, 209, 219, 232, 233, 254, 255, 256, 260-266, 268, 271, 272, 302, 315, 316, 318-324, 326, 327, 331, 349, 354, 361, 366, 400, 404, 441
- внешняя – 84
- внутренняя – 84
- Дуализм – 25, 26, 91-97, 115, 180-186, 188-192, 196, 199, 238, 248, 298, 341, 376, 434
- Дух – 92, 93, 95, 97, 102, 108, 116, 121, 125, 132-134, 174, 177, 185, 189-196, 231, 235, 237, 343, 250, 277, 323, 324, 363, 443, 444, 446
- духовная жизнь – 22, 76, 291, 325, 421
- и материя – 180-184, 189, 233, 238, 245, 325, 326, 375, 435
- личный – 137

- у Бруно – 137, 296
- человеческий – 77, 86, 128, 152, 190, 269, 287, 301, 302, 326, 329, 409, 412, 413, 439, 445
- Душа – 26, 28, 32, 33, 37, 40, 42, 48, 54, 61, 64, 95, 141, 183, 192-194, 235, 236, 326, 328, 336, 337, 341, 357, 366, 384, 386, 388, 390, 424, 429, 436
- ее предсуществование – 390
- Локк – 411
- Желание – 258, 321, 399
- Жизнь (человеческая) – 76, 85, 86, 89, 92, 101, 102, 110, 136, 149, 207, 229, 244, 412, 422
- объективная (внешняя) – 82
- субъективная (внутренняя) – 82, 445
- Декарт – 210, 225, 321, 325
- Лейбниц – 384
- Спиноза – 298, 350
- Закон(ы) –
- Бога – 387
- взаимодействие материи и духа – 33, 191, 195
- в науке – 88
- диффузии – 90
- единства и однообразия – 215
- жизни вселенной – 135, 162, 172, 190, 220, 221, 228
- жизни человечества – 135, 172, 221, 222
- инерции – 241
- и тело – 136, 233, 341, 348
- красоты – 253
- логические – 268, 269
- мышления – 263, 361
- необходимости – 93
- непрерывного покоя/движения – 241
- нравственный – 159, 176, 177, 248, 343, 422
- общие – 229
- относительности – 171, 276
- ощущения – 210
- природы – 193-195, 214, 215, 217, 228, 232, 261, 272, 366, 396, 408, 409
- причины и действий – 88, 216, 217
- противоречия – 255, 373
- равновесия и движения – 200
- сохранения энергии – 35, 158, 197, 201, 236, 245, 425
- ума – 177, 255
- чувства – 177
- эстетический – 177
- Зло (злоба) – 135-138, 139, 211, 266, 289, 298, 326, 392, 397
- Знание – 77, 84, 103, 127, 159, 206, 208, 209, 219, 225, 228, 229, 266, 277, 300, 304, 312, 348, 363, 431, 435, 411
- достоверное – 159, 166, 204, 256, 260, 261, 301
- темное – 326
- Идеал – 285, 286, 296, 299, 317, 318, 325, 327, 340, 345, 430
- Истина – 81, 94, 110, 149, 163, 171, 186, 210, 283, 285, 312, 321, 361, 373, 393, 429

- Красота – 250
 Личность – 115, 116, 147, 152, 259,
 288, 292, 294, 298, 399
 Логика – 118, 271, 278, 441
 Ложь (обман) – 81, 211, 417
 Любовь – 110, 135, 214, 266, 278,
 279, 391, 398, 423, 428
 – эффект – 139
 – духовная – 138
 – к ближнему – 72
 – к Богу – 114, 139, 296, 337, 345
 – к добру – 396, 397
 – Бруно – 138, 139
 Материя (материализм) – 78, 81,
 90-92, 95-98, 100, 103, 106, 115, 125,
 133, 142, 143, 145, 146, 163-165, 169,
 174, 177-200, 205, 222, 230, 231,
 233, 235, 237-251, 253, 284, 285, 298,
 310, 312, 323-326, 329, 361, 363-368,
 375-377, 384, 394, 399, 402-405,
 411-414, 417-426, 428, 431, 446
 – материальный центр – 132
 Метафизика – 169, 271, 285, 301, 303,
 324, 433, 435, 442, 445
 Мировоззрение – 89, 91, 105
 – дуалистическое – 91
 – духовное – 97
 – нравственное – 158
 – пантеистическое – 70, 104
 – реальное – 122
 – философское – 70, 122, 151, 156,
 – эпохи – 90
 Монодуализм – 94, 96, 99, 181, 182, 1
 85, 191, 248
 Мораль – 245, 249, 397
 Мысль – 76, 77, 82, 83, 92, 98, 106, 120
 124, 127, 132-134, 138, 144, 148,
 154, 162-164, 187, 188, 203, 210,
 223, 225, 272, 283, 287-289, 305,
 307, 317, 324, 325, 329, 332, 342,
 347, 349, 351, 352, 362, 371, 374,
 379, 398, 400-403, 413, 414, 420,
 424, 425, 427, 429
 Мышление – 140, 185, 193, 312, 318,
 323, 326, 351, 405, 420
 Наука – 80, 81, 85, 87, 96 - 99, 123,
 128, 144, 146, 167, 200 202, 222,
 231, 242, 261, 270, 271, 280, 287,
 297, 305, 309, 370, 382, 408, 442,
 445
 – исследование – 89
 – Гельмгольц – 199
 – Конт – 170
 Необходимость – 123, 151, 172, 193,
 195, 256, 298, 307, 317, 328,
 359, 374, 385, 392, 403, 406,
 440, 443
 Нравственность – 396, 417
 Опыт – 83, 253, 255, 256, 260, 294,
 297, 299, 301, 302, 305-312,
 322, 330, 356-358, 373, 374,
 386, 390, 398, 400, 406, 408,
 411, 412, 420, 427, 433, 436,
 439-443
 – духовный – 177-179
 объективный (внешний) – 83, 233,
 237, 239, 243, 247, 261, 318,
 359, 407, 441
 – субъективный (внутренний) – 83,
 233, 239, 240, 247, 251, 260,
 300, 359, 361, 364, 401, 434,
 441
 Ощущение – 83, 213, 233, 235, 260,
 262, 321, 357, 389, 417, 422

- внешние – 83, 260
- внутренние – 83, 260
- Пантеизм – 95, 104, 115, 180, 182, 185, 190-192, 298, 417
- имманентный – 95, 96
- мистический – 108
- новоплатоновский – 118
- синтетический – 96, 99-102
- эманационный – 95
- Бруно – 76, 116, 119
- Спиноза – 298
- Пессимизм – 96, 103, 158, 162, 167, 168, 211, 250, 251, 295
- Познание – 77, 78, 80, 81, 89, 127, 218, 224, 246, 271, 277, 278, 281, 306, 308, 333, 346, 354, 359, 361, 382, 408, 434, 442
- Бога – 124, 129, 346, 391
- достоверное – 271, 349
- научное – 87
- объективное (научное) – 78, 83, 84
- субъективное – 78, 85, 280
- умом – 86, 124, 270, 362
- чувством – 84, 86, 103, 124, 270, 297
- Принцип
 - английской политики – 171
 - борьбы за существование – 244
 - борьбы личности за право жизни – 304
 - бытия вселенной – 168
 - деятельности – 70
 - достаточного основания – 374
 - логики – 395
 - нравственный – 70, 391
 - правовой – 70
 - рассудочный – 398
 - терпимости – 362
 - целесообразности – 88
 - этический – 328
- Позитивизм – 204, 303
- Психология – 84, 89, 280, 287, 401
- Разум – 84, 125, 150, 168, 178, 219, 249, 285, 290, 292, 301, 316, 318, 325, 328, 429-431, 433, 435-440, 442-445
- Божественный – 161, 172, 178, 294, 330
- и воля – 178, 326
- и мышление – 193
- орудие познания – 56, 175, 327
- практический – 79, 83, 131, 135, 176, 178, 232, 268
- теоретический (ум) – 83, 131, 268
- Декарт – 314
- Кант – 268
- Лейбниц – 373, 374, 382, 385
- Локк – 356, 386
- Спиноза – 332, 335, 348
- Рассудок – 126, 268, 280, 306, 354, 362, 379, 382, 383, 393
- Рационализм – 91, 92, 94, 96, 105, 167, 204, 314, 344, 349, 368, 371, 374, 391, 413, 430, 431
- Религия – 81, 82, 88, 97, 123, 150, 340, 342, 409, 429
- взгляд на Бога – 97
- Рефлексия – 357, 359, 387, 434
- Свобода – 195, 245, 250, 298, 329, 335, 391, 417
- Сенсуализм – 166, 177, 300, 364, 399, 414, 423, 429, 445
- Сущее – 79, 176, 183, 187

- Сознание (самосознание) – 77,
84, 85, 99, 100, 102, 103, 127,
129, 132, 134, 137, 141, 162,
176, 215, 218, 233, 234, 251,
258, 270, 287, 321, 323, 346,
349, 388, 389, 442, 443
- Спиритуализм – 95, 180, 183,
184, 186, 188, 189, 192, 298,
366, 431, 435
- Творчество – 130, 268, 276, 280,
281
- Тело – 136, 137, 143, 192, 200,
239, 240, 256, 311, 321, 332,
334, 337, 341, 347, 376, 415,
421, 424
- Теория познания – 70, 123,
202, 353, 354, 361, 374
- Удовольствие – 183, 387, 425
- Ум – см. разум, знание
- Физика – 145, 169, 200, 208, 222,
239, 243, 284, 285, 301, 436
- Философия – 86-88, 103, 165,
166, 167, 171, 174, 188, 270,
283, 285, 288, 317, 326, 330,
364, 444-446
- библейская – 286
 - греческая – 284, 285
 - Декарта – 316, 328, 394
 - европейская – 433
 - ее идеал – 299, 317
 - ее задачи – 70, 187
 - ее метод – 70, 271, 372
 - истинная – 342
 - западная – 11, 67, 173, 174
 - итальянская – 299
 - Канта – 432, 444
 - Конта – 166, 170
 - критическая – 172, 173, 230
 - Ламетри – 420
 - Лейбница – 393
 - метафизическая – 317, 327
 - новая – 63, 289, 290, 300, 432,
435
 - новоплатоновской школы – 286
 - пифагорейская – 285
 - Платона – 285
 - рационалистическая – 326
 - Спенсера – 166
 - Спинозы – 346
 - французская – 396, 413, 429
 - христианская – 286
 - Шопенгауэра – 167, 169, 170
 - шотландская – 413
 - элейская – 284
 - Юма – 410
- Химия – 217, 243, 436
- Целесообразность – 88, 96, 170,
385
- Чувства – 82-86, 91, 94, 97, 99, 103,
106, 108, 114, 128, 147, 175-177,
196, 198, 205, 207, 223, 226, 230,
235, 241, 253-260, 264- 272, 275-
280, 286, 287, 289, 303, 306, 307,
312, 319, 322, 348, 262, 381, 382,
397, 398, 409, 410, 423, 424, 425,
432, 443
- нравственные – 103
- Эгоизм – 250, 300, 314
- Энергия – 200, 274, 286, 390
- Эстетика – 253, 254, 271, 278, 285,
393
- Этика – 135, 253, 254, 271, 278,
285, 291, 296, 309, 394, 396, 398,
314 - 316, 418, 422, 425, 428

- Бруно – 138
- Лейбница – 390, 391
- Локка – 362
- Спинозы 332, 335, 337, 338, 340,
342, 344

СОДЕРЖАНИЕ

	стр.
Монодуализм Н. Я. Грота: примирение противоположностей.	5
Джордано Бруно и пантеизм	69
О душе в связи с современными учениями о силе	
Предисловие.....	158
I. Важность вопроса и смысл философского его исследования	161
II. Можно ли найти надлежащую постановку вопроса в современных философских системах Запада?.....	165
III. Основания самостоятельного философского исследования вопроса.....	174
IV. Исторический очерк учений о душе.....	179
V. Критическая оценка различных учений о душе и постановка вопроса.....	189
VI. Познаваема ли для науки сущность силы?.....	196
VII. Выяснение настоящего значения проблемы знания.....	203
VIII. В чем заключается критерий истинного знания.....	209
IX. Пределы истинного знания и законного антропоморфизма в знании.....	220
X. Двойкий путь знания и природа силы.....	231
XI. Двойственная основа вещей и отношение двух начал.....	239
XII. Заключение.....	249
Значение чувства в познании и деятельности человека	252
Основные моменты в развитии новой философии	
Задачи истории философии. Значение философии древней и средневековой.....	283
Характер новой философии. Значение эпохи Возрождения. Дж. Бруно.....	290
Главные направления новой философии. Эмпиризм и натурализм. Бэкон и Гоббес.....	300
Метафизическая философия: Декарт и окказионалисты.....	313
Спиноза.....	331

Джон Локк и Джордж Беркли.....	350
Лейбниц и его школа.....	368
Английская и французская философия XVIII века.....	394
Значение Канта.....	432
Именной указатель.....	447
Предметный указатель.....	451
Содержание.....	458

Научное издание

Серия «Антология украинской мысли»
Основана в 2007 г.

Грот Николай Яковлевич

Сочинения
в четырех томах

Т. 1

Джордано Бруно и пантеизм.
О душе в связи с современными учениями о силе.
Значение чувства в познании и деятельности человека.
Основные моменты в развитии новой философии.

Технический редактор Е. В. Буданова
Художественный редактор А. Ю. Паламарчук
Компьютерная верстка А. Л. Гринкевич
Корректор М. И. Кашенко
Художник Р. Д. Абдурахманов

Подписано в печать 29.04.2013. Формат 60х84/16.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Усл. печ. лист. 26,85. Тираж 100 экз. Заказ № 390.

ООО «Издательский дом
Мелитопольской городской типографии»
Св. ДК №1509 от 26.09.2003 г.
72312, г. Мелитополь, ул. К. Маркса, 21/23.
Тел./факс: (06192) 6-74-43

Отпечатано
ЧП Гапшенко В.А.

Антология украинской мысли

Серия, предложенная читателю, включает в себя философские сочинения украинских мыслителей. За время существования самостоятельного украинского государства в обществе еще только пробуждается интерес к отечественной философии, и серия «Антология украинской мысли» будет способствовать его укреплению.

В рамках серии планируется издать наиболее интересные и оригинальные сочинения выдающихся представителей украинской философской мысли, начиная со времени ее становления, и завершая современностью. Особое внимание будет, несомненно, уделяться последним трем столетиям.

Планируется издать труды представителей романтизма и Просвещения, а именно, Я. Козельского, П. Лодия, Й. Шада и др.

Несомненно, будут издаваться наиболее значимые сочинения профессоров Киевской религиозной школы, таких как П. Авсеньев, С. Гогоцкий, И. Михневич, В. Карпов, П. Кудрявцев, Ор. Новицкий, И. Скворцов и др.

Кроме того, в рамках серии выйдут сочинения представителей университетской философии конца XIX – начала XX вв., соответственно, В. Зеньковского, А. Козлова, Г. Челпанова и др.

**Серия «Антология украинской мысли»
предлагает:**

В серии вышли:

А.Н. Гиляров. Философия в ее существе,
значении и истории.

А.А. Козлов. Свое слово.

П.П. Кудрявцев. Абсолютизм или релятивизм?

П.И. Линицкий. Основные вопросы философии.

Об умозрении и отношении умозрительного
познания к опыту.

Н.Я. Грот. Сочинения.

Готовятся к изданию:

В.В. Лесевич. Сочинения.

И.Г. Михневич. Сочинения.

О.М. Новицкий. Сочинения.

С.С. Гогоцкий. Сочинения.