

Владимир Соловьев



**Лекции по истории
философии**

NSK 2012

УДК 14
ББК 87.3
С 60

Вступительная статья Е.И.Мирошниченко
Комментарии Ю.И.Наберухин

Соловьев В.С.

С 60 Лекции по истории философии / Вступ. ст. Е.И.Мирошниченко, комментарии Ю.И.Наберухин. – СПб. -Нск.: Издательская контора «Второе пространство», 2012.

Лекции по философии великого русского философа Владимира Сергеевича Соловьёва (1853 – 1900) были опубликованы в 1989 г. (с литографий 1880-81 гг.) в журнале «Вопросы философии» и с тех пор не переиздавались ни отдельно, ни в собрании сочинений.

Лекции представляют собой очерк истории мировой философии, и таким образом дают возможность увидеть в Соловьёве не только оригинального философа и основателя русской школы всеединства, но и как замечательного учёного, историка философии. Лекции также не лишены собственных идей Владимира Соловьёва, которые он применяет при рассмотрении места того или иного мыслителя в истории философии.

© Е.И.Мирошниченко, 2012
© Ю.И.Наберухин, 2009
© Издательская контора
«Второе пространство», 2012

Предисловие

Когда Соловьёв читал лекции по истории философии, ему было 27 лет. Когда сегодня говорят о русской философии, обычно вспоминают о том романтизме, который воодушевлял русских мыслителей, а потом с этим фактом связывают их «наивность». И за это критикуют (сейчас ведь модно всё критиковать). С одной стороны это хорошо – это значит, что читатели стали вдумываться в то, что с таким восторгом и без раздумий принимали в 90-е годы. Но с другой стороны, такой подход изначально ложен. Романтизм, а точнее идеализм, русских мыслителей – это следствие специфической культурной среды, в которой с детства возрастали будущие мыслители. Юность их была залогом искренности, а образование делало их не по годам рассудительными.

Так или иначе, но лекции молодого Соловьёва, несомненно, представляют интерес для всех интересующихся историей русской мысли. Идея переиздания их с публикации в журнале «Вопросы философии» (1989) витала в воздухе. Вдохновил меня на это проф. Ю.И.Наберухин, снабдив меня соответствующей статьёй и своими примечаниями к ней. Ю.И. давно изучает Владимира Соловьёва, очень его любит и, по моему скромному мнению, является наиболее адекватным его интерпретатором. Мне же оставалось отредактировать текст, черкнуть два слова и вот – перед вами лекции молодого Владимира Соловьёва.

Е.М., 6 мая 2012 г.
Новосибирск

Лекции по истории философииⁱ

Вл. С. СОЛОВЬЕВ

Введение

- I. *Характер умственной деятельности вообще. Факт и истина.* Механический порядок как мировой факт; порядок всеединства как мировая истина.*

Наука объясняет существующее. Данная действительность ещё не есть истина. Исходный пункт науки: истина есть, но не есть «это». Ум не удовлетворяется действительностью, находя её неясною, и ищет того, что не дано, чтобы объяснить то, что дано. Ум считает наличный мир неверною, неразборчивою копией того, что должно быть. Наука постоянно восстанавливает подлинный вид вещей, когда объясняет их. Объяснение действительности есть исправление действительности, причём ум не довольствуется лёгкими поправками, а требует исправлений радикальных, всегда перехватывая за то, что просто есть, за факт. Факт, как таковой есть для ума нечто грубое, и примириться с ним он не может. Чтобы ум признал факт ясным, прозрачным, нужно коренное его изменение; нужно, чтобы он перестал быть только фактом, а сделался истиной. Таким образом, деятельность нашего ума определяется: 1) фактическим бытием как данным и 2) истиною, которая есть предмет и цель ума, то что является как его идея, действительность чего есть искомое. Без данного и искомого, без факта и идеи истины немислима деятельность ума, как процесс. С одной стороны имеем

* См. *Критика отвлечённых начал*. Русский Вестник. 1879 г. Ноябрь, Гл. XXXV, XXXIX. [См. ПСС, т.3, с.215 и 250.]

реальный, но не разумный факт, с другой – разумную, но ещё не реализованную идею истины. Нужно, чтобы данное отвечало искомому. Несоответствие данного искомому есть причина деятельности ума. Совпадение данного с искомым есть цель деятельности ума. Если бы ум ограничивался восприятием данного, ему нечего было бы делать; он не признавал бы своей задачи, и человек снизошел бы до бессмысленности животного. Если бы ум уже владел полнотою истины, задача была бы выполнена, и для человека не было бы иного состояния, кроме абсолютного покоя божества. Настоящая же, человеческая деятельность ума обусловлена тем, что он, сначала обладая истиною как только субъективной идеей, стремится обратить её в объективно-действительную. Искомое – истина – является для ума первоначально как субъективная идея, как мысль. Ум сталкивается с фактами. Они противоречат мысли и этим уже доказывают свою объективную действительность и силу. Против этой силы факта ум выступает, вооружённый своею мыслию, чтобы ею побороть факт, уподобить его истине. Если бы ум, имея истину, как свою, признавал бы её только своею, такое предприятие (т. е. осилить факт мыслию) было бы делом безумия. Если ум так смел относительно факта, если он не боится за истину, то это только потому, что он не считает её только своею истиной. Она, состояние его сознания, есть для него вместе с тем нечто высшее. Она более, чем он. Истина для ума действительнее факта. Но на каком же основании он утверждает эту высшую действительность истины? Знать он её не может, так как она ещё искомое. Смелость ума по отношению к факту объясняется тем, что просто человек верит в истину. Деятельность ума необходимо основана на вере в истину. Ходячее мнение считает веру чем-то враждебным деятельности ума, признавая его назначением только знание. Это – недоразумение. Здесь результат принимается за основание. Результат, к которому стремится ум, есть,

конечно, обладание знанием, но исходная точка умственной деятельности есть вера. Человек верит в действительность истины. Движимый верою в объективную истину, человек стремится сделать свою веру знанием. Эта цель может быть достигнута воплощением идеи в факте и обращением факта в идею.

Мы называем факт неразумным, желая этим сказать, что он является одиноким, оторванным от остальных фактов. Задача ума в данном случае – связать тот факт, на котором мы остановили своё внимание, с остальными фактами и тем осмыслить его. Когда факт таким образом объяснен, он становится чем-то необходимым, разумным.

Если задача ума – связать единичный факт с другими фактами, понятно, что исполнение этой задачи представляет много степеней, смотря по количеству фактов и по качеству связи между ними. Чем с большим количеством фактов связываем данный факт, тем больше удовлетворён ум. Однако, прежний характер иррациональности, которым был отмечен одинокий факт, остаётся в силе относительно группы фактов. Физические науки группируют факты в ряды, находят связь между рядами **в** наконец охватывают всю совокупность фактов и их рядов одним общим законом. Когда были установлены законы тяготения, сохранения энергии, единства сил, всё мироздание было приведено в систему, в которой все явления и отделы явлений были механически связаны. Наука торжествовала победу разума над фактом. Однако, эта победа не удовлетворяет ума. Возникает новый вопрос, касающийся качества связи, содержания найденного. Мир, как совокупность атомов, частиц и сложных тел, как агрегат частей, между которыми нет иной связи кроме внешней – есть только факт для ума. Каждая частица, в своём движении, повинуетя чему-то чуждому. Закон движения не вытекает здесь изнутри движущегося. Следовательно, хотя успехи физических

наук и дали в результате то, что всё мироздание приведено в систему, но лишь внешнюю, механическую. Мы достигли того, что много мелких фактов привели к одному знаменателю, и получили один факт – механизм мироздания. Наша задача приведена к простейшему виду, но не разрешена.

Механическое мировоззрение понимает всё существующее, как существующее во внешнем отношении, в пределе соприкосновения с другими предметами. Но так как нельзя мыслить предел без определяемого, то мы должны принять, что этим отношением не исчерпывается действительное бытие всего существующего; мы должны допустить, что существующее, рядом с внешним отношением, имеет некоторую внутреннюю сторону. Всё существующее существует не только на своих границах, но и внутри их, имеет основание своей жизни не только в других, а и в себе самом.

Факт внешнего, механического отношения или столкновения всего существующего основан на том, что всё имеет стремление выходить из себя и тем исключать другое. Это стремление есть психическое и потому всё должно быть признано одушевлённым. Факт внешнего, материального отношения есть выражение внутреннего, психического состояния существа. Поскольку каждое существо утверждает себя и исключает другое, постольку оно обуславливает свои внешние механические отношения. Каждый становится непроницаемым и исключает другого – в этом состоит характер вещественного бытия. Таким образом, каждое существо в себе самом, в своём исключительном самоутверждении имеет начало своего материального бытия. Где это начало господствует, там мы имеем мёртвую вещественную природу, в которой всё относится друг к другу, как нечто внешнее, механическое. Поэтому вещество распадается механически, как скоро исчезает ограничивающее его внешнее единство, поверхностное и неустойчивое. Но

материальное начало нигде не господствует безусловно. Исключительно механический порядок есть лишь крайний предел, никогда в действительности не достигаемый именно потому, что материальное начало представляет собой только одну сторону бытия. Оно есть, но не есть всё, потому что есть и истина. Если внешнее отношение всего существующего – факт, то внутренняя органическая связь есть истина. Здесь внутренняя солидарность, здесь свободное и положительное единство.

В материальной сфере каждое существо ограничено особым бытием. В нематериальной сфере каждое существо заключает всех в себе и себя во всех. Все составляют внутреннюю или свободную необходимость для каждого. – В механическом порядке существо не проницаемо; напротив того, в истинном бытии оно открыто, проницаемо. – Материальный мир состоит из дробных частей; это агрегат частей. В порядке всеединства целое имеет не только равную, но несравненно большую действительность, чем части. Чем более в целом частей, тем само оно реальнее и индивидуальнее. – В материальном мире действительность имеет только атом. В идеальном мире полнотою бытия обладает существо универсальное, сущее всеединое или Бог.

Основание материального начала есть стремление к утверждению себя. В божественном начале каждое существо стремится войти во всё, внести их в себя, стать богом в Боге. – Стремление материального мира – стать всем вне всего. Стремление божественного мира – быть всем во всём.

Сопоставляя порядок мира материального с порядком мира органического или божественного, спрашиваем себя, как они связаны. Всякое существо имеет то общее со всеми остальными, что оно есть. Все одинаково говорят: «я есмь». Но это «я есмь» имеет различный смысл. Существо всецелое говорит: «я есмь всё». Это определяет сферу бытия божественного.

Существо частное говорит: «я есмь это», чем обуславливается материальная сфера бытия. Положение «я есмь это» и «я есмь всё» несоизмеримы и противоположны. Соединить божественное начало с материальным может только такое существо, которое скажет: «я есмь это и всё». Такое существо есть человек.

II. О существующем. (Фактическая действительность как таковая и фактическая действительность в её основе.)

Если внутренняя совместность всего существующего есть истина, и если истина есть, значит каждое существо в его безотносительном бытии, в его сущности перее своей фактической действительности, в которой оно не совместно внутренне с другими. Каждое существо существует в своей истине, то есть в положительном единстве со всем другим, не как слепая сила бытия, всё исключаящая и утверждающая себя, а как нечто положительно восполняющее всё, всему дающее, от всего получающее. Прежде чем быть некоторым «Я», то есть слепую силою самоутверждения – всё существующее есть некоторая идея. Прежде чем существовать для себя, эта идея есть во всеедином – в Боге, как элемент божественного организма. В основании своём существо есть вечная идея и, как идея, органически соединено с другими существами; и Бог есть организм идей, которые в своей внутренней совместности составляют вечное содержание божественного бытия. Здесь, в Боге бытие покрывается идеей, факт тождествен с истиной. Безграничной силе самоутверждения, безусловному «я есмь» отвечает абсолютное всё.

III. О существовании. (Как существует Бог. Как существуем мы.

*Существование в центре и на периферии.
Законность существования каждого.)*

Бог не только существует, но имеет право существовать. Всякое отдельное существо, все мы существуем, то есть утверждаем себя, но должны ещё получить право на существование, то есть должны достигнуть того, чтобы, утверждая себя, утверждать других всех. В фактической действительности мы себя утверждаем как безусловное, но то, что мы утверждаем, есть нечто условное. Таким образом, форма утверждения противоречит его содержанию. Чтобы получить право существовать, мы должны восполнить содержание нашего бытия чрез соединение его с другими существами. В Боге соединение всего существует от века. Бог имеет право на существование, потому что утверждая себя, утверждает всё. Тёмный огонь существования всецело проникается в Нём светом идеи. Самоутверждение здесь только носитель безусловной любви. Роковая необходимость обращается в свободу. Как «всё», Бог свободен от себя, как всеединое, свободен от чего бы то ни было. Из всёпроникающего центра «я есмь всё» полнота бытия является светлою, прозрачною сферою, неизменною в покое вечности.

Если таким является всё существующее из абсолютного центра бытия, в Боге и для Бога, то на периферии бытия, в элементах, которые составляют содержание божественной жизни, в элементах божественного организма мы также должны видеть идеи, но идеи, существующие реально. Это множество элементов божественного бытия не может быть только бытием идеальным, не может представлять собою только мысли Божии, потому что если бы это были только мысли Божии, это были бы мысли ни о чём, так как вне Бога ничего не может быть. Чтобы эти мысли не были

пусты, они необходимо должны быть идеями существующими. Все элементы божественного организма суть идеи, существующие реально. Предметы божественного утверждения не только высказываются Богом, но и сами себя высказывают. Они не только предикаты божественного существа, но и субъекты собственного. Не только Бог говорит: «я есмь они», но и они говорят: «я есмь это». Рассмотрение существования в центре и на периферии приводит нас к заключению о законности бытия каждого существа, к постоянству взаимоотношения Бога и существ. Если Бог заключает и утверждает каждое существо, то Он заключает и утверждает его, как идею в организме идей. Если для Бога из его абсолютного центра видна и прозрачна органическая связь и внутренняя совместность всех, то для каждого это единство не существует. Каждое потому и каждое, то есть часть абсолютного целого, что не есть всё, и, будучи покрываемо им, его собой не покрывает. Если бы каждое непосредственно находило себя, как всё – всё слилось бы в безразличие и не стало бы Бога. Как абсолютная сила всеединства Бог предполагает эту рознь; иначе не было бы предмета, на котором он мог бы проявить свою деятельность. Так непосредственно, в своём бытии для себя каждое существо есть только «это». «Это», то есть его особенность, которая в целом (в Боге) существует в положительном единстве со всем и есть идея, которая для каждого отдельного существа есть нечто исключительное, не покрывающее, а закрывающее для него всё остальное. Такое внешнее отношение каждого ко всем образует порядок вещественного периферического бытия, существующий в пространстве и времени.

IV. Сравнение миров божественного и природного.

Содержание мира божественного и природного одно и то же; то же всё, та же у них сила бытия, сила самоутверждения, способность говорить «я есмь». Различие в положении: один – перестановка другого. В мире божественном каждое существо есть идея. В мире природном идея теряет свою универсальность. Тем не менее сила бытия сохраняет свою безграничность. Самоутверждение в природе безусловно, содержание же ограничено, условно. Та сила бытия, которая скрыта в Боге, как субстрат идеи, здесь выступает наружу, потому что сила бытия не покрывается идеей. Бог есть для идеи. Он всё для всего. Он ничего не исключает. Отдельное существо стремится быть просто для себя – это сильное, стихийное, материальное начало, которое не есть что-то новое, а та же сила самоутверждения, что и в Боге, но только получивши характер стихийной силы, характер необходимости в силу того, что не покрывается идеей.

Материальное начало имеет три признака: 1) Оно *случайно* для всего, и всё случайно для него. 2) Оно всем ограничено: материальный мир – мир границ. 3) Оно исключительно, всё остальное ему чуждо, непроницаемо. Последствием совместного существования этих признаков оказывается вражда всех существ. Так как материальный мир ограничен в каждой своей части совокупностью всех других частей и в то же время беспределен, безмерен в силе самоутверждения каждого из своих элементов, то возникает противоречие, которое и порождает вражду всех. Это противоречие могло бы разрешиться тем чисто механическим порядком всего существующего, который есть предел материального начала. Но такое разрешение, то есть механическое взаимоограничение всех, вдвойне неудовлетворительно. Во-первых, потому, что им даётся как раз обратное тому, к чему каждое стремится; каждое хочет быть безусловным, от всего свободным и над всем господствующим, а является (в механическом порядке), напротив, со всех сторон обусловленным,

ограниченным, всему подчинённым. Каждое хочет быть всем, а является вне всего ничтожною дробью целого. Безграничность каждого порождает ограниченность всех. Во-вторых, если бы даже одному существу и удалось материально подчинить себе всех других, то этим открылось бы только внутреннее противоречие материального начала, противоречие между силою самоутверждения и ограниченным содержанием. Итак, материальное начало не может оставаться в своей исключительности. Всё, лишённое единства в самом себе, стремится достигнуть его. Множественное бытие, не будучи (для себя) всеединством, должно сделаться или стать им.

V. Бог и мир в своей сущности.

Если Бог – вечносущий организм, то мир – организм становящийся. Органическая форма всеединства, которая скрывается для существа в его самоутверждении, постепенно восстанавливается во всех в мировом процессе. И в самом деле, тот мир, который у нас перед глазами, действительный мир никогда не есть только мир механический. Никогда вселенная не есть машина. Представление мира, как машины, есть абстракция. Это механическое представление мира так же мало имеет реальности, как понятия геометрические. И то и другое только пределы бытия. Геометрия рассматривает отвлечения пространственных форм бытия, но ни один геометр не считает своих точек, линий и плоскостей за что-нибудь реально существующее. Он знает, что точка – предел линии, линия – предел плоскости, плоскость – предел тела. Логика заставляет нас идти далее и признать, что как нет самостоятельных точек, линий и плоскостей, так не может быть и самостоятельных реальных тел, как механического определения. Тела суть только границы

психических существ. Но логика заставляет идти ещё далее и признать, что нет отдельно существующих психических существ. Всякая особь есть нечто большее, чем она сама. Вся жизнь природы и состоит в том, что каждая часть стремится осуществить свою идею – стать тем, чем она есть вечно, чем-то целым.

То единство всего, которое вечно есть в Боге, утрачено в мире небожественном. Оно скрылось, потеряло осязательную действительность. Однако хотя оно и скрыто, но влечёт отдельные существа к внутреннему, более тесному соединению друг с другом, к осуществлению для себя той формы всеединства, которую все они имеют в Боге.

«Стремится всё в божественной отваге
Себя перерастить.
Земля тоскует по небесной влаге,
Чтоб с нею расцвести».

Всё одно в Боге и всё становится одно в мире. Там – один, который есть всё, который пребывает вечно; здесь – всеединое становящееся, движущееся, достигающее осуществления. Есть Божество, как неподвижный центр существующего, пребывающее в неизменном покое. Есть Божество стремящееся, страдающее, погружённое в тревогу мировой жизни, ищущее воплощения и с трудом его достигающее – Божество, как дух вечности и Божество, как душа мира.

Введение (продолжение)

VI. Душа мира и мировой процесс.

“Душа мира” есть термин, который метафизическая философия* употребляет для обозначения того, что на

* Философия не создаёт новых понятий, а только перерабатывает те, которые находит в обыкновенном сознании. Эта переработка или преобразование

общепринятом языке и в науке (эмпирической) зовётся природой вообще (не природой той или другой вещи), те есть единого, живого существа, которое проявляет свою деятельность в разнообразии мировых явлений. Природа или душа мира, как некое единое существо, только рождается в мировом процессеⁱⁱ. Первоначально, сама по себе, она не более, как неопределённое стремление к действительному, внутреннему единству, пассивная возможность, потенция такого единства.ⁱⁱⁱ

Как *неопределённое* стремление, не имеющее ещё действительного содержания, мировая душа или

понятий, причём их смысл, то есть содержание, делается более сознательным и вполне отчётливым, требует иногда введения новых терминов во избежание недоразумений и логических противоречий. Так, в данном случае замена термина “природа” термином “душа мира” мотивируется тем, что новый термин полнее и отчётливее выражает понятие, для обозначения которого служит, и тем помогает нам избежать недоразумений и противоречий, которые вкрались бы в наши суждения, если бы мы оставили в употреблении ходячий термин “природа”, который в обыкновенном сознании обозначает и просто совокупность внешних явлений, и внутреннюю силу, их производящую. В самом деле со словом “природа” мы неясно, безотчётно связываем представление о каком-то живом субъекте, жизнь которого сказывается в мировых явлениях. Не только обыкновенное сознание, но и эмпирическая наука не может отрешиться от представления о природе, как о живом существе, как о скрытой сущности мировых явлений. Те представители эмпиризма, которые стоят на точке зрения механической, склонны видеть во Вселенной только мёртвую совокупность элементов и на этом основании осуждают схоластические учения о свойствах природы, как, например, то, что природа боится пустоты, или что она не делает скачков, – тем не менее эти же самые поборники эмпиризма кладут в основание своего мировоззрения то положение, что природа постоянна и неизменна в своих действиях, то есть представляет собой некоторое существо, определённым образом действующее, а это положение в устах эмпирика равносильно отрицанию эмпирической точки зрения и стоит в логическом противоречии с основным принципом эмпиризма, так как чувственный опыт, этот единственный источник познания по воззрениям эмпириков, даёт нам только совокупность явлений, но никак не понятие об едином существе, проявляющемся в этих явлениях; такое понятие есть порождение ума трансцендентального. Если обыкновенное сознание инстинктивно, смутно усматривает в природе живое существо, если эмпирическая наука, впадая в прямое противоречие со своими основоположениями, смотрит на природу как на некоторый субъект, то метафизическая философия сознательно и отчётливо признаёт, что природа есть живое существо, что Вселенная не есть, не может быть механическим агрегатом частей, а есть их единство, жизнь, и этим логически предполагает единый и живой субъект, который она и называет мировой душой.

натура^{iv} не может сама собой достигнуть того, к чему бессознательно стремится, то есть всеединства, не может сама из себя породить его. Для того, чтобы привести в согласие, в гармонию разрозненные элементы хаотического бытия, нужно каждому элементу определить место в связи с другими, каждый элемент надо ввести в определённое отношение к другим – словом, надо соединить весь хаос разрозненных элементов не в форму единства просто, а в *определённую* форму^v. Эта определённая форма всеединства, внутренне, органически связывающая всё, содержится в Божестве как^{vi} идея, в мире же, то есть в совокупности элементов, вышедших из единства по закону конечного бытия – в этом мире или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, – вечная идея абсолютного организма должна быть *постепенно реализована*, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире, стремление единое и общее во всех^{vii} и потому переходящее за пределы каждого, – это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всём существующем, – и есть собственно мировая душа. Если сама в себе мировая душа реализовать божественного начала всеединства не может за неимением в себе определённой формы, она должна получить её от Божества, которое таким образом является как начало активное, образующее, определяющее мировой процесс^{viii}.

Божественное начало вечное, единое, пребывающее само в себе в неизменном покое, по отношению к множественности элементов конечного бытия является как действующая сила единства. Множественность бытия в своей розни выступает против божественного единства, отрицая его. Но Божество, будучи началом всеединства по существу своему, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к противодействию положительному, к обнаружению

своей единящей силы над этим бытием, то есть к новому его объединению, притом к объединению, определённого в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства. Здесь, в мировом процессе божественное начало – идеальная* сила всеединства, стремится реализоваться или воплотиться в хаосе элементов^{ix}.

Таким образом, божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа – к воплощению божественной идеи или к обожествлению всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма, но с тою только разницей, что мировая душа, как сила пассивная, как *чистое стремление*, первоначально не знает, к чему стремиться, то есть не обладает идеею всеединства; божественное же начало, в самом себе сила деятельная и образующая, имеет и даёт мировой душе идею всеединства, как определяющую форму.

В мировом процессе и божественное начало и мировая душа являются как стремление, но стремление в божественном начале – это стремление реализовать, воплотить в другом *то*, что оно уже *имеет в себе*, что знает и чем владеет, то есть идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души есть стремление получить от другого *то*, чего она ещё не имеет в себе – идею абсолютного организма и, получив, уже воплотить её в том, что она имеет, с чем она связана, то есть в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов. Но так как цель этого стремления одна и та же, именно воплощение божественной идеи, и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало само по себе не может реализоваться в разрозненном материальном бытии, как в чём-то себе чуждом и противоположном, а мировая душа не может объединить эти элементы, не

* то есть такая, какую она должна быть – сущая, действующая, а не то, что сила в идее, в умозрении.

имея в себе определённой формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душой как обладательницей материалом для этой реализации и, в свою очередь, стремление мировой души к объединению её материальных элементов становится стремлением к божественному началу, как содержащему абсолютную форму для этого единства. Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обуславливается соединением божественного начала с мировой душой, причём первое (то есть божественное начало) играет роль действующего, определяющего, образующего или оплодотворяющего элемента; мировая же душа является силою пассивною, [которая] воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения.

Но теперь спрашивается, почему это соединение божественного начала с мировой душой и происходящее отсюда рождение вселенной^x, вселенского организма или воплощённого божества^{xi}, отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества? Зачем эти труды и усилия? Зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих, зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем природа так медленно достигает своей цели и такими дурными средствами? Одним словом, зачем реализация божественной идеи есть постепенный и сложный процесс, а не один вечный акт? Ответ на этот вопрос заключается в одном слове, в слове, выражающем один существенный признак той самой божественной идеи, из-за которой всё существует

– идеи всеединства, а именно это всеединство по существу своему должно быть *свободно*, то есть единство Бога и всего существующего (мира или мировой души) – это единство должно быть *обоюдно*, то есть идти не только от Бога, но и от природы, быть её собственным делом. Но её делом всеединство не может быть в одном акте, как оно вечно есть в Боге. В природе, напротив, непосредственно актуальное бытие принадлежит не всеединству, а материальной розни; всеединство же является здесь как чистое стремление, первоначально совершенно ещё неопределённое и пустое – всё в хаосе, в единстве ещё ничего. Следовательно, природное бытие, актуально разрозненное, может только *переходить* к единству и переходить постепенно, потому что первоначально мировая душа совсем не знает всеединства; она стремится к нему бессознательно, как слепая сила; она стремится к нему, не имея его идеи, и потому содержание этого единства для неё первоначально есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, то есть всеединство, во всей своей полноте было бы разом сообщено или передано ей, то это для неё явилось бы только как внешний факт, как что-то роковое и насильственное, а для того, чтобы получить его как свободную идею, она должна ещё усвоить его или овладеть им. Первоначально, так как она есть неопределённое стремление к единству, то и единство божественное может быть ей сообщено только в самой общей и видимой форме, как закон, а не как идея ещё.

После ряда внешних соединений, воплощений божественного начала в природном мире, начиная от самого простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирного тяготения, по которому всё существующее бессознательным, слепым влечением притягивается друг к другу; переходя затем к более сложной форме соединения, выражающейся в законах химического сродства, по которым уже не каждое соединяется с каждым в безразличном притяжении^{xii}, а

определённые тела соединяются с определёнными в определённых отношениях; переходя далее к ещё более сложной и вместе с тем более индивидуальной форме единства, которую мы находим в строении [и] жизни растительных и животных организмов, в которых начало единства или мировая душа уже явно, хотя всё ещё внешним образом воплощается в определённые образования, связывая материальные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющее закон своей жизни,^{xiii} – после всего этого процесса, в котором божественное начало всё более и более осиливает хаотическую материю и, наконец, вводит её в совершенную форму человеческого организма^{xiv}, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой той идеи, как начала внутреннего всеединства в форме сознательной и свободной деятельности.^{xv}

Этот новый процесс имеет также характер постепенный и сложный, ибо для того, чтобы свободно осуществить божественную идею, человек должен *усвоить* её. Первоначально человек и его сознание является как произведение или результат естественного процесса. Длинное и сложное развитие органических видов в мире животном вырабатывает формы человеческого сознания, которые человек получает, как готовые от природы.^{xvi} Таким образом, хотя он в качестве человека и имеет в своем сознании идеальную форму божественного начала – всеединство, но имеет её как данное, как факт, то есть он не свободен относительно этой идеи, он не владеет ею: в натуральном человеке не сознание владеет божественной идеей, а, напротив, эта идея всецело владеет сознанием, владеет им, как некоторая роковая, невольная сила. Здесь человек есть только натуральный, и отношение его к божественной идее как к роковой силе, владеющей сознанием, есть *религия натуральная*. В природном человечестве мировая душа,

хотя и соединена с божественным началом внутренно, в сознании, но, так как это соединение есть *результат* предшествовавшего, чисто натурального и бессознательного процесса, то она не может иметь характер свободы, а потому и результат этого соединения, то есть те формы единства, которые мировая душа порождает в природном человечестве, имеют характер невольный, являются как произведения духовного инстинкта или инстинктивного природного разума: единство *рода*, натуральное общество и государство, *язык* – выражение инстинктивного разума, *религия натуральная*. Таково природное человечество. В нём – в формах родового общества и государства, в формах слова и натуральной религии несомненно осуществляется идея *всеединства*, осуществляется, как идеальная сила, проходящая через сознание – всё это: и государство и язык и религия суть идеальные органические формы гораздо более совершенные, более внутренние и духовные, нежели органические формы мира физического. Но и они не соответствуют ещё истинной идее всеединства и потому не удовлетворяют мировой души в её беспредельном стремлении к истинному всеединству, к такому, в котором все *от себя* свободно входили бы в соединение, в котором бы все не были только соединены общей идеей как разумным, но всё-таки данным, невольным *законом*, а в котором бы они сами соединялись в *идее*, как общем внутреннем содержании всех их, *своём* для каждого, которым каждый свободно владеет.

Если в натуральном человеке только целое, только род владеет идеей, а для каждого, для *личности* идея является, как *закон*, как *сила* для него обязательная, которой она невольно должна подчиняться, ибо для свободы всеединства личность должна сама *овладеть* идеей, усвоить её, как свою *собственную*, внутреннюю сущность, в которой она безусловно свободна, в которой *она есть Бог*; если в натуральном человеке божественное начало соединяется с мировой душой в

роде, то здесь оно должно соединиться с нею в индивидуальном существе, воплотиться в богочеловеческой личности. Это есть рождение нового духовного человека, второго Адама, событие в мировой истории столь же и ещё более важное, чем появление на земле природного человека – первого Адама. Но это воплощение Божества в одном лице есть только начало нового общего процесса – воплощения его во всём человечестве, но уже не как в природном единстве, а как в свободном духовном всеединстве, в котором каждая личность или, лучше сказать, мировая душа в каждой личности, сознавая свою безусловность, сознавая свое божественное значение, находила основание для внутреннего свободного соединения со всеми; потому что, сознавая себя безусловною, истинною в положительном смысле, личность не может ничего исключать, она открыта для всего и всё открыто для неё^{xvii}.

Эти три центральные эпохи всемирной человеческой истории, как истории соединения божественного начала с человеческим, являются основой для трех видов религии.

1) Соединение божественного начала с натуральным человеком полагает основание натуральной религии.

2) Соединение божества с духовным человеком или свободною личностью запечатлено утверждением духовной религии, то есть христианства.

3) Соединение божественного начала с духовным или свободным человечеством имеет представить в будущем исполнение идеала, данного христианством.

Так как эти соединения божественного начала с человеческим совершаются по необходимости постепенно, то весь ход развития человека, как носителя мировой идеи, представляет ряд связных актов, между которыми три вышеупомянутые эпохи имеют значение выдающихся пунктов, наметивших собой два переходных процесса: 1) переходный процесс

личного сознания от натурального человека к свободной личности, к *духовному человеку* и 2) переход сознания от *духовного человека*, от личности к *духовному человечеству*. Он совершается через философию в личном субъективном сознании, как его собственное дело, как процесс самого сознания. Философия в сущности возникает, как переход от одной религии к другой – высшей, или от одной формы религии к другой – высшей. Этим определяется отношение философии к религии. Философия относится к религии *отрицательно* и *положительно*: отрицательно, поскольку она освобождает личное сознание от форм религии, как чего-то данного, несвободного; положительно – поскольку она prepares человека к принятию высшей религии. Таким образом, вообще – философия является путеводительницей человека от одного состояния его сознания к другому в следующем постепенном переходе: 1) от природного состояния сознания к сознанию человека, как свободной личности и 2) от этого периода к сознанию человеком человечества, как всеединства личностей. С первым переходом сознания нас знакомит история философии древнего мира.

История древней философии *

I. Религия натуральная в её двух полярных степенях – религии астральной и родовой.

История древней философии представляет переход от натуральной религии к христианской. Он начался на Востоке, в Индии; продолжался на Западе – в Греции и окончился на том пункте, в котором слилось влияние западное и восточное – в Александрии. Итак, исходной точкой философского движения является натуральная

* Пособия: По истории философии вообще: Льюис. Ист. фил. Alfred Fouillee. Histoire de la philosophie, 1880. Для древнего мира специально: Религия древнего мира. Епископа Хрисанфа.

религия. Натуральная религия есть воспроизведение в человеческом сознании (или мировой душе, как выражающей единство в форме сознания), повторение в сознании того процесса, который мировая душа переживала в формах физического мира до появления человека. Вся разница, и существенная, заключается в том, что в процессе физическом или космическом мировая душа, определяясь божественным началом и соединяясь с ним, производила формы единства, как стихийная сила. Здесь, в процессе выработки натуральной религии мировая душа соединяется с божественным началом в форме сознания при посредстве человека, как существа сознающего. В сознании соединяется божественное начало с мировой душой и первоначально им (или ей) *владеет*. Самый ход развития натуральной религии – её начало, степени и конец – представляют совершенную аналогию с соответствующими фазисами соединения божественного начала с мировой душой в мире дочеловеческом, то есть физическом. Не проводи этой аналогии во всех её степенях, следует, однако, остановиться на сходстве между начальной степенью мирового процесса в мире космическом и мифологическом, а затем ещё сопоставить эти миры для сравнения последней степени того же процесса. Первая форма соединения мировой души с божественным началом, то есть первое единство, к которому мировая душа сводит множество элементов физического мира, выражается в законе притяжения, по которому множество вещественных атомов внешним образом соединяются мировой душой в связное механическое целое. Единицы образуют мировые тела, которые служат впоследствии почвой для дальнейшего, более тесного соединения мировой души с божественным началом, для произведения более сложных и внутренних форм единства.

Подобно тому как первая степень космического процесса, создание небесных тел, есть единство астральное, так точно и первая степень мифологического

процесса, первая форма единства, в которой божественное начало овладевает сознанием, есть религия астральная. Во всех различных мифологиях, у самых различных и исторически не связанных народов древнейшею первоначальной степенью религии видим звездопоклонство, религию астральную или сабеизм, в которой божественное начало представляется сознанию, как владыка звёздных сил, как царь небесного воинства, а мировая душа является на этой степени религиозного сознания, как владычица небесная, которая на древних изображениях египетских, ассирийских и сирийских представляется в виде стоящей на луне женщины в тёмносинем, усеянном звёздами покрове.

Как в мировом космическом процессе, после длинного ряда переходных степеней творческая сила мировой души, определяемая божественным началом, выразилась, наконец, в создании органического мира, родовой органической жизни, которая некоторым постоянным и непрерывным единством связывает индивидуальные элементы, пребывая неизменно в изменениях, так и мифологический процесс, пройдя много аналогичных степеней, заканчивается религией родовой органической жизни, в которой единство, составляющее всегда содержание религии, является в форме единства органического родового, постоянно фактически осуществляющегося в акте органического рождения. Последняя мифологическая религия, стоящая на рубеже мифической и исторической эпохи, есть всё та же натуральная религия, но только выразившая в родовой органической жизни проявление соединения божественного начала и мировой души. У финикиан и сирийцев эта степень религиозного сознания отлилась в культ Аттиса и Адониса, у индусов она выразилась в культе Шивы (Магадевы), у египтян Озириса, у греков – Диониса. Словом, везде мифологический процесс завершился религией родовой органической жизни, повторив, таким образом, в области сознания пережитое

душой в соответствующей степени космического процесса. Но единство рода не есть то единство, которого ищет мировая душа, которое могло бы её удовлетворить, так как это единство, несмотря на сложность и устойчивость своих форм, представляет собой не более как единство внешнее и потому призрачное. Родовую жизнь, которую переживает всякая особь, нельзя рассматривать, как истинное единство, потому что жизнь рода исключает жизнь особи. Таким образом, единство рода является единством элементов не существующих, единством пустым, вечно стремящимся и никогда не достигающим предела движения, потому что всегда жизнь в этой форме есть только жизнь внешняя, жизнь, которая есть смерть, рождение, которое есть разрушение.

Несостоятельность формы единства, выработанной в сознании жизнью рода, выступает рельефно в пластической, осязательной стороне родовой религии. Бог рождения и плодородия есть в родовой религии в то же время бог разрушения и смерти. Эту двойственность, это раздвоение индийская мифология наметила особенно ярко в образе Шивы – бога органического процесса, бога рождения, а также жестокого истребительного божества, бога смерти, о чём грозно напоминает его пояс из черепов.

II. Переход от процесса мифологического к историческому.

Если в мире материальном, чисто природном мировая душа не идёт дальше призрачного единства родовой органической жизни, которое потому и призрачно, что общая жизнь рода есть тем самым смерть и разрушение особи, то в человеке, в человеческом сознании мировая душа, подвергнутая родовому процессу, сознаёт, что она им не исчерпывает своего идеального содержания, что она нечто большее

сравнительно с пустым единством родового процесса, который она только переживает, переносит, в который она входит, но с которым она не тождественна. Таким образом, когда мировая душа переживает в сознании родовой процесс, она сознаёт, что она не есть этот процесс (то есть для души, как стремления, родовой процесс не есть осуществление стремления).

С того времени как мировая душа, действуя в человеческом сознании, сознает себя, как нечто высшее относительно родового процесса, начинается освобождение человека от исключительного владычества природных сил, от исключительной материальной формы проявления божественного начала, проявления, которое развившейся, то есть сознающей себя душе даёт себя знать, как давление.

Освобождение человека от давления материальной природы, давления, выразившегося прежде всего в формах мифологической религии, которая приняла грандиозные, чудовищные размеры в той стране, где природа явила всю свою мощь и красу, в Индии, освобождение это, критическое отношение человека к материальной форме проявления божественного начала сказалось прежде всего в Индии. Здесь человек впервые возненавидел природу. Яркое, радикальное выражение отрицательного отношения человеческой души к природе находим у Капила, основателя философской школы Санхья и непосредственного предшественника Будды (607-543 г. до Р. Хр.).

Ясным совершенным знанием Капила считает то, которое помогает нам достигнуть освобождения от всякого зла. «По воззрениям Капила, – говорит Бартельми Сент-Илер*, – философия имеет только одну цель: упрочить за человеком обладание средствами к вечному спасению. Зло, от которого она его освобождает, есть возрождение, закон, тяготеющий над

* Barthélemy S a i n t H i l a i r e. Sur la Sāṅkhya. Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques. T. VIII.

человеком до тех пор, пока душа не овладеет мудростью и не искупит себя ею».

В первом стихе Карики (так называется сочинение Капилы: слово Карика значит книга) читаем: «Конечная цель деятельности ума человека есть окончательное прекращение страдания».

Переходя от идеи философии к понятию о мире, природе и душе, Капила даёт выразительное и полное различие материального начала природного мира от начала чувствующего и познающего (*prakriti* и *puruscha*). Природу он определяет, как корень всякой вещи, как нечто такое, что не может быть произведено (3-ий ст. Карики). В духе он видит зрителя, свидетеля, гостя и, однако, страдальца, который испытывает страдание жизни и смерти, пока не отрешится от материи. Различение *puruscha* и *prakriti* выражено рельефно в 21-м стихе Карики, где Капила выясняет характер, природу соединения этих двух начал, а также в стихах 59, 65 и 66-м, в которых говорится о взаимодействии природы и духа.

«Соединение духа и природы имеет целью ознакомить дух с природой и дать духу возможность вечного освобождения. Это соединение подобно ассоциации хромого и слепца и образует вселенную».

«Как танцовщица перестаёт танцевать, показав своё искусство публике, так и природа перестаёт действовать после того как она открылась духу».

«Подобно зрителю, углубившемуся в самого себя и покойно сидящему, дух наблюдает природу, которая тогда перестаёт производить, потому что цель духа достигнута».

«Я её видел», говорит себе зритель, наблюдающий природу. «Он видел меня», себе говорит природа, которая перестаёт действовать. Хотя соединение этих начал может ещё держаться, но нет более повода к творению».

Итак, деятельность человеческого сознания, направленная к освобождению от давления природных,

материальных форм проявления божественного начала и подчинению природы свободным сознанием единства, безусловного, носит в Индии, можно сказать, характер грёз. Душа грезит и в своих грёзах даёт философские учения, поэзию, науки – всё это в неопределенной форме, как бы во сне. Всё здесь смешано и перепутано; всё одно и то же и всё – ничто; всё что есть и что не есть – иллюзия (Мауа) и сон. Первоначальное единство является как безразличие, обнимающее собой «это» (Тат) и абсолютное всё (Ом). Душа предстаёт перед собой в отрешении от всякого положительного содержания, которое ей давала религия, то есть отрицается в душе активное начало (в смысле божественного начала, определяющего деятельность сознания, или мировой души, как выражающей единство в форме сознания), а в отдельности от активного начала душа, конечно, ничто. Священные книги буддистов полны отрицания жизни и всего сущего. В жизни для буддиста всё бедствия, пустота, лишения. Существующее не может не исчезать, по учению буддистов, так как всё сложное исчезает, а всё существующее сложно. Но велико значение отрицания индийской философии: оно было, так сказать, формой, в которой буддизм, это последнее слово индийской философии, отлил утверждение божественного начала. Характер буддийского мировоззрения резко очерчен в Абидарме* (Abhidharma – явный закон) или Праджнапарамит (Pradjanaparamita – совершенная мудрость в словах: Багава (Bhagavat – великодушный) говорит: «Учитель (Bâdhisattva – кандидат в будды)** только тогда покрыт великой бронёй, когда следующее размышление, навязываясь уму, его не смущает: Мне нужно вести к совершенной Нирване (уничтожению существования) несметное множество существ. Я должен их вести, однако нет ни

* Abhidharma – часть буддийского канона Tripitaka (три корзины или три сборника). Tripitaka содержит три части. Suttas pitaka – легенды и поучения; Vinaya pitaka – дисциплина, ритуал; Abhidharma pitaka – метафизика.

** Коерпен. Die Religion des Buddha, [S.] 76.

ведущих, ни ведомых. Тем не менее он ведёт к совершенной Нирване все эти существа... Если, слыша это изложение закона, учитель не смущается и не устрашается, то должно признать, что он облачён в великую броню» ***.

Индийская философия ****

I. Индийское мировоззрение как выражение определённого момента исторического процесса. Жрецы как представители индийского мировоззрения.

Индийское мировоззрение в том виде, как оно сказалось в браманской философии, а особенно в своём последнем слове – буддизме, представляет тот момент исторического процесса, когда мировая душа, освободившись от связи с материальным проявлением божественного начала, сознавая свою свободу и безусловность, сознаёт свое тождество с божественным началом и соединяется с ним, но только как с началом без содержания, без положительной абсолютной идеи, которая, собственно, составляет божественное начало и истинное тождество с ним мировой души. Здесь, в индийском мировоззрении мировая душа отвращается от факта природы, но идея абсолютная, то что не есть факт, ещё не открывается ей в своём положительном содержании, а является в форме отрицательной идеи, то

*** *Burnouf*. Introduction à l'histoire du bouddhisme, p. 479. *Koepfen*, [S.] 599.

**** Пособия: 1). *Die Religion des Buddha*. Berlin, 1857. [*Koepfen C.F.* *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Bd. 1-2. Bd. 2 под загл.: *Die Lamaische Hierarchie und Kirche*. Berlin, 1859. (Bd. 1-1857)]. 2) *Burnouf*. Introduction à l'histoire du bouddhisme. Paris, 1844. 3) *Barthélemy Saint Hilaire*. Du bouddhisme. Paris, 1855. 4) *Max Müller*. Essays. 5) *Lassen*. Indische Alterthumskunde. 6) *Colebrouke*. Miscellaneous essays. 7) *Paul Wurm*. Geschichte des indischen Religion im Umriss dargestellt. Basel, 1874.

есть содержанием божественного начала признается отрицание действующего божества, уничтожение существования, покой, Нирвана. В этом последнем слове резюмирован весь буддизм. Он, впрочем, только формулировал и пытался провести в область нравственных и социальных отношений то, что теоретически постепенно вырабатывалось в религиозно-философском учении браминов.

Брамины были жрецами той натуральной религии, памятник которой имеем в Ведах. Это первобытная религия древних индусов, лучше сказать ариев, потому что индусы тогда ещё не определились, как национальность. Подобно другим религиям первобытных народов религия индусов представляет различные формы проявления божественного начала в мире физическом: астральное проявление, проявление в действии солнца и в родовой органической жизни. Брамины должны были читать и знать наизусть Веды, священные книги этой религии, содержащие молитвы, заклинания, формы жертвоприношения, которыми жрецы заклинали богов к действиям на пользу человеку, испрашивали излияния на него материальных благ. Мало-помалу жрецы пришли к той мысли, что если молитва и жертва определяют волю богов, то молитва и жертва сильнее богов. Это сознание привело к идее Браммы. Первоначально слово brahman означало только «молитва», «жертва». Идея Браммы, как верховного божества, важнейшего из всех богов, явилась позже и подверглась дальнейшему развитию. Если молитва человека доходит до богов, если боги слушаются молитвы человека, если человек действует ею на богов и чрез них на внешнюю природу, следовательно, молитва, brahman есть общая связь существующего, единая связь, мировая душа.

Учение о брамме как о мировой душе изложено в сборнике, носящем название Упанишад, что значит скрытая тайна. Учение о едином начале всего существующего, которое всё заключает в себе, всё из

себя выводит и всё в себя вбирает, связано ещё с именем Вишну, второго воплощения индийской троицы, и развито в *Purânas*.

Поэтическое выражение основного догмата индийской философии имеем в Багаватгите^{xviii}. Багаватгита – божественная песнь, эпизод знаменитой поэмы Магабгараты. Есть основание предполагать, что Багаватгита составлена в сравнительно позднее время; именно одно из основных положений Капилы упоминается в ней как что-то давнее, имеющее авторитет. Содержание Багаватгиты есть беседа Кришны, одного из воплощений Вишну, с Арджуном, князем рода пандусов о предметах мира сверхчувственного, божественного.

II. Браманское учение о двух началах или способах бытия и трёх качествах или отношениях.

Основной догмат индийской философии, выраженный в поэтической форме в Багаватгите, есть догмат о безусловном тождестве или безразличии всего существующего в мировой душе. Из сопоставления идеи безразличия всего существующего с фактическим бытием, множественным и представляющим различия, вытекает учение о двух началах или способах бытия и трёх качествах или отношениях.

Если в идее всё одно и то же, всё безразлично, то в действительности всё представляет различие границ и множественность форм. Таким образом, необходимо допустить два способа бытия или два начала. Если мировая душа в самосознании находит себя единою, безразличною, то в бессознательной природной деятельности она порождает множественность форм. Это *prâkriti* – материальное начало, материя или натура. Противоположное начало, единое и безразличное называется *puruschâ* (дух). Эти два определения, эти

две формы мировой души – множественная и единая или безразличная, материя и дух, *prâkriti* и *puruschâ* – оба вечны, безначальны, но одно бытие – единое и безразличное есть истинная форма мировой души, пришедшей в себя, сознавшей себя; другое бытие есть видимое, неистинное, имеющее своим назначением посредство, переход мировой души к сознанию себя как единого безразличного духа – *puruschâ*.

Дух является связанным с противоположным началом – материей или природой. Связь эта имеет три главные степени, которыми определяются три качества всякого бытия, иначе три *гуны*. Там, где дух, сознательное начало, подчинён, поглощён бессознательной силой материи, где дух пассивен, где он бездействует, имеем *tama-guna*, тёмное качество, пассивное, материальное состояние духа. Здесь имеем дух, не пришедший в себя, непосредственно связанный с фактическим, материально определённым бытием; это – фактическое, материальное отношение.

В последующей, второй степени дух уже начинает освобождаться от связи с данным фактическим состоянием, выбирая между различными предметами и состояниями природы, отрицая одни и стремясь к другим. Здесь дух проявляет себя как деятельное начало и это качество называется *rajscha-guna* – качество деятельное или страстное. Здесь, как и на первой степени, дух ещё связан с множественным, раздельным бытием, но он свободно выбирает предметы, стремится к тому или другому.

На третьей, высшей степени отношения духа и материи материя как природа теряет для духа значение предмета его воли. Дух перестаёт стремиться к тем или другим природным состояниям и начинает относиться к природе объективно, то есть он созерцает природу в её разнообразии, но только в представлении. Это состояние духа называется *sattra-guna*, светлое качество.

III. Нирвана.

Дух, по существу своему свободный, безусловный, не ограничивается объективным отношением к природе; он идёт далее, он в состоянии сознать безусловность, безразличие всех качеств, ничтожество всех различий существующего в природе многообразия и в сознании абсолютного безразличия освободиться от всякой связи с природой, погрузиться в чистое бытие, равное небытию, слиться с мировой душой, как таковой, утратить всякое субъективное и объективное определение, стать мировой душой. В этой свободе, в безусловном самосознании дух тождествен с мировой душой и в ней самой теряет всякое положительное определение, освобождается от качеств высших и низших, теряет материальное и идеальное отношение; такое состояние равно небытию; это – погашение существования, то, что буддизм назвал Нирваной. Понятие о Нирване заключалось скрыто в браманской философии. Буддизм его высказал.

IV. Сущность буддизма, как продолжения браманизма.

В буддизме имеем то же самое противоположение истинного и неистинного бытия, как и в философии браманской, но проведение этого противоположения последовательнее и ярче. Если в философии браманской – в Веданте и Багаватгите – истина есть единое, безразличное, различие не истина, буддизм логически заключает: так как отсутствие всякого различия, всякого определения есть отсутствие признака, а следовательно, и признака бытия, то отсюда истина есть ничто. Если всякое различие не истина, то следовательно не истина есть бытие, ибо бытие

безразличное не есть бытие. Таким образом, различие духа или единого безразличного начала, и природы, начала множественности и многообразия, формулировано буддизмом в противопоставлении Нирваны и Nirvrotti – бытию, Prâkriti. Истина есть ничто или по истине ничего нет – вот основное положение буддизма. Оно не может означать отрицания фактического бытия. Для буддиста фактическое бытие существует, а если он его отрицает, то только в смысле истины. Это отрицание значит, что, прилагая к фактическому бытию мерилу истины или бытия безусловного, ум находит, что фактическое бытие этому мерилу не соответствует и с точки зрения истины должно быть отвергнуто. Одно из требований нашего ума – считать безусловным то, что он признал за истину. Так как в фактическом бытии всё относительно, обусловлено, ограничено, ум во имя истины отрицает всё это ограниченное, условное. Так как буддизм и вся его философия, выросшая на почве натурализма, не знает другого бытия, кроме фактического, то понятно, что по отрицании последнего у неё ничего не остаётся, и идею она должна признать за ничто, за Нирвану.

Кроме указанного теоретического различия между браманизмом и буддизмом, состоящего в том, что буддизм последовательнее в проведении общего их основного положения, буддизм – и это главное – отличается практическим характером. В практическую, как и в теоретическую сферу буддизм вводит крайние заключения, которые логически требуются ещё принципами браманской философии, но не высказываются в ней.

V. Сущность буддизма вообще или его историческое значение.

Историческое значение буддизма состоит в том, что он представляет собой первое освобождение человеческой личности не только теоретическое, но и практическое. Уже браманизм в принципе заключает такое освобождение. Браманизм вырос на почве натурализма, на почве натурального родового человечества. В Индии, как и во всём древнем мире, первоначальная жизнь человечества является только в родовой форме; личное начало было пассивно, не имело значения само по себе. В частности, браманизм возник в такой среде, в которой родовое начало было проведено с большею последовательностью, чем где-либо в стране каст. Лицо само по себе там не играло и не могло играть никакой роли. Только как представитель касты, рода, каждый имел определённое призвание, очерченный круг жизни. Между тем, дойдя до принципа безусловного единства или безразличия, браманизм должен был отвергнуть различия, основанные на родовом разделении. В теории он так и сделал – касты отверг, но пред применением выводов своей теории он остановился. В Багаватгите Арджун действительно предлагает Кришне вопрос: «Зачем я должен сражаться с моими врагами, которые были моими друзьями, которых я не хочу убивать?» Кришна не даёт Арджуну прямого ответа и вызывает с его стороны ещё большую настойчивость. В обращении его слышится раздражение, когда он говорит: «Скажи же, наконец, Кришна, к чему я должен сражаться, когда ты сам мне говорил о безразличии и об оставлении всяких дел?» Кришна не давал ответа, чтобы не впасть явно в противоречие с собственной своей теорией. Арджун, как представитель военной касты, как глава рода пандусов, должен был сражаться за интересы своего рода, мстить за его оскорбления. Кришна не решается отвергнуть этот мотив действий, прямо противоположный принципу единства, или безразличия, с такою полнотою развитому в теории.

Та практическая замкнутость, которой не решались отвергнуть представители браманской философии, была отвергнута основателем буддизма. Уже самым своим вступлением в религиозную жизнь Шакьямуни Будда отверг касты. Как царский сын он не имел права вести религиозную жизнь, которая была уделом касты жреческой. То отрицание кастового начала, которое явил в самом первом действии основатель буддизма, было им провозглашено, распространилось в Индии и вызвало борьбу с браманизмом, преимущественно практического характера, так как теоретические положения у них в сущности одни и те же. Буддизм отверг внешние практические мотивы действий, вытекавших из начала родового. В буддизме человек, всякое существо есть нравственное лицо, и никаких обязанностей кроме нравственных для него не существует. Достоинство и значение лица определяется в буддизме исключительно степенью его нравственного совершенства, которое даже в самой высшей степени доступно всякому существу. Дойти до Нирваны могут все.

Итак, начало свободной нравственной личности – вот тот вклад, который буддизм внёс в историю, завещав ей выработать дальнейшим своим ходом то содержание для свободной личности, дать которое сам буддизм не мог.

VI. Критика буддизма.

После великого движения, произведённого буддизмом в Индии и после распространения его от Цейлона до Японии духовная жизнь замирает на Востоке, а движение истории преимущественно продолжается на Западе.

Много веков Европа знала об Индии только понаслышке, из рассказов бывалых людей, но в XVIII и XIX ст. были открыты памятники религиозной и

философской жизни индусов. По важности значения это открытие справедливо сравнивают с открытием памятников классической литературы в эпоху Возрождения. От найденных памятников индийской мудрости повеяло на европейца духом юношеской поры духовной жизни человечества. Эти первые смелые шаги на пути самосознания и освобождения человеческой жизни оказались так полны обаяния, что вызвали увлечение в образованной Европе, которое сказалось восторженным поклонением вновь обретённой мудрости. Было провозглашено превосходство буддизма над христианством. Шопенгауэр утверждал, что истина, которую он излагал в форме новейшей философии, была давно известна человечеству в форме буддийской религии. В недавнее время последователь Шопенгауэра Гартман предсказал, что религиозное возрождение западного человечества произойдёт под преимущественным влиянием восстановления буддизма.

Признавая естественность увлечения буддизмом, разделять его нельзя. Индийское мировоззрение и его последовательное выражение буддизмом имеет для истории человечества значение *только как первые шаги* на пути перехода от натуральной религии к свободной человеческой личности и, в качестве первых шагов, представляет все преимущества и недостатки юношеской поры. Мы видим в последователях Будды сильную веру, необычайную энергию духа, но всё это увлечение определяется пустым отвлечением, лишённым определённого содержания. Индийская философия представляет абсолютные требования, категоричные отрицания, но также отсутствие ясного содержания в самой идее, во имя которой совершается отрицание.

Отрицание природы – сущность индийской философии. *Буддизм отрицает природу во имя её неспособности удовлетворить стремлениям духа.* Дух ищет безусловного; не находя его в природе, он её отрицает, отрицает условное, отрицает всё. Уже самый напряженный характер этого отрицания

свидетельствует о том, что подкладкой его было не спокойное, объективное, философское рассмотрение предмета, а *субъективное* состояние страдающего, приниженного, но могучего духа. Дух находил себя связанным с известным природным процессом. Дух являлся чуждым материальному процессу. Дух был страдательным в этом процессе и потому его отрицал. Но отрицая природу, индус не знал её.

Под влиянием субъективного отношения к природе индийская философия выработала своё представление о ней, которое по необходимости было односторонним. Индийская философия берёт природу только со стороны непосредственно ощущаемого и испытываемого материального существования, со стороны непосредственного фактического бытия. Она видит в природе только непрерывный материальный *процесс*, представляющий постоянный переход от одного состояния к другому. Но природа не есть только бессмысленный материальный процесс, природа носит в себе идеальное содержание. Самый процесс природный, если смотреть на него объективно, как на процесс мировой, представляет постепенное осуществление вечного содержания, постепенное рождение природой идеи, мировой души. До объективного отношения к природе, тем более до понимания природы, как мирового процесса, буддизм возвыситься не мог.

Субъективная, практическая точка зрения индийской философии, сказавшаяся первоначально в пантеизме Вед, была данью, которую человек, как часть мира, платил своему отдалённому прошлому, тому периоду, когда соединение божественного начала с мировой душой осуществлялось за пределами сознания, в материальном мире. Эта субъективная точка зрения сказалась далее в философии браманской и в буддизме отрицанием природы, своеобразным о ней представлением и, наконец, повлияла на содержание буддийского отрицания. Отношение *индуса к природе*

есть отрицание, не находящее своего утверждения. При рассмотрении природы исключительно со стороны её действия на волю, на дух, путём практического освобождения духа от природы не могло возникнуть представления о характере положительной свободы, потому что, отрицая природу во имя субъективного недовольства ею, дух не мог осуществить в отрицании никакой идеи и остался с ничтожеством, с небытием, с Нирваною.

Основное положение буддизма, определяющее отношение человека к миру, самому себе и божеству, можно формулировать так: Существует страдание; оно есть общее положение; от этого положения должно избавиться; избавление достигается погашением жизни, осуществлением стремления к уничтожению существования, к уничтожению воли, к погружению в Нирвану.

Предшественник Будды, мудрец Капила, основатель философии Санхья сравнивает отношение духа к природе с отношением зрителей **к** танцовщице. Отвержение духом природы он уподобляет пресыщению зрителей, отворачивающихся от танцовщицы, потому что они на неё насмотрелись. Но видеть не значит ещё знать. В буддизме дух берёт природу только в форме ощущения. Дух только видит природу, но не знает её. В философской книге Праджнапарамите находим анализ осязательной, материальной действительности, на котором покоится основное положение буддизма – что всё существующее ничтожество, пустота – шуньяти. Всё существует как отношение ощущающего к ощущаемому. Субъекта и предмета нет. Предмета, который производил бы ощущение, не находим, потому что всё сводится к акту ощущения.

Итак, бытие сводится к ощущению. В опыте познающий не познаёт ни предмета, ни субъекта, налицо есть только ощущение. Ощущение, следовательно, есть отношение чего-то не существующего к несуществующему, то есть ничего к

ничему. Отсюда: нет ни ощущающего, ни ощущаемого, ни ощущения. Этот вывод прямо основан на том, что буддийская философия исходит из одной, эмпирической стороны познания, из чувственного опыта, стеснённого субъективным отношением к природе. Однако в самом буддизме обнаруживается невозможность для человеческого духа остановиться на отрицательном результате. *Неудовлетворённость собственным содержанием сказывается в нравственном учении буддизма.* Высшее совершенство и высшая цель, которой может достигнуть всякое существо, есть погашение существования, погружение в Нирвану. Логически эта цель может, должна быть достигнута каждым отдельным существом, потому что в каждом пробуждается сознание ничтожества и действует, как мотив погашения для воли. Логически буддизму следовало остановиться на этом требовании, то есть чтобы существо личным процессом сознания достигало погружения в Нирвану. Но буддизм идёт далее личного погружения в Нирвану, которому приписывает лишь низшую степень совершенства, осуществлённую в Pratyekabuddha – индивидуальных буддах.

Настоящая же, высшая степень совершенства состоит в том, чтобы не только самому приходить к Нирване, но и других приводить к ней, не только себя спасать, но и всех. Универсальный характер буддийской морали выражается особым присущим буддизму элементом безграничного милосердия ко всему существующему. В этом отношении буддизм идёт далее христианской морали, потому что христианство в своей исторической форме останавливается на обязанностях к людям, а буддизм провозглашает милосердие ко всему существующему. Вот образец истинно нравственного поступка в духе буддизма:

Нагарджуна, один из последователей Шакьямуни, основатель школы мадьямиков, имел в числе своих учеников Арьядеву. Подходя как-то к городу, Арьядева увидел собаку, спина которой была страшно изъедена

червями. Арьядева остановился в недоумении: если спасти собаку, то придётся погубить червей, а если их пощадить, то неминуема смерть собаки. Арьядева отрезал кусок мяса от своего тела и собрал всех червей на этот кусок. Мгновенно всё исчезло, и Арьядева погрузился в совершенную Нирвану. Самопожертвование для каждого существа логически из принципа буддизма не вытекает. Следовательно, если бы Арьядева следовал букве буддийского учения, он должен был остановиться на той мысли, что всё видимое им – обман, результат неведения. Собаки, червей, города – нет, и мотива действий также не существует.

Таким образом, буддизм освободил человеческую личность, но в принципе только отрицательно. В силу этого принципа личность и вообще всякое существо имеет значение самостоятельное лишь в отрицании, поскольку отрицает в себе активное начало. Тем не менее бессознательно для себя буддизм заключает в себе положительно универсальную сторону в том, что признаёт за личностью положительное значение по себе. Однако полнейшее развитие идеи личного значения каждого существа дано христианством и последующей историей. В христианстве и вышедшем из него человеческом сознании положительное значение каждого существа и всего существующего раскрывается и осуществляется. Но прежде этого надо было в теории определить содержание существа и всего существующего.

Греческая философия *

I. Исходная точка греческой философии. Ионийская школа: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит Эфесский.

* Пособие: *Zeller. Philosophie der Griechen.*

В противоположность тому несвободному, напряжённому состоянию человеческого сознания, которое сказалось в Индии окончательным отрицанием всего фактически существующего, как начала ала, субъективного страдания, в Греции впервые встречаем свободное объективное отношение сознания к природе. Возможность такого объективного отношения, результат мировых, в частности исторических и географических условий жизни, давалась уже самой религией греческой, ибо, хотя эта религия, как и все дохристианские религии, была первоначально религией природы, но с самого начала исторической эпохи формы этой религии – образы богов создавались свободным поэтическим творчеством. Геродот прямо говорит, что эллинские имена и родословные богов созданы Гомером и Гесиодом. Эти чисто человеческие образы богов впервые в древнем мире являются в Греции. Боги Греции не чудовищные существа и силы, как в Индии и Египте; это боги человекоподобные, к которым человек не мог относиться исключительно как к чему-то чуждому, подавляющему. В природе и в богах природных греческий дух видел не господ и не врагов своей жизни, а однородных с собой, хотя и высших существ.

Если такое свободно-объективное отношение к природе находим уже в религии греческой, тем более должны ожидать его в греческой философии. Действительно, в самых начатках греческой философии природа является чистым предметом мысли, а не силой, тяготеющей над умом. Исходной точкой греческой философии, в противоположность философии индийской, был вопрос чисто теоретический. В Индии даже для философа природа была подавляющей силой, и он стремился узнать её только как такую, чтобы от неё избавиться. Греческая философия начинается не решениями практического характера, мотивированными крайним стеснением воли, а изысканиями теоретического ума. Ум рассматривает окружающую природу, данные

предметы и явления; видит их множественность, изменчивость, непостоянство, ищет единой, всегда пребывающей основы этих явлений и прежде всего материального начала в природе, того начала, из которого происходит вся эта множественность, все явления. Подобно тому как в начале развития личного сознания, в младенчестве каждого отдельного человеческого ума первым теоретическим вопросом является вопрос: из чего сделаны предметы, с которыми сталкивается ребёнок, так и в младенчестве человеческого ум доискивается материальной причины существующего. Аристотель говорит: «Первые философы полагали начало всего в материи, считая её тем, из чего всё существующее состоит, из чего оно происходит, во что разрешается». Эту в изменчивых состояниях неизменно пребывающую сущность они называли стихией, то есть началом всего существующего. Относительно того, какое вещество полагалось основным началом существующего, мнения философов расходились.

Первый по времени представитель Ионийской школы *Фалес Милетский* (600 л. до Р.Х.) считал основным началом всего существующего *воду*, утверждая своё положение на том факте, что влажность – непременно условие жизни: пища, семена влажны. Начало влажности он называл водой. В этой теории Фалес сходилась с учением греческих богословов о Тефисе как первоотекущей и первородящей. «Земля покоится на воде», – говорит Фалес. «Солнце и звёзды созданы из паров. Каждое существо имеет в воде начало бытия и плодоношения». По Фалесу следует признать, что всё существующее получает начало из влаги. Это влажное начало, как порождающее жизнь, само есть живое. Древняя философия не могла видеть в природе бездушного. «Всё одушевлено, всё полно богов», – говорит Фалес. Он указывает, между прочим, на магнит как на предмет, несомненно одарённый душой, так как он приводит в движение железо. Диоген Лаэртский (I-я половина III ст.) так рассматривал учение Фалеса: Фалес

признавал воду началом всего, а мир представлял одушевлённым и полным демонов.

Следующий в ряду греческих философов ионийской школы – Анаксимен Милетский (VI в. до Р.Х.). Он нашёл, что стихия, которую его предшественник Фалес признавал за общее материальное начало существующего, недостаточно проникает собой всё существующее, не имеет общности. Общим всепроникающим началом Анаксимен признал *воздух*. Под воздухом он понимал тончайшее материальное начало, в котором видел основу физической и психической жизни. «Подобно тому как душа, будучи в сущности воздухом, проникает тело и управляет им, так и общий воздух проникает вселенную и управляет ею». Очевидно, когда мы признаём какое-нибудь конкретное определённое начало общим началом, из которого всё существующее происходит и в которое всё оно возвращается, мы тем самым лишаем это начало конкретности, определённости. Воздух, который превращается в воду, не есть тот воздух, который мы отличаем от воды. Если, как утверждал Анаксимен, воздух есть разреженная вода и всё остальное, то что не воздух, есть сгущение этой стихии; очевидно, что начало, которое является то в одном состоянии, то в другом, не есть ни то, ни другое. Отвлечённое от формы оно есть нечто неопределённое. Это логически необходимое заключение сделал Анаксимандр Милетский (VI в. до Р.Х.)

Анаксимандр^{xix} называет началом и стихией сущего нечто *беспредельное* – *απειρον* (он первый употребил этот термин “начало” – αρχή), говоря, что оно не вода и не воздух и не другое какое вещественное начало, а некоторая неопределённая природа, из которой порождается весь мир. «Из чего, – говорит Анаксимандр, – происходят все существа, тем [же] и погибают, ибо они должны оправдаться, должны искупить вину своего существования в порядке времени». Искупление вины существования объясняется из самой природы *απειρον*. Если истинно положение Анаксимандра, что сущее есть

беспредельное, то всякое определённое бытие является отрицанием этого беспредельного, бытием неправым, виновным, говоря языком этическим; в силу своей виновности определённое бытие погибает, искупая вину своего существования. Из беспредельного всё порождается выделением противоположностей. Самому же ему нет начала, ибо тогда оно имело бы предел. Будучи беспредельным началом, оно есть начало не происходящее [и не исчезающее], безмерное, не рождённое, всё [в себе] содержащее, всем управляющее. Если всякое определённое бытие есть только отрицание истинно-сущего, беспредельного, следовательно это беспредельное не имеет никакого действительного существования наряду с остальными предметами природы. Оно только тот закон, по которому всякое конечное бытие в силу своей конечности имеет предел своего существования, переходит в своё другое существование, погибает. Беспредельное начало то *απειρον* не есть действительное существо или вещь; оно имеет бытие только в мировом процессе, в возникновении и исчезновении определённых существ и вещей. Это исходная точка последнего из философов ионийской школы – Гераклита.

Гераклит Эфесский (ок. 500 л. до Р. Хр.)^{xx} отрицает существование в природе чего бы то ни было постоянного, пребывающего. Он признаёт только вечный процесс: всё движется, ничто не пребывает. Всё движущееся походит на течение реки, в которую нельзя войти два раза, так как в промежуток времени между вхождением река изменилась и, когда мы, по нашему мнению, входим вторично в ту же реку, мы входим в действительности в другую реку. Во всём существующем всё находится в постоянном непрерывном процессе, и бытие никогда не может остановиться. Последствием постоянного перехода одного в другое является то, что противоположности

сходятся, из различий происходит лучшая гармония и всё рождается путём раздора: целое из нецелого, сходящееся из разрозненного, согласное из несогласного, из всего одно, из одного всё, ибо гармония мира есть сложная, «подобная луку»* (τόξον) и лире (λύρα).

Предшественники Гераклита видели в неизменном при изменяющихся явлениях единстве стихию, которую понимали как αρχή. Гераклит нашёл, что простого начала быть не может. Единство есть, но только функциональное – результат мирового процесса. Общий результат этого процесса – гармония сложная, составленная из контрастирующих явлений. «Как гармония лиры, будучи проста в явлении, не проста в составе, а слагается из различных звуков, так и мировой процесс представляет собой только единство множественного, согласие разногласного или противоположного». На этом основании Гераклит называет войну отцом, царём, господином всего существующего вопреки Гомеру, который молил богов о прекращении раздоров между людьми и бессмертными. Гераклит говорит, что по прекращении раздоров всё погибло бы, потому что всё держится раздором. В силу такого характера бытия каждое существо и каждое явление есть отрицание другого, жизнь одного есть смерть другого. Так как всё переходит одно в другое, жизнь огня есть смерть воды, жизнь воздуха есть смерть земли и наоборот, то и в нас самих существует такое же взаимоисключение: жизнь тела есть смерть души и обратно. Всё существующее находится в постоянной вражде не только друг с другом, но и с самим собою; всё существующее переходит в другое. Если признать всё существующее за процесс, ясно, что ничто не может оставаться неизменным. «Всё отрицает само себя», –

* В явлении пущенной стрелы лук представляет пример гармонии, возникшей из раздора, который происходил между разнородными элементами, – тетивой, луком и стрелой в момент, когда тетива была натянута.

говорит Гераклит. Отсюда понятно, почему он принял огонь символическим выражением своего начала. Огонь есть непрерывное самоуничтожение и живёт своею собственной смертью, пожирая свой материал. Гераклит не мог допустить в существующем различие творческого начала от сотворённого, так как всё существующее есть, по его учению, самотворящий и самоуничтожающийся процесс, подобие и символ которого Гераклит видит в огне.^{xxi} «Всё разменивается на огонь», – говорит он, как товар на золото и золото на товар, причём только ценность остаётся та же. Тот закон, по которому всякое отдельное бытие непрерывно переходит в другое, по которому оно столько не есть, сколько есть, по которому оно столько «это», сколько и другое, приводит к определению истины, как единого, общего во всём существующем, как общего смысла вселенной; это λόγος – слово, – εἰσαρμένῃ, ἀνάγκη – судьба; δική – правда, Зевс, высший бог. Так формулировал истину Гераклит. Этот единый закон всего существующего, составляющий общий разум познаваемого, открывается нашему разуму; чувственный опыт, напротив того, скрывает этот закон; так как по Гераклиту отдельное бытие, которое по истине не представляет ничего постоянного, неизменно пребывающего, в чувственном опыте фиксируется, выделяется, ему придаётся вид чего-то отдельного, постоянно существующего. Поэтому Гераклит отрицает чувственный опыт как источник познания. У Гераклита встречаем впервые отрицательное отношение к чувственному опыту как источнику познания. Чувственный опыт отрицался, правда, и в индийской философии, но с точки зрения практической, потому что он обманывает волю, даёт вместо наслаждения страдание.

У Гераклита опыт отрицался, потому что он обманывает не волю, а разум, не представляет, как и что есть по истине и по разуму. «Плохие свидетели», –

говорит Гераклит, – «глаза и уши – и годятся только для людей с варварской душой.^{xxii}».

В учении Гераклита основной вопрос, поставленный в самом начале греческой философии, вопрос об единой материальной причине, об едином стихийном начале всего существующего получил такое разрешение, которое находится в противоречии с исходной точкой греческой философии. Первые философы ионийской школы Фалес и Анаксимей понимали единое неизменно пребывающее начало как материальный *субстрат*, в котором состоит в из которого происходит всё существующее. Гераклит такой материальной причины единой, пребывающей, из которой всё происходит, не признаёт, считая единым всеобщим началом только *закон* мирового процесса, закон непрерывного вечного перехода одного бытия в другое. Всякое материальное проявление, открываемое чувственным опытом, не имеет никакого единства, никакого постоянства, постоянно одно только непостоянство, вечный процесс, непрерывный переход. Но если таким образом всё существующее не имеет единой материальной причины, из которой оно происходит, если всё существующее состоит и происходит не из единого, оно должно происходить из многого. Положение, что причиной всего существующего является многое, неопределенная множественность бытия, приводит к атомизму.

II. Атомисты.

Представителями атомизма были Левкипп из Милета и Демокрит * из Абдеры. Они согласны с Гераклитом в том, что материальное бытие, что природный мир не представляет никакого единства сам по себе. Отсюда они заключают, что материальную причину всего существующего следует искать,

* Около 460 г. до Р. Х., Левкипп его современник.

определять не синтетически, а аналитически, что пребывающий элемент всего существующего, тот элемент, из которого всё состоит и происходит, получается чрез разложение конкретной природы, что эти природные элементы суть пределы такого разложения, неделимые или атомы. По учению Демокрита всё существующее в мире слагается из малейших частиц, которые не допускают дальнейшего деления – из атомов, представляющих различную величину и вследствие этого различную тяжесть, и различающихся далее фигурой, положением и взаимным отношением или порядком.

Атомистическая теория составляет последний крайний результат первого периода в развитии древнейшей космологической философии. Атомистическое учение составляет вообще последний результат той философии, которая ищет истинно сущего в основе мира материального, и современная наука, поскольку она, подобно первым греческим философам, ищет всеобщего начала в материи, не может идти дальше атомизма. Последней логической формой научного материалистического воззрения во все времена является атомизм.

III. Элеаты.

Но если атомизм представляет собой последнюю степень философии материалистической, он не может быть последним словом философии вообще. Если логическое исследование материального мира приводит к тому результату, что в этом мире нет никакого единства, что он только совокупность множественных элементов, это показывает, что философия не может ограничиться исследованием материального мира, потому что в самом основании философии, как основной вопрос, как основное требование ума (из которого происходит вся философия) лежит вопрос об

едином начале, из которого происходит и объясняется вся множественность и случайность существующего. Поэтому мы видим, что и греческий ум не остановился на атомизме и перешёл к новой фазе своего развития, поставил вопрос иначе – более точно и определённо: если единое начало всего существующего не находится в мире материальном, значит оно находится независимо от него. Это исходная точка философии элеатской школы, основатель которой Ксенофан из Колофона (ок. 550 г. до Р.Хр.), по свидетельству Аристотеля, взглянув на всё существующее, нашёл, что истинно есть только единое и что единое есть Бог. От сочинений Ксенофана Колофонского до нас дошли немногочисленные отрывки, имеющие характер более полемически-богословский, чем философский. Из этих фрагментов мы узнаём сущность его учения, которое состоит в утверждении единого сущего, как самостоятельного, неизменно пребывающего начала, независимого от материальной множественности явлений. Признавая такое безусловное единое начало, Ксенофан, естественно, восставал против многобожия народной религии. Для него Бог – один, а многие боги Олимпа суть, по его мнению, не более как вымыслы поэтов, которые наклеветали на божество, приписав своим богам позорные дела, которых стыдиться должны бы были и люди. Они создали богов по своему образу. Подобным образом быки и лошади, если бы были способны к творчеству, создали бы себе богов в виде быков и лошадей.

Учение об едином как истинно сущем, которое Ксенофан высказывал в полемической форме, изложено в форме догматическо-философской его учеником Парменидом из Элеи. Парменид оставил два сочинения – одно об истине, другое о заблуждении или о кажущемся. Согласно Пармениду, истина есть только единое сущее. «По истине, – говорит он, – есть только сущее, только единое, то, что не есть не сущее, не единое, немислимо, потому что его и нет совсем. Если нет небытия, нет и множественности, потому что

множественность есть ограничение единого сущего небытием. Истина не может быть ограничена небытием. Всякое ограничение, всякое небытие есть только заблуждение». Этим утверждением идеального единства, безусловно единого или сущего исчерпывается вся элеатская философия.

Ученик Парменида Зенон развил эти же утверждения, но в иной форме, именно: если Парменид говорит, что есть только единое сущее, а многого материального нет, то Зенон доходит до того же результата отрицательным путём, доказывая нелепость, несообразность тех заключений, которые произойдут, если признать множественность и небытие.

IV. Пифагорейцы.

Очевидно, однако, недостаточно утверждать истину единого, неистину множественного бытия, которое дано, как факт, и если единое есть истина, из него должно быть выведено многое. Должно найти что-нибудь посредствующее между единой истиной, данной в идее уму, и множественной действительностью, которая открывается чувственным опытом. Такое посредствующее начало философия пифагорейская указала в числах. Число есть нечто среднее между бытием чисто идеальным и чувственным. Число не есть чистая идея ума и не есть данное опыта. Это именно посредствующее звено между тем и другим.

От основателя пифагорейской школы Пифагора* не дошло до нас никаких достоверных известий. Об его учении знаем главным образом по отрывкам из Филолая, его ученика, и из Метафизики Аристотеля, который говорит о пифагорейском учении вообще. По Филолаю мы должны признать два начала существующего, которые он называет ἀπειρον и πέρας – неопределённое и предел. Очевидно, это другие названия для факта и

* Около 540 г. до Р.Хр.

идеи, действительности и истины. Здесь допускается беспредельное, то есть неопределённая множественность бытия, как факт, как материальная действительность; потом в силу непреложного требования ума утверждается, что беспредельное ограничивается некоторым нематериальным пределом, выражающим собой осуществление идеального единства. Из этого противоположения идеальной определённости и материальной неопределённости возникает ряд последовательных отношений, которые всё более и более определяют фактическую множественность идеальным единством. Если мы имеем таким образом с одной стороны чисто идеальное бытие, а с другой – бытие материальное, то спрашивается: что, какая сила приводит материальную неопределённость к идеальному определению? Какою силою идея осуществляет её в материальной действительности, потому что сама по себе идея и её отношения к материальной действительности, выражаемые в системе чисел, представляют по пифагорейскому учению (так же как и «единое» элеатов) бытие неподвижное, отрешённое, не имеющее действующей силы. Это вечная форма бытия; но спрашивается: чем, какою силою эта форма реализуется, какою силою неопределённая множественность явлений вводится в эту определенную форму? Возникает вопрос о *действующей* причине (*causa efficiens*, ἀρχήτης κινήσεως) вселенной.

Предшествующая философия решала сперва вопрос о материальной причине, о том, из чего всё существующее происходит, затем о причине формальной, то есть идеальной форме существующего; наконец в третий момент своего развития древнейшая греческая философия занята вопросом о причине, переводящей форму в материю. На этот вопрос отвечают две последние системы древнейшей греческой философии – система Эмпедокла Агригентского и Анаксагора.

V. Эмпедокл. *

Эмпедокл допускал: 1) материальную множественность явлений в четырёх главных видах, или четырёх материальных стихиях (он первый говорит о четырёх стихиях), 2) он утверждал идею единства как безусловную форму всего существующего, 3) как действующую причину всего существующего, как нечто посредствующее между единством и множественностью, между идеей и действительностью он утверждает силу любви или всемирного влечения всего существующего друг к другу и противоположную силу раздора. В его учении вся множественность бытия, первоначально неопределённого, образует в простом единстве идеальную сферу. Так как она обнимает неопределённую множественность всякого возможного бытия, все возможные различия, то у него (у бытия) является стремление выделиться из этой абсолютной сферы. Это стремление порождает множественность единичных существ. Действуя ещё далее, это стремление к выделению, раскрытию, обособлению уничтожает единичное существо, которое стремится распасться на элементы ещё далее до бесконечности. В силу внутреннего противоречия такого стремления возникает обратное действие согласия, любви (φιλία): множественные элементы соединяются между собой и вводятся в безусловное единство абсолютной сферы. В учении Эмпедокла действующая причина является как слепая стихийная сила, как бессознательное влечение.

Последний из древнейших греческих философов Анаксагор впервые определил эту действующую причину как начало идеальное и реальное, как сущую идею, как νοῦς.

* Около 440 г. до Р.Хр.

VI. Анаксагор. ^{**xxiii}

Воззрения Анаксагора представляют высший пункт греческой философии древнейшего периода. Он подвёл итоги тому, до чего греки додумались до него. Дойдя до этого пункта, мы яснее можем видеть общий ход греческой философии. У Анаксагора синтетически соединены три главных момента развития философии, которые остановили на себе внимание его предшественников.

1) Анаксагор видит в существующем *материальную, стихийную множественность*, которую называет хаосом – ομοιοπατα χηματα, то есть [смешивающим] все вещи вместе. *Определение материальной причины существующего как хаоса*, как смятения всех вещей, правильнее, чем определение атомистической теории, которая в материальной множественности видит совокупность отдельных самостоятельных атомов. Такой атомистической раздельности не существует: атом – только отвлечение ума, крайний предел, к которому стремится ум. В действительности атом существует так же мало, как и математическая точка. Итак, состояние природы есть, по Анаксагору, состояние смешения.

2) Анаксагор признаёт, что *хаос носит в себе возможность единства* и притом под единством (под идеальным или формальным началом) он подразумевает не то безусловное, безразличное единство, на котором останавливались элеаты, а единство определённое и сложное, которое может быть обращено в *космос*, в гармоническое целое. Всё существующее представляет определённые качественные различия. Каждое имеет определенное свойство, в силу которого однородное соединяется с однородным, и всякое конкретное бытие есть ομοιομερεα – соединение элементов по внутренним их качествам, чем определяется и самый закон соединения^{xxiv}. Все эти элементы находятся в смешении

** Около 500 г. до Р.Хр.

и безразличии. Это – неясное бытие, из которого мир исходит, как из своего материального начала. Истинное бытие всего существующего есть космос – соединение элементов по родовым качествам. Понятие космоса как соединения элементов, качественно различных, имеющих особенности, составляет прогресс и относительно элеатов с их неопределённым единым сущим и относительно пифагорейцев, которые понимали единство в смысле гармонии количественной, так как, исходя из понятия *числа*, как того, что налагает идеальный предел на материальное бытие, [само по себе] безграничное [или неопределённое], пифагорейцы искали во всём математических отношений и только в них видели отражение идеи всеединства. Число безразлично к определяемому, потому что хотя оно отвечает на вопрос «сколько?», но не отвечает на вопрос «что?». Количественное отношение есть общее; для него безразличны индивидуальные особенности того, что входит в это отношение.

Между тем сами количественные отношения определяются качественными, индивидуальными различиями. Это легко выяснить на примере из химии. Тела входят в соединения друг с другом, причём сохраняются между ними определённые количественные отношения. В этом случае свойства тел не безразличны. Самое количественное отношение двух тел определяется качественными их свойствами. Одно тело соединяется с другим в определённом отношении. С прочими телами данное тело соединяется в иных количественных отношениях, так что эти последние зависят от свойства тел.

Введение Анаксагором понятия качественной особенности даёт определённое удовлетворяющее разум основание для соединения всех элементов существующего. Атомисты видели начало соединения в случайности – *τύχη* – Демокрит говорил: «Существуют атомы, пустота, движение атомов; из этого движения рождаются все сложные тела». Но почему атомы

движутся, на этот вопрос здесь объяснения нет. Их движение принимается как дело случая. Пифагорейцы же полагали началом соединения не случай, а некоторую границу, данную в числовых отношениях. Таким образом, введение Анаксагором понятия качественной особенности представляет несомненный прогресс. У Анаксагора началом соединения является не случай, то есть отсутствие всякого основания, не число – количественное отношение, общее и внешнее, а внутреннее качественное свойство изменяющегося. «Ничто в мире не делается по случаю, а с необходимостью; всё однородное по своему свойству привлекается к однородному», – говорит Анаксагор.

Но хотя все существующие элементы имеют, по Анаксагору, определённые качества, вследствие которых они (элементы) входят в соединения, они соединяются не безразлично: в них предрасположено известное соединение. Каждый из этих элементов может вступать не во всякое соединение с другим, а лишь в определённое; но каждый элемент может соединяться с другими элементами, образуя различные целые. Насколько гармонически соединены в этом общем целом все элементы, настолько оно является совершенным целым. На примере это ещё очевиднее: Язык состоит из большого числа различных слов. Каждое из них не есть простой безразличный атом языка, который мог бы вступить в соединение с другими безразлично. Каждое слово есть то же, что анаксагоровская $\rho\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\rho\epsilon\alpha$, – то есть соединение, имеющее свой особенный смысл, своё особенное качество, свою индивидуальность. Каждое слово соединяется не безразлично с каким попало. Тем не менее одни и те же слова могут входить в различные соединения для выражения различных идей, и очевидно, для того, чтобы эти слова вошли в определённые сочетания, необходимо предположить существование той общей идеи, которая для своего выражения пользуется этими именно словами в этом их определённом сочетании.

Прилагая это к воззрениям Анаксагора, можно сказать, что по его учению, хотя все элементы и имеют определённые качества, хотя они и склонны входить по этим качествам в соединения, однако, чтобы вышел именно этот космос, а не другой, менее совершенный, необходимо, чтобы существовала общая идея, которая для своего осуществления должна соединить все элементы в одно определённое сочетание, как одна творческая идея соединяет множество различных слов в одну цельную поэму. – Отсюда вытекает следующее заключение: действующее начало, то есть то что производят соединение всего, должно быть определено как нечто, имеющее идею такого соединения в самом себе. Это начало есть ум.

3) У Анаксагора мы имеем начало ума как действующей причины. Эмпедокл видел эту причину в безразличной силе внутреннего притяжения – *φιλία*, которое стремится слить всё в одну абсолютную сферу без различия индивидуальных особенностей. У Эмпедокла как соединяемое понималось без различия качеств, так и соединяющее являлось безразличным влечением всего ко всему^{xxxv}.

VII. Беглый взгляд на древнейший период греческой философии.

С понятием ума, как действующей причины, греческая философия вступила в новый фазис своего развития. В предшествующих философских воззрениях и системах действовал, искал и определял своё искомое ум человеческий, но ум сам не обращался на себя, не был самосознательным, не признавал себя в своей деятельности, определялся прямо природой объективной. Те принципы, которые развивались в древнейшей греческой философии, выражали некоторые внешние для ума определения природного бытия. Фалесовская вода, гераклитовский огонь,

«единое» элеатов, гармония пифагорейцев, всё это были начала для ума внешние, которыми определялось космическое бытие, для которого сам ум был чем-то случайным. В философии Анаксагора ум приходит или возвращается к себе, сознание находит в уме верховное начало – действующую причину бытия.

Мировая душа – ибо ум человеческий есть только высшее её проявление – в предшествующем развитии философии (то есть до Анаксагора) сознавала известное определённое идеальное бытие, но не сознавала, что это *она* его создаёт. Она знала, что такое идея, знала некоторое содержание идеи, но не останавливалась на идеальной форме этого сознания, не останавливалась на том, что это *она* имеет эту идею. У Анаксагора душа впервые приходит к этому сознанию, но как всегда, этот первый шаг не вполне ясен. Хотя у Анаксагора познаваемое определяется уже как *ум*, но внутреннее тождество этого ума с умом познающего субъекта ещё не усматривается. Впервые ясно усмотрено и провозглашено было это тождество софистами.

VIII. Софисты.

О софистах существует множество разнообразных и противоречивых понятий. Желая уяснить себе сущность этой фазы истории философии Греции, обратимся сначала к самому слову, которым называют её представителей. Σοφιστής происходит от σοφία и значит мудрствующий. Предшествующие философы не называли себя мудрецами или мудрствующими, а только философами, т. е. любящими мудрость. Это обстоятельство не случайно, но прежде чем приступить к обсуждению справедливости притязаний софистов, не лишнее остановиться на сопоставлении их с буддистами. Есть аналогия между ними уже в общем притязании. Буддисты, так же как и софисты, считали себя преимущественно обладателями мудрости (Bodhi),

как увидим ниже при сравнении софистики и буддизма по отношению к их принципу и исторической роли. Но аналогия на этом не останавливается.

Итак, самым именем софисты заявили притязание на преимущественное обладание мудростью и они имели на то право, потому что те отрицательные результаты, которые скрыто содержались в предшествовавших философских учениях, были признаны, вполне выяснены и высказаны софистами. Они выяснили и высказали то сознание, которое содержалось в предшествовавшем учении и составляло настоящую, но безотчётную причину философской деятельности; они провозгласили тот принцип, который скрыто содержался в этих учениях, но последствия которого не выводились ясно. Это начало, этот принцип есть *отрицание внешности и признание превосходства познающего субъекта, человеческой личности над всякою внешностью*. Это составляет первое, основное условие всякой философии, ее *raison d'être*. Задача философии состоит в том, чтобы уразуметь существующее, уничтожить ту внешность, которая отделяет сознающий ум от существующего, ту изолирующую грань, которая делает существующее чуждым познающему уму. Такая задача предполагает уверенность ума в своём превосходстве над внешним миром, возможность для ума осилить внешность, невозможность для внешности осилить ум. Такая задача предполагает отрицание внешности, не вражду с ней, так как вражда была бы её признанием, а отрицание внешности в смысле признания её несостоятельности. Такое признание уже содержалось скрыто в предшествовавшей греческой философии, его можно видеть особенно в учении Гераклита, в атомизме, у элеатов. Потому-то софисты, будучи генетически связаны со всей предшествующей греческой философией, состоят в особенно тесной связи с вышеупомянутыми тремя школами.

1) Основное утверждение Гераклита – что во

внешней природе (которую он признавал существующей) нет ничего неизменного, ничего тождественного с собой, что всё преходит^{xxvi}, что во внешнем бытии нельзя найти никакого постоянно пребывающего определения – легко приводит к признанию того, что, если никакого постоянного определения нет во внешнем бытии, то всё, что мы высказываем, утверждаем, все определения суть внутренние, то есть даваемые познающим субъектом. Всякое определение есть дело познающего. Это заключение скрыто в учении Гераклита и высказано софистами.

2) В атомизме находим отрицание непосредственно существующего для чувства, конкретной множественности, признание, что истина существует, только не данная в опыте, не имеющая бытия для чувства, никаким чувствам недоступная – атомы. Атомы, которые здесь признаются единственным подлинным бытием, не данные чувствам, не данные в опыте, очевидно суть определения, результаты деятельности познающего ума. И здесь, следовательно, отрицается внешность, и положительная сила, производящая истину, признается за человеческим субъектом. В самом атомизме, ни у Левкиппа, ни у Демокрита нет этого заключения, ясно высказанного. Софисты высказывают его ясно.

3) У элейцев находим, как и у атомистов, решительное отрицание конкретного, существующего для чувства и данного в опыте мира. Отрицание это не в пользу множественных, невидимых, не данных в опыте атомов, а в пользу утверждаемого умом единства или единого сущего, хотя у элеатов не определяется ясно, откуда мы познаём, откуда берём безусловное единое и простое сущее. Но так как внешний опыт нам не даёт единого сущего, следовательно и он есть порождение познающего ума. Это заключение, неясно признаваемое Парменидом, (около 520 г. до Р.Хр.), вполне ясно высказано софистами.

С элейской школой софисты связаны ещё другой стороной. У элеатов, именно у Зенона, впервые встречаем применение чисто философского метода, который был впоследствии с большей полнотой развит софистами. Предшествующие философы излагали своё учение в форме поэтической или догматической. Они поучали или рассказывали. Зенон Элейский (около 500 г. до Р. Х.) первый стал рассуждать. У него впервые встречаем метод диалектический. И предшествующие философы не могли обходиться без рассуждений, без диалектики, но у них это был элемент второстепенный. Зенон употреблял исключительно диалектический способ. Он никаких утверждений прямо не высказывал, а только исследовал данные положения диалектики, выказывал их противоречие и из него выводил отрицательные заключения. Его диалектика обращалась на отрицание внешнего бытия, преимущественно на отрицание пространства и движения. Он допускал, что пространство и движение реальны, что они представляют реальность независимо от ума, затем на различных примерах он выставлял на вид неизбежные при этом допущении противоречия, а отсюда заключал о нереальности пространства и движения. Наиболее простой и ясный из этих примеров следующий: положим, что в известном определённом пространстве движется тело – пущена стрела на некотором расстоянии от цели. Если пространство представляет собой нечто внешнее, реально существующее, если оно есть протяжение, имеющее части, оно делимо до бесконечности. Эта стрела, прежде чем попасть в цель, должна пройти $1/2$ пути, $1/4$, $1/8$ и т. д. до бесконечно малых частей, которых всегда будет оставаться бесконечно много – словом, она не двинется с места: стрела, летящая к цели, всегда покоится. Говоря проще, всякое пространство делимо до бесконечности; чтобы пройти эти части, требуется бесконечно долгое время и никакое тело не пройдёт даже самой маленькой части пространства.

Отрицание внешности, высказанное у Зенона определённее, чем у других элейцев, имело целью доказать истинность единого сущего, но самое единое сущее имело характер бытия, внешнего для познающего ума. Только софисты сознали, что единое сущее, как внешнее определение, несостоятельно, как ими же была доказана несостоятельность «многого» атомистов.

В результате развития сознания, сказавшегося деятельностью софистов, положительная сила остаётся за познающим умом, который отрицает в себе всякий внешний признак. В софистике впервые сознание приходит в себя, освобождается от внешности. В софистике познающий субъект, человеческая личность отрешается ясно и сознательно каких бы то ни было внешних определений, переходит к себе.

Сущность софистики состоит в отрицании всякого внешнего бытия и в связанном с этим отрицанием исключительном признании верховного значения человеческой личности. Имея в виду философов, своих предшественников, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгий* из Леонтины в книге о природе или несуществующем доказывает, что ничего безусловно вне человека не существует. Доказывая это положение, Горгий разбирает определения, которые философы давали сущему.

1) Множественность атомистов, единство элеатов, противоположение бытия конечного и бесконечного одинаково противоречат, переходят в противоположность, одинаково *несостоятельны*.

2) Если бы и существовало внешнее бытие, оно было бы безусловно *непознаваемо*, потому что познающий субъект, ум никогда не может выйти из себя, никогда не может относиться к чему-нибудь внешнему. Всякая мысль, всякое утверждение есть его собственная мысль, его субъективное утверждение, реальность есть только состояние субъекта.

3) Если бы и можно было познавать что-нибудь, то

* Около 485-378 г. до Р.Хр.

это познание *не могло бы быть высказано* или передано другому, потому что, как мысль субъекта, оно было бы его неотчуждаемой принадлежностью.

Другой софист Протагор прямо высказывает, что человек – мерило всякой истины, всякого бытия, существующего, что оно существует, и несуществующего, что оно не существует. Всякое бытие имеет известное значение, поскольку оно утверждается познающим субъектом. Это равно относится и к тому бытию, которое признавалось безусловным. Относительно богов Протагор говорил, что не знает, есть они или нет. Признать их препятствует и трудность дела и кратковременность человеческой жизни. В этих словах, которыми Протагор начинает свою книгу об истине, ясно высказывается совершенное пренебрежение познающего субъекта, личности человеческой ко всякой внешней истине. Он не отрицает богов, но признаёт, что для него не важно, существуют они или нет, если он сам не дойдёт до их признания. Принятие их бытия на веру не имеет для него никакого значения. «Усилиями собственного разумного исследования, я не могу дойти до богов, как бы говорит Протагор, помимо же моего разума они для меня не имеют никакой важности и интереса, поэтому я спокойно оставляю этот вопрос нерешённым». Это изречение Протагора о богах недаром сохранилось. Оно существенно для философской мысли вообще. Ум должен пройти через этот скептический атеизм, выражающий сознание безусловного превосходства внутренней силы ума, пренебрежение ко всякому внешнему авторитету. Это изречение Протагора гораздо важнее для философии, чем все предшествовавшие догматические положения философов. Нельзя требовать, чтобы теперь философская мысль проходила через воду Фалеса и огонь Гераклита, но миновать атеизм Протагора она не может.

Софисты, очевидно, представляют большую аналогию с буддистами. И там и здесь отрицается

всякое внешнее бытие и всякие внешние боги. И то и другое является в этом смысле нигилизмом, и там и здесь признаётся верховное значение за человеческую личность; и то и другое имеет характер гуманизма. Но нельзя не заметить и большой разницы: в то время как софист Индии напряжённо и усиленно боролся с внешним бытием, с природным началом, и, достигнув победы над ним и сознав своё отрицательное превосходство, не находил в себе никакой новой жизненной силы и истощённый погружался в Нирвану, греческим софистам, которые уже в общенациональном сознании находили *форму человека*, победа над внешним бытием давалась легче и, хотя они после этой победы, так же как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождённой человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и вступали в жизнь, не стесняясь никакими существующими формами и порядками этой жизни, которые они заранее уже отвергли, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над тёмной массой людей.

Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию, материальному факту: «я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, умереть», то сознание софиста говорило этому внешнему факту: «я больше тебя, потому что могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии». Софистика есть безусловная самоуверенность человеческой личности, не признающей объективного содержания, но чувствующей возможность вместить в себе всякое такое содержание.

Соответственно этой аналогии и этой разнице в *принципе* буддизма и софистики, является аналогия и большое различие в *исторической роли*, которую буддизм сыграл в индийском обществе, а софистика в греческом. Оба были силами отрицательными, разрушительными для наличного общественного

порядка. В Индии и в Греции общественный порядок был основан на известных внешних природных началах, подавлявших свободную личность. Понятно, что когда пробудилось самосознание этой личности, оно должно было явиться разрушительной силой для чуждого ей порядка.

Освободившись от внешних природных начал, от внешнего рабства, которое господствовало в индийском обществе, буддист внутренне уходил из того общества в себя, искал свободы только в сознании своего отрицательного превосходства над внешностью и в погашении той воли, которая связывала человека с этой внешностью.

Софисты же, сознав свою безусловную свободу от какого бы то ни было внешнего начала, стремятся сами получить в силу личной энергии власть и господство во внешней среде. Софисты открыто выступили в греческой жизни, проповедуя и стремясь к власти личного ума над массами. По учению софистов, так как единственная положительная сила есть сила личности, то определяющее значение в человеческом обществе, верховная власть должна принадлежать наиболее сильной, наиболее сознающей свою силу, энергической личности, которая так или иначе, должна захватить эту власть и господствовать над массами. Но если сильная самосознающая личность имеет основанием своего превосходства и господства только личную, внутреннюю, субъективную силу, такое господство будет тиранией. По политическому учению софистов общество человеческое должно быть тиранией энергической личности над тёмными массами.

Таким образом, хотя в софистике имеем положительное, радикальное освобождение личности, оно всё-таки субъективно. Личность имеет положительное чувство силы, но лишена объективного содержания. Для объективного освобождения нужно, чтобы личное начало нашло внутреннее содержание,

чтобы господство факта уступило место господству идеи.

Это требование объективной идеи для освобождения личности мы находим у Сократа, который был величайшим софистом и величайшим противником софистов. Он был софист, потому что, как софисты, решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете: ни в богах народной религии, ни в природе материального мира, ни в гражданских порядках своего отечества. Но он был вместе с тем величайшим противником софистов, потому что не признавал за свободной личностью права господства во имя своей личной воли и энергии и решительно утверждал, что свободная или внешняя личность имеет цену и достоинство лишь поскольку она эту внешность заменит внутренним содержанием, поскольку она будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого.

IX. Критика учения софистов.

Отрицательная деятельность софистов отрешила сознание от всякого внешнего содержания, не только того, которое ему давалось религией и общественным и государственным бытом, но и того, которое вырабатывалось не пришедшей ещё в себя философией, то есть философией, ещё не освободившейся от внешнего начала. Софисты отвергали принцип знания, теоретическое содержание познания. Это отрицательное отношение к познанию передалось от софистов к Сократу, который выразил его своим: «Я знаю только то, что ничего не знаю». В этом признании Сократ полагал особенную свою заслугу как философ и когда на вопрос: «кто есть мудрейший из всех греков?» дельфийский оракул назвал Сократа, Сократ понял это так, что он

мудрее всех, потому что он знает, что ничего не знает, тогда как прочие также ничего не знают, но думают, что знают что-нибудь.

Таким образом, здесь человеческая личность, освобождённая от всякого внешнего содержания, теряет даже характер познающего субъекта, так как познавать нечего: всякое познание отвергнуто. За устранением познания с личностью остаётся соединённым только её собственное начало, её самость, её воля. Но и воля необходимо должна иметь некоторое содержание, должна чем-нибудь определяться, а так как все объективные определения, составлявшие содержание общей нравственности, все законы деятельности, все нормы воли, указывающие ей должную цель, так как все эти определения, дававшиеся природной религией и народным общественным строем, были отвергнуты, для воли осталось одно определяющее начало, то, которое давалось ей собственно материальной природой личности. У софистов воля, освободившись от фактического и нравственного закона, определялась исключительно личной страстью. Действительно, мы видим, что софисты, отринув в теории всякий материальный факт, всякое данное содержание и сведя всё значение личности к её воле, неизбежно впадают в практический материализм и все они (как общее правило, не как частное индивидуальное исключение) в своей деятельности служат личной страсти. Сначала они сознательно выставляют одну из личных страстей, именно властолюбие, как высший мотив деятельности. Софисты проповедуют, что личность, сознавши свою силу, должна подчинить себе других людей, должна властвовать. Однако непреодолимые затруднения, которые осуществление стремления к господству встречает на практике, заставили софистов понизить свои требования; софисты удовлетворялись более легких страстей, преимущественно корыстолюбия. Они приобретают богатства и живут для материальных наслаждений.

Этот переход сознания от безусловной свободы, которую оно впервые почувствовало в софистике, к узкому материализму практического характера весьма поучителен. Он показывает, что сила личности при всей беспредельности есть чисто формальная, которая сама по себе не имеет никакого содержания, для которой всякое содержание есть нечто внешнее, которая может от всякого содержания освободиться, но создать содержание сама не в силах. Потому-то когда прежнее содержание было отвергнуто, как являвшееся в чуждой для личности форме, личность неизбежно подпала под власть другого содержания. Освободившись от авторитета государственной власти, от форм натуральной религии и от стеснений, налагавшихся общественным строем, она подпадает под власть материального начала в человеке, общего у него с остальной природой. Таким образом, практика очевидно противоречит теории. Личность освободилась, отринув власть факта над собой, власть факта в форме натуральной религии и натурального общества, чтобы подпасть под власть факта низшего порядка, стать наравне с животными.

Из этого противоречия, которому подпали софисты, стремится выйти Сократ.

*Х. Сократ.**

Как софисты, и Сократ имеет в воле личности исходную точку своей философии. Для него, как для них, первоначально нет никакого данного содержания познания и воли, но он ставит в принцип, что воля должна иметь для своей деятельности некоторый безусловный предмет и цель, что отрицание личностью данного фактического содержания жизни и познания имеет силу и достоинство только благодаря тому

* Род. в 469 г. до Р.Х.

безусловному утверждению другого, лучшего содержания, которое скрывается за этим отрицанием.

Итак, всё существующее сведено к человеческой личности. Сама она сведена к практическому началу – к воле, но воля должна иметь безусловный предмет или цель. Эта цель – высшее благо, *summit bonum*. Это благо, цель воли, не есть что-либо внешнее, всё внешнее уже отринуто. Благо должно быть внутренним содержанием человеческого сознания. Человек должен свободно усвоить это содержание. Тем не менее оно не есть личное, а общее, безусловное и, как общее для всех, оно теряет свою субъективность; как объективное, оно познаваемо. Сократ, отрицая, как софисты, всякое данное познание, утверждал решительно познаваемость безусловного блага. Он говорит, что оно не познано, что все верховные начала, которыми прежде определялось сознание, не заключают в себе этого искомого, что высшее благо должно ещё быть усвоено человеческим сознанием. Этому усвоению идеи вечного блага, как высшего начала, была посвящена вся жизнь Сократа. Способ, которым он считал возможным достигнуть познания идеи блага, соответствовал последнему, как внутреннему содержанию, которое из себя должно быть усвоено человеческой личностью. Это был способ положительной диалектики. В исследовании высшей идеи или вечного блага Сократ предполагал уже общее понятие этого блага. «Должно быть нечто безусловное», – говорил он, – «общее, объективное, для всех обязательное». Исследуя все данные в сознании понятия, он доказывал их несоответствие искомому и таким приёмом достигал того, что искомое получало более определённый характер. Но у Сократа мы находим только первые попытки положительной диалектики, без всякого окончательного результата. Настоящего определения высшего блага он не получил. Он остался человеком верующим в безусловную идею, ищущим определить её, но не определившим. До конца жизни он мог сказать: «Знаю только то, что ничего не знаю».

XI. Киренейская школа. Аристипп. Гегезий.

Пытаясь с разных сторон довершить дело учителя, ученики Сократа давали различные определения высшей идее. Первым из его учеников, представляющим самую низшую степень развития сократовской мысли, является Аристипп, основатель киренейской школы, бывший сначала учеником Протагора, а затем перешедший к Сократу.

В учении Аристиппа отразилось влияние его обоих учителей. Вместе с Протагором он утверждал, что мы знаем только свои собственные ощущения; таким образом, он является решительным сторонником сенсуализма. Не должно при этом смешивать философский сенсуализм с наивным сенсуализмом общего сознания.

Обыкновенный наивный сенсуализм принимает показания опыта – ощущения за прямое выражение внешней объективной, существующей независимо от субъекта, действительности, за прямых свидетелей реальности. От такого сенсуализма рано освободилась греческая философия. Не говоря об элеатах, мы должны указать на Гераклита, который отнёсся отрицательно к чувственному опыту, назвав глаза и уши плохими свидетелями.

Совсем иное значение имеет сенсуализм Протагора и Аристиппа. Аристипп не только не признаёт ощущений за показатели действительности, он самую внешнюю реальность признаёт совсем непознаваемой; в ощущениях видит только факты внутреннего сознания. Для него ощущение свидетельствует не о бытии внешних вещей, а о бытии ощущающей личности, о бытии ощущающего субъекта.

Всё содержание существования сводится, по Аристиппу, к ощущению, и в этом он ученик Протагора. Но как ученик Сократа, Аристипп ставит вопрос:

«Какая цель этого существования?» Так как круг существования очерчен областью ощущений, то цель можно искать только в этой области. Опять как ученик Сократа, Аристипп ставит цель общую, безусловную, в которой могут сойтись все. Эта цель – удовольствие или наслаждение, но не частное, не то, которое удовлетворяет случайной личной страсти, а удовольствие в гармоническом отношении приятных ощущений, притом не то удовольствие, которое владеет личностью, как чуждая сила, а то, которым ум владеет, такое приятное состояние, в котором ум сохраняет свою свободу, не подавляется чувственностью, а только ею наслаждается. Но в этом соединении двух элементов в учении Аристиппа, соединении наслаждения с силой духа, который управляет наслаждением, ограничивает, определяет его, заключалось начало разложения киренейской школы. Гегезий* поставил вопрос: «цель существования есть наслаждение, но достижима ли она? Может ли ум, ставя эту цель как безусловную, ручаться за её осуществление?» Так как ответ мог быть только отрицательный, то Гегезий, оставаясь эвдемонистом, пришёл к решительному пессимизму. Принцип наслаждения обратился у него в принцип отчаяния. Современники называли его πεσιθάνων за то, что он, следуя своему принципу, предпочитал смерть жизни. Он говорил: «высшее благо есть наслаждение, но наслаждение когда и достигается, всегда случайно и не постоянно, следовательно жизнь не имеет никакой цены, и смерть предпочтительнее жизни». Здесь опять безусловная ценность существования переносится на нечто внешнее, случайное для самого человека и переносится настолько безусловно, что сам человек и жизнь его являются лишёнными всякого значения. Это прямое противоречие, явная измена тому принципу человеческой свободы, вечности, человеческого превосходства, который только что был добыт философией. Сам основатель киренейской школы

* 300 л. до Р.Хр. в Александрии при Птолемее.

Аристипп опирался на безусловное значение человеческой личности, наслаждение признавал целью, высшим благом с условием, что человек не теряет самого себя, что он владеет приятным предметом, но владея им, им не обладает, εχω ουκ εχομαι или mihi res nonne rebus subjungere conor.

Если с одной стороны, исходя из принципа наслаждения, мысль пришла к отрицанию жизни за то, что в ней наслаждение недостижимо или случайно, то с другой стороны та же случайность и внешность наслаждения приводит к заключению прямо противоположному, именно к отречению не от жизни, а от внешних благ.

XII. Антисфен.

Если наслаждение случайно и не постоянно, то оно лишено всякой цены – вот заключение, к которому пришел Антисфен, основатель школы цинической. Антисфен относился к внешним благам настолько презрительно, что говорил: «Я хочу скорее быть сумасшедшим, чем испытать наслаждение. Для счастья достаточно добродетели». Под добродетелью же, поясняет он далее, должно разуместь внутреннюю силу духа, сократическую силу οокρατικη ιουχη. В учении Антисфена выступает с новой силой принцип нравственной личности, которая окончательно отрешилась, отрешается не только от всех внешних начал жизни и познания, но и от того, что внутри человека имеет характер случайности, условности, что не зависит вполне и безусловно от нравственной воли самого человека, от нравственной личности. В силу такой постановки личности решительнее, чем прежде, резче, чем Сократ, Антисфен выступает против всех основ тогдашней общественной жизни. В учении Антисфена греческая философия впервые приходит к космополитизму. По Антисфену все законы государства

и общества лишены всякой цены для человека, потому что он имеет закон для себя и всей вселенной единственно в самом себе. Антисфен освобождает принцип сократической нравственности от той примеси материального начала, которая не была выделена Сократом и которую с решительной силой выставил Аристипп. Антисфен пошёл далее; он не только поставил на вид примесь материального начала в сократической нравственности, но и развил принцип нравственной личности во всей чистоте. Его идеал – нравственная личность, сознающая своё безусловное значение и вполне довольная этим сознанием. Но эта чистота нравственной личности есть в то же время её пустота. Посмотрим, каково содержание существования для этой нравственной личности, которое утверждается на её сознании. Если обратимся к жизни Антисфена и Диогена, то увидим, что всё содержание жизни нравственной личности сводится к вражде, к борьбе с этой внешностью, с этим материальным началом человеческого существа, от которого они отрешились в принципе. Всё существование Антисфена и Диогена проходит в том, что они, так сказать, пикируются с внешностью, от которой считают себя свободными. Такое напряжённое отношение к внешности, такой усиленный аскетизм показывает, что действительной свободы тут ещё нет, что нравственная личность, хотя и признана, но пока существует только как принцип, а содержание, которое сообщило бы ей действительную свободную жизнь, она ещё не находит. Освободившись от гоньбы за благами, личность приходит к вражде с ними. Но, очевидно, что как человек не может остановиться на удовлетворении материальной своей природы и уходит в себя, останавливается на себе, так он не может остановиться и на человеческом начале в его пустоте*. Это начало является формой, требующей содержания. Какое же содержание может удовлетворить требованию человека? Натуральное

* См. *Критика отвлечённых начал*. гл. XX и XXI.

начало отвергнуто. Остается искать в иных сферах – в области метафизики, в мире бытия божественного. При этом необходимо, чтобы искомое начало не было навязываемо извне, а принималось бы свободно; ведь недаром человеческая личность сознала свою свободу и безусловность, правда ещё только формальную. Понятно, что личность, освободившаяся от данного авторитета, от форм внешности, потребует содержания, как своего свободного состояния, захочет сама придти к нему. Предметы божественного содержания были до сих пор основаны на вере, являлись как данные. Личность захочет познать их от себя.

XIII. Эвклид.

Переход от этической точки зрения киренейцев и циников к метафизической точке зрения Платона представляет учение Эвклида.

Свою философскую школу Эвклид основал в Мегаре, куда переселился из Афин по смерти Сократа. Как Аристипп и Антисфен, Эвклид исходил из понятия блага, но в то же время как они давали благу исключительно нравственное значение, как нормы человеческой деятельности и жизни, Эвклид утверждал совершенно верное положение, что для того, чтобы быть нормой и высшей целью человеческой деятельности, идея блага должна иметь сама по себе самостоятельное объективное значение. Она должна быть чем-то, хотя и внутренне доступным, но независимым, не субъективной идеей блага, не состоянием личности, а чем-то высшим, безусловным, истинным. Эвклид определяет *благо как единое сущее*. Остановиться только на этом определении объективного значения блага было бы возвращением к идеям Парменида и элеатской школы. Не достаточно утверждать благо, как единое сущее, как истину. Этим

утверждением не даётся определения положительного содержания блага. Если на вопрос: «что такое благо?» – Эвклид отвечает, что оно есть истина, единое сущее, то таким ответом он только вызывает новый вопрос: «что такое истина? что такое единое сущее? какое его положительное содержание?» Словом, недостаточно утверждать, что благо есть, истина есть, надо ещё знать, что она такое. Вопрос о сущности истины необходимо приводит к вопросу о познании истины, с которого Платон и начинает свои изыскания.

XIV. Взаимоотношение греческой философии и породившего её общества.

Прежде чем перейти к дальнейшему движению философской мысли, нужно остановиться на отношении греческой философии к тому обществу, среди которого она возникла и развилась. В Греции, как и во всём древнем мире, общество было основано на начале родовом. Уже очень рано в Греции под влиянием различных исторических и этнографических условий род обратился в город πόλις, но сущность родовой жизни от этого не изменилась, и город, хотя не был связан единством физического происхождения, единством крови, представлял тем не менее некоторое натуральное, природное, единство, в котором личное духовное начало было подчинено и подавлено. Какие бы формы ни принимала гражданская жизнь в древнем мире, было ли государство монархией, управлялось ли оно аристократией или же демократией, сущность общественной жизни всё одна и та же и состоит в том, что род в той или другой форме подчиняет себе личность, не даёт простора её развитию. Известно, что всякая попытка личности выйти из этого подчинения, всякий случай, когда личность получала значение выдающееся и становилась опасною для общины или рода, предупреждался насильственными мерами.

Община ревниво охраняла свои права, стремилась устранить такую личность, хотя бы эта личность основывала свои притязания на тех же началах, как и община, не удалялась от неё. Аристид и Фемистокл, например, подверглись преследованию за выдающуюся личную силу. Насколько же более зорко община должна была следить за неприкосновенностью своих прав и оберегать их от тех людей, которые ставили верховным началом для деятельности нечто такое, чего род не признавал! Таковы были с самого начала философы. Исходною точкой философии было недовольство, неудовлетворенность ума тем содержанием, которое ему давала религиозная и политическая жизнь его народа. Философия искала чего-то большего в вещах далеких от жизни. Но пока верховных начал искали в гармонии, огне, воде, отвлечённом единстве, масса общества не обращала внимания на философов; она чуждалась их, смеялась над ними, но не преследовала их, не находя их опасными. Однако скоро начались и преследования, причём обнаружилась удивительная чуткость народного инстинкта. Так, первый философ, подвергшийся преследованию, был именно тот, который более всего приблизил верховное начало к человеческой личности, который дал верховному началу не отвлечённое определение, а определил его как дух, образующий вселенную и управляющий ею. Только стараниями друзей он избавился от смерти и был изгнан. Это Анаксагор. Далее выступают софисты. С одной стороны, софисты очень близко коснулись тех начал или основ, на которых держалось древнее общество, и потому должны были возбудить большую ненависть и вражду, чем их предшественники. С другой стороны, личное начало, которому служила философия, во время софистов получает уже большую силу в самом греческом обществе. Софистов преследуют, но искоренить софистики не могут. За софистами является Сократ. Здесь опасность для общества, для основ общественного быта ещё серьёзнее, потому что Сократ не только

отрицает эти основы, но утверждает нечто такое, что может их заменить, что более удовлетворяет дух человеческий, чем та внешняя традиционная нравственность, которая определяла собой общественную жизнь. Он выставляет принцип внутренней свободы личности, личной нравственности. Опасность со стороны чуждого роду начала была для родовой жизни, понятно, очень велика. Сократ пал жертвою противоречия со средой, которой его принцип грозил гибелью. Однако эта жертва была последнею. После Сократа именно в силу того, что он внёс некоторое положительное начало для новой жизни и нравственности, старое общество, уже разрушенное внутренно, и по инерции продолжающее жить сообразно традиционным основам, ещё держится, но не имеет сил для энергического отпора новым началам.

XV. Платон.

Задача познать божественное начало, познать содержание бытия от себя, принять его, свободно усвоить – эта задача была впервые исполнена философией платонической. Платон, веруя в божественное начало в человеке, не догматизирует, а ищет от данного состояния человеческого сознания дойти до искомого божественного начала. Потому-то первым вопросом платонической философии имеем не вопрос об определении искомого божественного начала, а вопрос о познании, о том, как человек от себя может познать божественное начало. Решению этого вопроса посвящён диалог Платона Теэтет, который имеет, таким образом, основное значение для всей платоновской философии и требует обстоятельного рассмотрения.

Разбор Теэтета.

Платонова критика сенсуализма и научного эмпиризма.

Та неустойчивость и неопределённость чувственного познания, которая допускает только субъективный, меняющийся критерий истины, есть выражение такой же неустойчивости в самом бытии явлений, и теория Протагора о субъекте, как мере всех вещей, находится во внутренней связи с учением Гераклита о безусловном непостоянстве, подвижности, текучести бытия. И Платон не отвергал, что действительность, доступная внешним чувствам, действительность явлений имеет характер непрерывного изменения. Вопрос в том, есть ли эта непрерывно изменяющаяся, безусловно неопределённая действительность всё существующее или только одна сторона бытия. Платон утверждал вопреки учению Гераклита, что если бы эта изменяющаяся действительность явлений, этот непрерывный процесс или поток исчерпывал собою всё существующие, тогда невозможна была бы даже та условная сравнительная определенность, то относительное пребывание, которое находим и в чувственном опыте. Если бы всё находилось в постоянном течении, невозможно было бы ощущение. Платон, излагая учение Гераклита, различает двойное движение: 1) Всё движется внешним движением, изменяя место в пространстве. Одного этого движения недостаточно для утверждения всеобщей и безусловной текучести бытия, потому что вещи и переменяя своё место, своё внешнее положение в пространстве могли бы *пребывать* неизменными сами в себе (то есть в своём внутреннем качестве), поэтому 2) Всё движется внутри себя, всё внутренне изменяется, не только не оставаясь постоянно на одном месте, но и изменяя безостановочно своё *состояние*.

Но если всё изменяется и не тождественно, я не могу констатировать даже простой факт сознания, не могу иметь определённого ощущения, не могу сказать,

что испытываю, например, ощущение белого цвета, так как всё переходит и не может остановиться ни на один момент времени. Я не могу сказать и вообще, что я ощущаю, ибо ощущение было бы уже пребыванием, остановкою, а Гераклит отрицает возможность такой остановки. Когда я начинаю ощущать, то в тот же момент и перестаю ощущать, потому что условия, при которых я начал ощущать, изменились.

Итак, с точки зрения Гераклита невозможно не только познание объективное, понятие вещей, невозможно даже констатирование фактического бытия предметов, немислимо простое суждение. Но такое учение, очевидно, само себя уничтожает. Чтобы всё непрерывно изменялось, нужно предположить что-нибудь изменяющееся; необходимо, чтобы что-нибудь переходило в другое, чтобы что-нибудь переходящее существовало, чтобы всё не сводилось бы к движению, иначе приходится предположить, что всё вообще не существует, надо придти (что и делают последовательные ученики Гераклита) к отрицанию объективного бытия, субъективного познания, к отрицанию чего бы то ни было.

Опровергнув учение Протагора о человеке, как мерило всех вещей, и учение Гераклита о всеобщем движении – эти две опоры сенсуализма, Платон в Теэтете наносит наконец прямой и решительный удар самому сенсуализму, опровергая окончательно то положение, что *знание есть ощущение*. Этот удар он наносит, указывая в нашем знании присутствие элементов, не покрывающихся ощущением, выходящих за пределы чувственного впечатления. – Всякое ощущение имеет некоторый специфический характер. Существуют определённые роды ощущений: зрительные, слуховые, осязательные и т. д. Область каждого из них строго ограничена и не переходит в другие области. Ощущения зрительные остаются в области органа зрения, ощущения слуховые имеют пребывание в органе слуха и т. д. Однако в

действительности наш ум делает эти различные роды ощущений предметом общего суждения. Каким же особым орудием познания ум при этом пользуется? Сравнить ощущения, например, слуховые и зрительные наш ум не может ни органом зрения, ни другим каким органом внешних чувств, потому что каждый из них действует только в пределах своей области и переступить за неё не может. Общее в том и другом ощущении не может быть предметом ни того, ни другого. Однако мы утверждаем это общее, мы сравниваем различные ощущения, мы говорим, например, что зрение и слух *два* чувства, что они *различны* между собой, что каждое *тождественно* с собой и *не тождественно* с другим, что в известном отношении они представляют *сходство*.

Таким образом, суждение, которым мы не действуем в сфере ощущений непосредственно, вводит нас в особую область, где данные чувств – ощущения становятся предметом особой деятельности ума, называемой мышлением. Суждение не имеет никакого чувственного орудия для себя и следовательно может быть только проявлением нечувственной самостоятельной деятельности ума. Итак, мы не только ощущаем, но несомненно рассуждаем или мыслим. Знание является здесь как суждение об ощущении, как мышление, как мнение. Теэтет даёт второе определение знания, как *мнения* или *мнения истинного* (потому что могут быть и ложные мнения). Оно оказывается однако несостоятельным. Сократ указывает Теэтету на то, что мы можем иметь истинное мнение, однако без знания. Не зная дела сами и только доверяя тому, что о нём утверждают другие, мы можем составить себе о нём мнение. Если то, что утверждали другие, истинно, то и моё мнение будет истинным мнением, но без знания. В ответ на это указание Теэтет определяет *знание, как истинное мнение с отчётливым рассуждением*, как такое мнение, которое не только утверждается умом, но умом может быть анализировано, может быть разложено

на свои логические элементы – словом то, за чем теперь упрочился термин рефлексии. Теэтет называет это знание $\delta\acute{\omicron}\varsigma\alpha$ $\alpha\lambda\eta\theta\eta$ $\mu\epsilon\tau\alpha$ $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$, то есть истинное мнение с рассуждением.

Как это понимать? Сократ поясняет в Теэтете на примере слова – совокупности слогов и букв. Ты произносишь слово «Сократ» и, разлагая это слово на его составные элементы – слоги и буквы, ты можешь отдать об этом слове логический отчёт. Знание составных элементов слова и их взаимоотношения составляет познавательный элемент в этом слове – его $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$. Если познавательный элемент слова или его $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ сводится к отношению его элементов или стихий, сами эти элементы или стихии суть простые, не заключающие никаких других элементов, не допускающие никаких других отношений. Сами эти элементы будут поэтому непознаваемы. Слово «Сократ» разложить можно, но каждую отдельную букву разложить нельзя, ни одной букве нельзя дать логического определения. В таком случае познание будет выражением отношения элементов не познанных и не познаваемых. Самое познание оказывается лишённым содержания, потому что если истинное знание выражает собой некоторое определённое отношение, $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ элементов и если эти элементы непознаваемы, мы не можем знать, какое определённое логическое отношение должно было привести их к тому, чтобы они в сложности составили истинное понятие.

Если мы допустим, что то сложное, которое подлежит познанию, не есть совокупность только или сложение этих простых и потому непознаваемых элементов, а само есть нечто новое, имеющее самостоятельное логическое содержание, которым определяется логическое основание его частей, его элементов, то есть что познанию подлежит не отношение частей и элементов только, но самое слагаемое из них целое имеет самостоятельный логический характер и есть некоторая определённая

идея, то самое это сложное целое окажется простой стихией. Если познание сложного основывается на показании отношений стихии, то и это сложное окажется непознаваемым.

Если далее под λόγος вещи будем понимать не отношение её составных элементов, а будем понимать некоторые определённые черты или отличительные признаки вещи, то и тогда неизбежно некоторое внутреннее противоречие: «если, чтобы познать известный предмет, я должен определить его признак, то, что его характеризует среди других предметов, для этого я должен *уже знать* отличие характеризуемого предмета от других, иначе я не мог бы иметь его в виду как «этот» предмет и следовательно не мог бы и определять рефлексией его отличительный признак. Отсюда Сократ в Теэтете выводит, что знание не есть ни ощущение, ни истинное мнение, ни истинное мнение, соединённое с рассуждением (рефлексия). Настоящий предмет познания не есть ни осязаемая действительность, ни мыслимое отношение её частей. Это не значит, однако, чтобы Платон отвергал чувственный и рассудочный элемент в познании. Он хочет только показать, что эти два элемента не исчерпывают всего познания; мало того, если бы ими познание ограничилось, они бы сами себя уничтожили. Если бы было только познание отношения вещей логического и формального, то не было бы взаимодействия субъекта и объекта, не было бы явления объекта субъекту. Но если бы был один этот акт (то есть познание отношения вещей) и не было бы являющегося самого по себе, то не было бы и взаимодействия. Чтобы оно возникло, необходимо существование являющегося и субъекта явления, ощущающего и ощущаемого самих по себе независимо от акта ощущения и от логического отношения. Если бы было только это отношение и не было бы относящихся, невозможно было бы самое отношение, уничтожилось бы рассудочное познание.

Таким образом, не только для достижения познания безусловной истины, но и для оправдания познания чувственного и рассудочного необходимо познание предмета в его безусловной самостоятельной действительности, в его сущности, в его безотносительном бытии. Ответы на возникающие отсюда вопросы дает платонова теория идей.

Введение в теорию идей Платона

XVI. Движение мысли от чувственного восприятия к умозрительной вере в идею для уяснения истины платонова учения.–

*Сопоставление платонического идеализма с буддизмом.
Что такое существенная идея.^{xxvii}*

Теория идей Платона составляет основное содержание, основную истину греческой философии. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшею поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий её от современного научного мировоззрения. Хотя по-видимому между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь показать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи.

Прежде всего я должен остановиться на некоторых элементарных истинах. Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как таковой (то есть как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не сущность^{xxviii}. Возьмём какой-нибудь вещественный предмет, – положим этот *стол*. Из чего собственно слагается этот предмет? Мы имеем, во-

первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее – определенный цвет, затем известную плотность или твердость: всё это наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть наше зрительное ощущение, то есть некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения, фигура стола складывается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет – всё это только наши ощущения, только состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определённых внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязательных существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол в том виде, в каком он реально представляется, то есть именно, как чувственный, вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, независимая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир всё-таки остался бы тем, чем он есть со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значит звук без слуха? – свет без зрения?

Уже с точки зрения естественнонаучной мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для физики звук, например, сам по себе, то есть независимо от слуха и слуховых органов, есть

только волнообразное колебание воздуха; но ведь колебание воздуха само по себе ещё не есть то, что мы называем звуком: для того, чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как *ощущение* звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, – это есть только механическое движение и ничего более. Для того, чтобы оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтобы оно воздействовало на зрительный орган и произведя в нём соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые собственно и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если бы никаких зрячих существ не было, то очевидно и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие колебания эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя, как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как этот вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, то самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а даётся нам, то будучи в

своих чувственных формах нашим представлением, он должен однако иметь некоторую независимую от нас причину или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же независимый характер этого самого представления делает допущение таких причин необходимым. – Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания или причины данных явлений.

Поэтому подлинная основа бытия представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, то есть неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях или причинах – в атомах, в конкретном же своём виде он есть только явление, только

обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы?

Обыкновенный материализм понимает под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть, очевидно, грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяжённое, твёрдое или солидное, то есть непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но – как мы видели, – всё телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяжённость есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твёрдость есть осязательное ощущение; следовательно вещество как нечто протяжённое и твёрдое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы как элементарные сущности, как основания реальности, то есть как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твёрдость или непроницаемость есть только моё ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только моё представление, – это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, то есть то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, – очевидно, есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно я должен предположить некоторую *противодействующую силу*, и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие или активные силы и всё существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтобы действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того, чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать её или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для неё действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие или воспринимающие силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от неё и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность^{xxix}, получает определение для себя. Так, например, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого, или для которых это

другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя, – то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы, – это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, то есть основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, всё существующее. Взаимодействие основных существ или монад предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется её стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что даёт первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если бы эти два основных существа были безусловно тождественными, если бы второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось ко второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные или разноименные полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело своё особенное качество, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и в свою очередь может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определённым образом. Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ вечных и неизменных должно быть также вечным и неизменным, то есть безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других, и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, – это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, – потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, – это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, и составляющий его идею.

Итак, основные существа, образующие собою всё^{xxx}, не суть, во-первых, только неделимые единицы – атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы или монады, они суть определённые безусловным качеством существа или идеи.

Для того, чтобы всё могло иметь безусловную действительность^{xxxi}, необходимо, чтобы оно представляло определённое содержание, то есть необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это всё, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменён или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей.

Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловно-сущего^{xxxii} или вечное, неизменное всё, – это учение представляет

положительный прогресс сравнительно с последними выводами Индийской философии, которые представляются буддизмом. Буддизм говорит: «Данный мир, природное бытие, всё существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть или ничто». Платонический идеализм говорит, напротив: «если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений не есть истина, подлинно сущее, – и в этом платонизм согласен с буддизмом, – то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности». Данная действительность неистинна и неподлинна только по отношению к другой истинной и подлинной действительности или, другими словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (то есть в видимой или призрачной действительности), соответствует нечто в истинной или подлинной действительности, другими словами, – что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею или свою истинную подлинную сущность. И таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное всё или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что́ есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчинённое внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой личности определяются

этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней или механической причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определённый индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное, она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое своё действие и на всякое своё восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всём, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг к другу безусловно одинаким образом; если же они не тождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особенным образом, должно занимать во всём своё особенное

определённое место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности или субъективной идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чём-нибудь для них общем, причём для существенного отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было существенным, то есть было бы особенною идеей или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями – и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с ещё более общею или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага или точнее – безусловной благости или любви. В сущности всякая идея есть благо, – для своего носителя его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное

благо и безусловная любовь, то есть такая, которая одинаково содержит в себе всё, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное всё, та всецелость, которая составляет содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь.

*XVII. Действительность или мир реальных существ и космос
или мир существенных идей.^{xxxiii}*

Учение об идеях указывает нам объективную сущность божественного начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить положительные основы^{xxxiv} всякого бытия, которые с одной стороны относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый результат, говоря школьным языком, представляет три момента: 1) для того, чтобы быть основами реальности, искомые сущности должны представлять собою безусловно самостоятельные единицы, реальные центры бытия – атомы^{*xxxv}. 2) Для того, чтобы производить действительное многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие,

* Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами в нём коренятся. Поэтому говоря об неделимых единицах или атомах, мы употребляем только относительное определение.

то есть находиться во взаимодействии между собою, и следовательно они должны быть действующими или живыми силами^{xxxvi}. 3) Наконец, для того, чтобы составлять существенное всё или быть содержанием безусловного бытия^{xxxvii}, эти единичные силы должны сами представлять собою известное содержание или быть определёнными идеями.

Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трёх моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а напротив, требуют друг друга, и таким образом полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трёх понятий: атома, живой силы (монады) и идеи – синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом *существо*.

В самом деле, понятие существа внутренне соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять самобытную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною силою, быть способным к действию и видоизменению, ибо мёртвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно-определённое содержание или выражать определённую идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, то есть особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом и живая сила (монада) и идея.

Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное всё мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие – так как всякое действие есть отношение одного к другому, – следовательно невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их*.

И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то с другой стороны этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо, лишенный предмета действия, Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностью или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога и мира, то к такому же точно результату приводит и противоположное признание безусловной множественности, то есть допущение многих безусловно-самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно-самостоятельных, то есть имеющих всё от самих себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимодействия, и следовательно вся происходящая из такого взаимодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своём мёртвом единстве как безразличное, пустое бытие; будучи ограничено отвне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным, – более того, имея *вне себя* всю полноту существ, оно тем самым превращалось бы в чистое ничто.

Если таким образом и признание безусловного единства и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то очевидно истина лежит в соединении того и другого или в допущении *относительного* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное *petitio principii*, оно действительно невозможно, если уже признать заранее

эти противоположные термины *истинными в их исключительности*, то есть отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к множественности; точно так же если признавать чистую множественность самую по себе вне всякого внутреннего единства, то очевидно от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к какому-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на её несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, т. е. ограниченным, не может, следовательно, быть *только* единым или *только* многим: то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что всё, что есть, есть необходимо и единое и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество или характер каждого существа в своей объективности состоит именно в определённом отношении этого существа ко *всему* и, следовательно, в определённом взаимодействии его со *всеми*. Но это очевидно возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет *существенную среду* их

взаимодействия, обнимая их все собою и не заключааясь ни в одном из них в отдельности. Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи. В самом деле, если бы основные существа были только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других, – в таком случае и единство их было бы лишь внешним, механическим, причём самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а ещё и определённые идеи, и, следовательно, связь их состоит не только в их внешнем действии друг на друга, как реальных сил, а прежде всего определяется их идеальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всём: то отсюда прямо вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как организм идей.

Как я уже выше заметил, общий характер идеального космоса представляет некоторое соответствие с взаимоотношением наших рассудочных понятий – именно в том, что частные существа или идеи обнимаются другими, более общими, как видовые понятия обнимаются понятием родовым.

Но, с другой стороны, между взаимоотношением в области рассудочных понятий и таковым же в области существенных идей есть коренное различие и даже противоположность. Как известно из формальной

логики, объём понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, чем больше его объём, то есть чем большее число других частных понятий под него подходит, тем менее у него признаков, тем оно беднее содержанием, общее, неопределённое (так например «человек» как общее понятие, обнимающее собою все человеческие существа и, следовательно, по объёму гораздо более широкое, нежели, например, понятие «монах», настолько же беднее этого последнего содержанием, так как в понятии о человеке *вообще* заключаются только те признаки, которые общи всем людям без исключения, тогда как в понятии «монах», кроме того, заключается ещё множество других признаков, составляющих особенность монашеского звания, так что это последнее понятие, более узкое, чем понятие «человек», вместе с тем богаче его внутренним содержанием, то есть богаче положительными признаками). Такое отношение зависит очевидно от самого происхождения общих рассудочных понятий. Будучи получаемы чисто отрицательным путём отвлечения, они не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены. Отвлечение же именно состоит в устранении или отрицании тех особенных признаков, которыми определяются частные понятия, входящие в объём понятия общего. (Так, в приведённом примере отвлечённое понятие «человек» составляется именно через устранение или отрицание всех тех признаков частных и отличительных, которые могут заключаться в понятиях о различного рода людях.) Совершенно напротив – *между идеями* как положительными определениями особенных существ: *отношение объёма к содержанию необходимо есть прямое*, то есть чем шире объём идеи, тем богаче она содержанием. Если общее родовое понятие как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности может только отрицательно определяться

своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея как самостоятельная сущность должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют её объем, то есть она должна определяться ими положительно. В самом деле, так как и общая идея сама по себе есть уже нечто или выражает самостоятельное существо, то находясь в известных отношениях с другими частными идеями или существами, воспринимая их действие и воздействуя на них сообразно своему собственному характеру, она очевидно тем самым осуществляет на них этот свой собственный характер, развивает своё собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях, реализует себя в различных отношениях; и, следовательно, чем с большим числом частных идей она стоит в непосредственном отношении или чем больше идей составляет её объём, тем многообразнее и определённое она себя осуществляет, тем более полным и богатым является её собственное содержание. Таким образом, вследствие положительного характера, необходимо принадлежащего взаимодействию идеальных существ, частные идеи, составляющие объём идеи общей, вместе с тем составляют и её содержание или точнее говоря – содержание этой более широкой идеи в её осуществлении или объективности прямо или положительно определяется теми более узкими идеями, которые входят в объём её и, следовательно, чем шире объём, тем богаче содержание. Поэтому известное изречение Спинозы «*omnis determinatio est negatio*» (всякое определение есть отрицание) никак не может применяться к действительным существам, обладающим положительным содержанием или идеями*; ибо здесь определение, то есть действие на это существо других встречается в нём уже некоторую собственную

* Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который ему может принадлежать в системе самого Спинозы.

положительную силу, которая этим действием вызывается к проявлению или обнаружению своего содержания. Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение, результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и всё отношение имеет таким образом характер положительный.

Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью; они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это очевидно невозможно.

Из всего сказанного ясно, что должно разуместь под идеями совершенно определенные, особенные формы метафизических существ, присущие им самим по себе, а никак не произведения нашей отвлекающей мысли; по этому воззрению идеям принадлежит предметное (объективное) бытие по отношению к нашему познанию и вместе с тем подлежательное (субъективное) бытие в них самих, то есть они сами суть субъекты или точнее имеют своих собственных [особенных^{xxxviii}] субъектов. Идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности. В самом деле, если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама

по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этою внешнею реальностью, должны однако формально от неё различаться, должны иметь своё собственное независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы называем уже известным в философии термином умственного созерцания или интуиции (*intellektuelle Anschauung, Intuition*) и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного или отвлечённого мышления; это последнее, как было показано, не может иметь никакого собственного положительного содержания: отвлечённое понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может само по себе превращать случайные и частные факты в необходимые и всеобщие истины или идеи. Тем не менее, отвлечённому мышлению несомненно принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей. В самом деле, во всяком общем отвлечённом понятии содержится отрицание всех входящих в объём его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем и тем самым утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании. Отвлечённое понятие,^{xxxix} таким образом, есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи. Так, в прежнем примере общее понятие «человек» не только заключает в себе отрицание частных особенностей того или другого человека в отдельности, но также ещё утверждает некоторое новое высшее единство, которое обнимает собою всех людей, но вместе с тем от всех их различается и, следовательно,

должно иметь свою особенную независимую от них объективность, делающую его общею для них объективной нормою (на такую норму мы прямо указываем, когда говорим: «будь человеком» или «поступай сообразно человеческому достоинству» и т. п.). Но самой этой объективной нормой, самого содержания высшего единства, обнимающего всю человеческую действительность, хотя и свободного от неё, мы очевидно не достигнем путём отвлечения, в котором это новое единство получается лишь как пустое место после отрицания того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлечённое мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силён, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но ещё не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности её действительного предметного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться её поверхности, скользить по её внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень её, обозначающая её внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Таким образом, отвлечённое мышление, лишённое собственного содержания, должно служить или *сокращением чувственного восприятия* или *предварением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений* или как *тени идей*^{*xl}.

* На смешении идей с понятиями основан между прочим знаменитый в схоластике спор номиналистов и реалистов. Обе стороны были в сущности правы. Номиналисты, утверждавшие *universalia post res*, разумели первоначально под *universalia* общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и бессодержательность. Хотя, определяя их как только *nomina* или *voces*, впадали в очевидную крайность. С другой стороны, реалисты, утверждавшие *universalia ante res*, разумели под ними настоящие идеи и потому основательно приписывали им самостоятельное бытие. Но так как обе эти стороны плохо различали эти два значения слова *universalia* или во всяком случае не определяли этого различия с достаточною точностью, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.

XVII. Действительность или мир реальных существ

и

космос или мир существенных идей.

(Продолжение).^{xli}

Что касается этих последних, то если бы даже необходимость их признания и не опиралась на ясные логические основания, то мы всё-таки должны были бы признать их на иных, фактических основаниях, сообщающих им достоверность общечеловеческого опыта: действительность идей и умственного созерцания несомненно доказывается фактом *художественного творчества*. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, отвлечённые от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, – иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий учёный и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник *видит* их, как это прямо утверждали про себя Гёте и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. Всякому известно, что отвлечённая рассудочность, так же как и рабское подражание внешней действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому

известно, что для истинно-художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи в отличие от отвлечённого понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом искусства не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочною рефлексией, то этим предметом может быть только сущая^{xlii} идея, открывающаяся умственному созерцанию.^{xliii}

В силу этой прямой связи искусства с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, – тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником искусства. Поэтому говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а всё идеальное мирозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящею его религией. Платонизм возвёл только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном искусстве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия.

XVIII. Точка зрения Платона. Познание чувственное и рациональное. Нравственное изменение в познающем как условие познания истины. (Философская смерть).

Для правильного понимания и основательной оценки платонической философии важно не упускать из виду точку зрения Платона. В силу её выходит, что то, что нормальному человеку, простому здравому смыслу является реальностью и настоящей основой истины, у Платона не есть истина и наоборот, Платонова истина представляется для обыкновенной точки зрения фантастической областью. В философской литературе нередко оценивают платоническую философию с тех точек зрения, которые Платоном в основе его мирозерцания отвергнуты и показаны как неистинные. Так например, в известном сочинении о Платоне Грота^{xliv} Платонова философия рассматривается исключительно с сенсуалистической точки зрения, причём понятно, что, представленная в ложном свете, вся система Платона оказывается чистой фантазией. Многие немецкие историки философии (например, Целлер, Ибервег) судят об идеях Платона с точки зрения рассудочного мышления. Тут Платоновы идеи выдаются за понятия отвлечённого рассудка, и всё то, что составляет оригинальное содержание Платонова учения об идеях, всё то, почему они представляют нечто большее чем понятия, рассматривается как гипостазирование понятий, которое эти историки философии объясняют непоследовательностью, философскою неразвитостью Платона, его склонностью к фантастическому. Такое отношение к Платону во всяком случае неправильно, – оно грешит полным отсутствием объективного основания, так как в том диалоге (Теэтет), который составляет исходный пункт Платоновой системы, Платон именно показывает, что как данные чувственного опыта, так и содержание рассудочного мышления не представляют собой действительности, подлинно существующего, а что то, что лежит за пределами чувственных данных и рассудочных понятий, должно заключать подлинную истину.

Если образ бытия, переходящего за пределы данных чувственного опыта и рассудочного познания,

представляется не более как фантазией, то такое представление зависит не от неистины самого образа, а от неистины точки зрения. Тот факт, что натуральному человеку истина представляется как фантазия, говорит против натуральной точки зрения, а не против истины.

То, что Платон выставляет как истину, основано у него на глубокой критике натуральной точки зрения. Он отрицает для ощущений внешних чувств и для понятий рассудка всякую возможность быть принятыми за выражение истинного, постоянного и неизменного бытия. Он неопровержимо показывает, что ни на том, ни другом остановиться нельзя, что сенсуализм и отвлечённый рационализм сами себя уничтожают. Нельзя сказать, что все его аргументы бесспорны, но сущность того, что он говорит, остаётся неустраима. Действительно, в новейшее время сенсуализм и отвлечённый рационализм оправдали в своём развитии утверждение Платона, совершив сами такое отрицание, которое старался совершить для них Платон. Правда, в древней философии они не были развиваемы с такою последовательностью, как в новой, тем не менее Платон, логически выводя все заключения, которые содержатся в их основных посылах, пришёл к тому результату, к которому пришли и они в наше время, то есть к отрицанию возможности, оставаясь верными своему принципу, объяснить объективное бытие, так как чувственное познание сводится к чисто субъективным данным ощущения, а рассудочные данные – к субъективному мышлению.

Если ни чувственный опыт, ни рассудочное мышление не дают вам истины, то, чтобы решить вопрос о том, что же даёт нам истину, мы должны рассмотреть прежде всего, *что* в чувственном опыте и рассудочном мышлении оказывается неудовлетворяющим требованиям истины и почему. Тогда нам легче будет видеть, какое условие должно

выполняться тем познанием и тем бытием, которые могут утверждаться как истинные.

То, что даётся нам внешним, чувственным опытом, потому не есть истина, что она представляет нечто случайное и изменчивое, только фактическое взаимодействие объекта с познающим субъектом. В чувственном познании субъект имеет предмет познания как внешний, внешним образом на него действующий. Это реальное взаимодействие вещей случайно, потому что обуславливается непрерывным движением всего существующего. Всё существующее в реальном мире вечно в движении, в неустойчивости. Всякая реальная истина есть моментальная и не может быть удержана. Фиксирование её оказывается ложным.

Рассудочное мышление хотя и выражает собой некоторое постоянное взаимоотношение вещей, но чисто отрицательное и внешнее. Всякое рассудочное понятие выражает собой только то, что *не есть* данный предмет или данная вещь. Соединяя представления о данных предметах, единичных, оно соединяет их не в их положительном содержании, а в тех общих признаках, которые, будучи общими всем им, не выражают настоящей сущности и действительности ни одного из мысленно соединяемых предметов.

Общее (понятие) есть отрицание единичного (явления).

Таким образом, если чувственное познание отличается характером чисто единичным и случайным, то познание чисто рациональное или рассудочное, хотя имеет в себе признак общности и неизменности, но эта общность и неизменность не более как отрицательные, то есть такие, которые внутренней сущности взаимодействующих вещей не выражают. То познание, которое должно выражать собою внутреннюю, положительную сущность вещей, должно основываться на их положительном взаимодействии.

Но человек в натуральном состоянии – познающий субъект, как он себе дан, находится именно в том

положении, в котором всё существующее является для него, – как нечто чуждое и внешнее, и познаёт он это существующее, с одной стороны, – в чувственном восприятии, с другой стороны, в отрицательных отношениях вещей, которые (отношения) обозначают собой лишь мыслимые границы истинно существующего.

Следовательно для истинного познания существующего необходимо, чтобы самый человек вышел из своего натурального состояния, чтобы в познающем совершился некоторый внутренний процесс, ибо истинное познание не даётся как готовое: чтобы до него дойти, познающий должен изменить чувственное познание (собственно чувственно познающего), другими словами он должен изменить своё относительное положение к существующему, и тогда только он приобретёт истинное познание существующего.

С точки зрения Платона для истинного познания подлинно сущего необходимо некоторое психическое изменение в познающем. Надо, чтобы путём процесса он вышел из состояния натурального, в котором находится. В Федоне Платон говорит, что философ, то есть желающий познать истину, имеет своим постоянным занятием только умирать. Условием для познания истины полагается смерть натурального человека. Оно и понятно, раз истина показана как το οὐτως οὐ, а не как γένεσις^{*}.

Эта смерть натурального человека не имеет в Платоновом мировоззрении того чисто отрицательного характера, который имеет буддийская Нирвана. Для Платона смерть натурального человека, составляющая первое условие философской деятельности или познания истины, есть только первое условие, из которого следует новый процесс, уже положительного характера. Для буддизма эту смертью кончалось всё. Для Платона с этой смерти начинается новая жизнь для познания истины и жизнь в истине. Философская смерть Платона

^{*} το οὐτως οὐ – идеальный мир истинно сущего, γένεσις – фактическое материальное бытие.

переходит в философский эрос, который и есть положительное условие для познания истины и жизни в истине. Понятие эроса или философской любви развито Платоном в его диалоге Симпозион или Пир и составляет настоящий ключ для понимания его философии в её жизненном значении.

XIX. Взаимоотношение мира и космоса. Главные черты и мысль диалога Симпозион или Пир.

Говоря о бытии подлинном, выражающемся в идеальном космосе, и бытии неподлинном, выражающемся в материальном мире, платоническая философия вовсе не принимает то и другое за две самостоятельные области бытия. Если бы смотреть на них как на две самостоятельные области бытия, не было бы основания называть материальное бытие неподлинным. По Платону мир, материальный мир процесса и движения, не есть самостоятельное бытие, а только другое положение того самого сущего, которое своею истинною формою пребывает в идеальном космосе. Это два положения одного и того же; всё существующее находится и в том и в другом. Положение в материальном мире есть извращённое; положение в мире идеальном – первоначальное и вечное. В нём существующее имеет свою полноту, тогда как материальный мир представляет утрату полноты сущего. При том всё существующее, поскольку оно находится в этом извращённом положении, не может в нём удержаться. Стремление к материальной исключительности оказывается неосуществимым. Всё в материальном мире находится в вечном стремлении, непрерывном процессе и движении. Но так как всё существующее в первоначальном мире первоначально есть и пребывает в мире идеальном, так как, приходя в это извращённое положение, оно не отделяется и не

может отделиться от вечной сущности, так как материальное существование есть лишь его временное актуальное состояние, то внутренняя сущность, вечная присущая существующему идея выражается во всём материальном, как стремление возвратиться в своё первоначальное истинное положение, к идеальному космосу, осуществить его в своём новом положении. Таким образом, тот факт, что в материальном мире всё в процессе, выражает истину и неистину материального мира, именно: 1) стремление утвердиться в материальной исключительности и 2) вследствие невозможности этого достигнуть – стремление осуществить безусловное начало, осуществить идею, которая составляет его первоначальную сущность.

Таким образом, если материальный мир, и в этом Платон согласен с Гераклитом, есть процесс, то он не бесцельный, не бессмысленный. В нём действует стремление постепенно осуществить идею, которую материя имеет в потенции. Это стремление породить идею в материальном мире Платон называет эросом. Как стремление к реализации идеи, эрос составляет посредство и связь космоса идеального с миром материальным. В эросе божественное бытие нисходит в область материи, а материальное бытие возвышается до бытия божественного. Во всём природном мире действует этот эрос, стремясь породить идеальные формы во множественном мире материи. В мире дочеловеческом он действует слабо, бессознательно, и порождения его оказываются не более как бледными, отдалёнными копиями вечных идей. В человеке впервые это стремление является как идеальное, этот эрос познаёт самого себя, стремится постигнуть и осуществить идею, как такую. В человеке эрос становится началом нового, духовного рождения, и, как на всех степенях проявления этого эроса, достижение высшей степени обуславливается упразднением низшей, возвышением над ней, смертью её, так и в человеке новое, духовное рождение идеи обуславливается смертью

всех натуральных стремлений. Отсюда понятно, что сознательный, философский эрос подготавливается философскою смертью.

В диалоге Платона Симпозион или Пир показано в мифической отчасти форме положительное проявление эроса в человеке, предполагающее, как отрицательное условие, философскую смерть.

Вот главные черты этого диалога:

На пире у поэта Агафона все собеседники говорят похвальное слово любви, т. е. Эросу. Агафон величает его прекрасным и благим богом. Это возвеличение вызывает возражение со стороны Сократа, который говорит: «если бы Эрос был прекрасным богом, каким описал его Агафон, он не мог бы быть Эросом прекрасного; между тем он именно есть это. Сам Агафон определил Эрос как любовь к прекрасному, и в таком случае Эрос не может быть прекрасным. Любовь есть стремление; если бы Эрос осуществлял красоту, он не мог бы быть любовью к прекрасному. Мы любим то, в чём нуждаемся, и Эрос нуждается в красоте, или любит всё прекрасное». Затем, оставляя Агафона, Сократ передает то учение об Эросе, которое сообщила ему Диотима, жрица в Мантинее. Сократ продолжает так: «Говоря с ней об Эросе, я, подобно Агафону, назвал его великим и прекрасным богом, на что Диотима возразила мне то, что я ответил Агафону. «Но как же, – возразил я ей, – неужели если Эрос не прекрасен, мы должны считать его безобразным?» – Неужели ты думаешь, отвечала Диотима, что то, что не прекрасно, должно быть безобразным? Это всё равно, что немудрого назвать невеждой. Разве ты не знаешь, что существует истинное мнение о вещах, которое, если оно и безотчётно, не может быть названо неведением и, однако, не составляет ни знания, ни мудрости, потому что оно безотчётно. Подобно тому как есть нечто среднее между мудростью и неведением, есть нечто среднее между прекрасным и безобразным. – «Но, – возражает Сократ, – всеми признано, что Эрос великий бог». – Кем всеми?

Знающими и незнающими? «Вообще, всеми» – однако мы сами признали сейчас, что Эрос не есть бог; ведь ты должен признать, что боги прекрасны и блаженны, и не решишься утверждать, что между ними есть один не прекрасный и неблаженный? Но не называешь ли ты блаженными тех, кто обладает благом и красотой?

Относительно же Эроса ты решил, что он нуждается в благе и красоте; следовательно он не бог, если имеет недостаток в том, что составляет божество. – «Но кем же считать его? неужели смертным?» Нет, но, согласно с сказанным, чем-то средним – демоном. Демоническое есть посредствующее между божественным и человеческим. Демоны изъясняют людям волю богов и богам передают мольбы и жертвы людей. Через демонов распространяется жреческое и пророческое искусства, совершается освящение жертв, даются предсказания божества, ибо бог сносится с людьми не иначе как через посредство демонов. Кто мудр, тот знает демонов; напротив того, кто обходится без их посредства, тот принадлежит к разряду существ низменных. Таких демонов много, и Эрос один из них. – «Но кто же его отец и мать?» – Когда родилась Афродита, все боги были на пире. В числе гостей находился сын Марса Порос. По окончании пира он вышел в сад Зевса и там заснул. Этот Порос и есть отец Эроса. Мать его – Пеня, жалкая нищая, которая во время пира богов стояла у порога их чертогов, ожидая подаяния. Обстоятельства рождения Эроса связали его судьбу с судьбой Афродиты: он сделался её спутником и слугой.

Вот смысл этого мифа. Эрос есть стремление к абсолютной полноте и имеет двойственную природу, содержа лишь потенциально то, к чему стремится – изобилие, полноту. Порос (πόρος – богатство) имеет стремление осуществить вне себя присущую ему абсолютную полноту жизни. Пеня (πενία – бедность) обладает свойством отрицательным – отсутствием полноты, которую содержит лишь в потенции, стремится к ней.

Как сын Пороса и Пении Эрос обнаруживает черты, наследованные им от отца и матери. Подобно последней он беден и не нежен, напротив того – груб, грязен, плохо одет; он не имеет крова и отдыхает обыкновенно, лежа на земле, под открытым небом, у ворот, на улице. Он не умеет приберечь того, что получает, и потому никогда не бывает богат. Природе отца он обязан тем, что постоянно имеет в виду всё хорошее и прекрасное, что он храбр, мужествен, впечатлителен, ловкий охотник, ищет познания вещей жизни, философствует, искусный волшебник и софист. По природе он не смертен и не бессмертен, а воскресает, когда ему хорошо, и умирает в противном случае. Он же стоит посреди между мудростью и неведением. Он ищет мудрости, потому что не имеет её, ибо мудро одно только божество, а Эрос не бог. Точно так же он не настолько невежествен, чтобы не желать быть мудрым; его нельзя упрекнуть в том, что, будучи непонимающим, оставаясь в пороке неведения, он пребывал бы в самодовольстве. Если, таким образом, Эрос стоит посреди между мудростью и неведением и потому ищет мудрости и философствует, то причину этого должно опять видеть в его происхождении: его отец мудр и обладает познаниями, а мать не имеет их и лишена смысла. Такова природа этого демона. «Если такова природа этого демона», – продолжает Сократ, передавая свой разговор с Диотимой, – «то где же дела его в человечестве?» Диотима, прежде чем ответить на вопрос прямо, хочет дать точное определение Эроса. – Эрос не есть вообще любовь, и недостаточно определить его как любовь к прекрасному. Эрос есть любовь, как стремление к творчеству в прекрасном, любовь рождать прекрасное. – Это определение выясняет всю сущность диалога, которую надо понимать так:

Если Эрос есть стремление существующего в материальной форме к идеальному бытию, то это ещё не есть стремление возвратиться к идеальному бытию. В этом последнем всё вечно есть и не требует восполнения,

так как оно и потерять ничего не может. Стремление не в том, чтобы искать возвратиться к форме идеального бытия, а в том, чтобы вечную форму, идеальную сущность реализовать в том материальном процессе, из которого исходит это стремление. И если абсолютная идея сама в себе, в своем вечном и первоначальном бытии, если верховная идея есть абсолютное благо или благодать, то идея, осуществляемая существами в материальном процессе, определяется как красота.

Так как Эрос есть стремление к воплощению идеи, то он определяется как стремление творить или порождать прекрасное. Это творчество в прекрасном имеет в человеке многие степени, которые в диалоге и намечены Диотимой. Эрос, действующий в человеке, не отличается первоначально от Эроса, действующего в мире дочеловеческом. Это Эрос натуральный. Он проявляется как стремление к прекрасным телам. Возвышаясь постепенно над этим стремлением, Эрос обнаруживает новое направление в творчестве: он устремляется к прекрасным делам или занятиям, то есть к деятельности человеческой свободной и разумной. Но это не высшая степень. И здесь идея является человеку в своих частных образах. Прекрасные дела являются частными проявлениями идеи, никак не выражающими собой абсолютной полноты.

Пройдя в постепенности и порядке чрез все степени Эроса, чрез творчество в красоте, сначала в прекрасных телах, потом в прекрасных делах и занятиях, далее в истинных познаниях и науке, дойдя, наконец, до последней степени этих проявлений, каждый, совершивший этот процесс, внезапно усматривает нечто чудесно прекрасное по существу своему, именно то, ради чего были прекрасны предыдущие его создания. Возвысившись над всеми этими частными созданиями и проявлениями красоты, приняв смерть для всего единичного и частного, он не только усматривает прекрасное, а и соединяется с ним в самом себе, соединяется не с тем, следовательно, что прекрасно

только в одном отношении, а с тем, что абсолютно прекрасно в самом себе. – «О, Сократ, – восклицает Диотима, – только на этом пункте жизни человек может созерцать первоначально прекрасное и сказать, что оно истинно живёт. И ты можешь ясно видеть, что только тот, кто достиг созерцания прекрасного без теней в покровов, способен порождать истинно прекрасное и достигнуть бессмертия, потому что всякий Эрос, всякое стремление к творчеству прекрасного имеет целью вечность и бессмертие. Но никто не достигает бессмертия до осуществления истины в телесной форме, то есть до осуществления красоты, равно как никто не заслужил бессмертия одним только этим творчеством. Творчество в прекрасных делах и занятиях более приближает человека к бессмертию, давая ему славу в потомстве, тем не менее настоящее бессмертие получает лишь тот, кто соединяется с бессмертным по существу и становится причастным его вечности». – «Убедившись в этом», – говорит Сократ, – «я стараюсь и в других вкоренить убеждение, что для соединения с абсолютным идеальным бытием ничто не может помочь человеческой природе, кроме Эроса. Поэтому я утверждаю, что всякий человек должен ценить проявление Эроса, заниматься ими и других побуждать к тому же. Я же по мере сил прославляю достоинство и дары Эроса».

Платонический Эрос надо понимать как лежащее в основе существующего стремление воплотить абсолютную идею, – как мифическую форму для выражения понятия мировой души, на котором зиждется космология Платона.

Примечания

(сост. Ю.И.Наберухин)

ⁱ Единственный известный литографированный экземпляр этих лекций был найден о.Марком (В.А.Смирновым) в фондах РНБ им.Салтыкова-Щедрина под заглавием «Соловьев В.С. Лекции по истории философии за 1880-1881 гг. Высшие женские курсы. Издание Пославской. Пб.» и републикованы им в *Вопросах философии*, 1989, №6, с.76-132.

В архивах сохранились записи и других лекций Вл.Соловьева, прочитанных им как на этих курсах, так и в публичных чтениях. Они записаны слушателями на слух и не гарантируют поэтому точность авторского текста. В отличие от таких записей публикуемые здесь лекции, несомненно, авторизованы. Это видно, во-первых, потому, что многие их страницы являются почти буквальным перепечаткой текстов «Чтений о Богочеловечестве», печатавшихся в 1878 г. Во-вторых, в РГАЛИ сохранилось много листов с черновиками этих лекций, причём публикуемый текст либо буквально совпадает с текстом черновиков, либо развивает кратко намеченную в них программу. Поэтому «Лекции по истории философии» нужно причислять к основному корпусу сочинений Вл.Соловьева.

Лекции публикуются здесь по тексту *Вопросов философии* – с некоторой модернизацией пунктуации. Соответствия и различия с указанными выше текстами оговариваются в примечаниях.

ⁱⁱ Этой фразой начинается черновой текст документа РГАЛИ, фонд 446, оп.2, ед.хр.18, листы 23-24. Фраза в черновике продолжается: «...она ещё не существует действительно, она только переходит в бытие». Далее мы отмечаем только существенные различия черновиков с публикуемым здесь текстом.

ⁱⁱⁱ Начиная с этой фразы, текст Лекций является отредактированным вариантом большого фрагмента десятого Чтения (с.134-139 по изданию В.С.Соловьев. Сочинения в двух томах. М. «Правда». 1989, т.2. Далее в ссылках на Чтения указаны страницы этого издания). Текст Чтения содержит некоторые фразы из упомянутого в предыдущем примечании черновика, которые отсутствуют в тексте данных лекций. Поэтому нужно

думать, что этот черновик есть действительно подготовительный материал для лекций, который готовился по уже готовому тексту *Чтений*. См. далее примечание 15.

^{iv} В *Чтениях* сноски поясняет: Латинское слово *natura* (имеющая родиться) весьма выразительно для обозначения мировой души; ибо она в самом деле ещё не существует как действительный субъект всеединства – в этом качестве она ещё имеет родиться. (с.134)

^v ...словом,... *определённую форму* – В черновике: «Иными словами, необходимо не просто соединить всё, но соединить всё в определённой форме». А в *Чтениях*: «...в определённой положительной форме».

^{vi} В черновике и в *Чтениях* добавлено: вечная.

^{vii} Так в *Чтениях*. В тексте *Вопросов философии* здесь, видимо, ошибочное “всём”.

^{viii} *Если сама в себе...мировой процесс.* – В черновике: «И если, как я сейчас сказал, сама по себе мировая душа реализоваться не может за неимением в себе определённой для того формы, то, очевидно, она должна получить эту форму от того, кто эту форму вечно содержит, то есть от Божественного начала, которое таким образом является как активное, образующее и определяющее начало мирового процесса». Эта фраза в несколько упрощённом виде есть в *Чтениях* (с.135). Текст Лекций является дальнейшим упрощением.

^{ix} *Здесь...в хаосе элементов* – С этого места начинается документ РГАЛИ, ф.446, оп.2, ед.хр.13, л.82-88об. фразой: Здесь божественное начало является как идеальная сила абсолютного всеединства, стремящаяся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов.

^x Этого слова в черновике нет.

^{xi} Вместо этих трёх слов в *Чтениях* (с.136): как воплощённой идеи (Софии).

^{xii} В тексте *Вопросов философии* здесь явно ошибочное “протяжении”.

^{xiii} Здесь в *Лекциях* выпущен большой фрагмент текста *Чтений* (с.138-139).

^{xiv} В тексте *Вопросов философии* здесь стоит точка, что нарушает строение фразы, возникшее вследствие отсутствия фрагмента *Чтений*, упомянутого в предыдущем примечании. Получившаяся теперь фраза оказывается слишком сложной; в *Чтениях* она упрощалась промежуточным текстом.

^{xv} Текст десятого Чтения с этого места отклоняется от текста *Лекций*, который следует черновику. Этот факт и сбой текста,

упомянутый в предыдущем примечании, показывают, что текст *Лекций* писался по черновику, написанному *после* текста *Чтений*.

^{xvi} В черновике далее идёт: Он по природе человек, он рождается человеком.

^{xvii} Здесь кончается лист 88об. черновика. Этот черновик содержит следы подготовки текста к печати, ибо многие сокращённые слова расшифрованы приписками. Лист 88об. кончается зачеркнутой как бы подписью «Soph<ie>». С одной стороны эта подпись, видимо, означает, что текст здесь кончается. С другой стороны, зачёркивание подписи есть снова след подготовки текста к печати, для которой упоминание “авторства” Софии неуместно.

^{xviii} В современной литературе принято писать Бхагаватгита, Махабхарата.

^{xix} Здесь начинается документ РГАЛИ, фонд 446, оп.2, ед.хр.18, лист 44-44об, текст которого существенно расширен в лекциях. В квадратных скобках отмечены некоторые выражения этого документа.

^{xx} Листы 45-45об. документа РГАЛИ, фонд 446, оп.2, ед.хр.18 являются кратким конспектом этого раздела.

^{xxi} В черновике здесь: Вселенная не создана никем из богов, но всегда была, есть и будет вечно живой огонь, попеременно возгорающий и погасающий.

^{xxii} Черновик продолжает: Сухая душа мудрейшая и лучшая, и скрытая невидимая связь лучше явной.

^{xxiii} Этот раздел является развитием текста черновика, содержащегося в документе РГАЛИ, фонд 446, оп.2, ед.хр.18, лист 42-43.

^{xxiv} ...и всякое конкретное бытие... самый закон соединения. – В черновике: так что всякое конкретное бытие, например, человеческое тело, не есть просто внешнее соединение частей или атомов, а соединение элементов, уже по своим внутренним качествам предрасп[ологающее] к такому именно, а не к другому какому-нибудь соединению – такие элем[ентарные] кач[ественные] опред[еления] Анаксагор называет гомэомериями. Первоначально...

^{xxv} В черновике (лист 43об.):

Учение Анаксагора как *Summa* древнейшей греческой философии.

1. (*causa materialis*) *ομοι παντα χρηματα* [все вещи вместе].
Прогресс относительно атомизма.

2. (*causa formalis*) Качественное соединение по гомэомериям.
Прогресс относительно элеатов и пифагорейцев.

3. (*causa efficiens*) *Nous* – прогресс относительно Эмпедокла.

В понятии *Noûs* философствующий ум приходит к самому себе.
Переход к софистам.

Софисты и буддисты.

xxvi В тексте *Вопросов философии* явно ошибочно: “переходит”.

xxvii Этот раздел практически буквально повторяет четвёртое чтение о Богочеловечестве – со стр.48 по стр.56 Далее отмечаем только существенные расхождения.

xxviii В *Чтениях*: действительность.

xxix Исправляем это по *Чтениям* (с.52), в тексте лекций стояло «деятельность».

xxx Вместо этих трёх слов в *Чтениях*: составляющие содержание безусловного начала.

xxxi Вместо этих трёх слов в *Чтениях*: быть содержанием безусловного начала.

xxxii В *Чтениях*: безусловного начала.

xxxiii Этот раздел практически буквально повторяет пятое чтение о Богочеловечестве.

xxxiv Вместо этих двух слов в *Чтениях*: те коренные основы и последние элементы.

xxxv В тексте *Вопросов философии* в сноске явно неправильно стоит «непроницаемыми»; исправляем – в согласии с *Чтениями* – на «проницаемыми».

xxxvi *Чтения* продолжают: – монадами.

xxxvii В *Чтениях*: начала.

xxxviii Так в *Чтениях*.

xxxix ...содержании...*Отвлечённое понятие* – в *Чтениях*: содержании, которого, однако отвлечённое понятие в силу своего чисто отрицательного происхождения не даёт само, а только указывает, – всякое общее понятие...

xl Эта сноска есть несколько отредактированный фрагмент *Философских начал цельного знания (ФНЦЗ)*: см. ПСС, т.2, с.238 – конец последнего абзаца.

xli Эта подглавка продолжает без перерыва текст пятого *Чтения* – до половины стр.65.

xlii В ПСС, т.2, с.239: цельная.

xliii Этот абзац, трактующий о художественном творчестве, повторяет с небольшими вариациями текст *ФНЦЗ* (ПСС, т.2, с.238-239), где он фигурирует не в историко-философском контексте, а включён в логику построения собственной философской системы автора.

xliv Очевидно, имеется в виду: Грот Н.Я. «Очерк философии Платона». 1896. (Репринт: М. КомКнига. 2007.)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (<i>Е.И.Мирошниченко</i>)	3
Введение.....	4
История древней философии	
I. Натуральная религия.....	23
II. Переход от процесса мифологического к историческому.....	26
Индийская философия	
I. Индийское мировоззрение как выражение определённого момента исторического процесса.....	30
II. Браманское учение о двух началах.....	32
III. Нирвана.....	34
IV. Сущность буддизма как продолжение браманизма.....	34
V. Сущность буддизма и его историческое значение.....	35
VI. Критика буддизма.....	37
Греческая философия.....	42
I. Исходная точка греческой философии. Ионийская школа: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит.....	42
II. Атомисты.....	49
III. Элеаты.....	50
IV. Пифагорейцы.....	52
V. Эмпедокл.....	54
VI. Анаксагор.....	55
VII. Беглый взгляд на древнейший период греческой философии.....	58
VIII. Софисты.....	59
IX. Критика учения софистов.....	67

X.	Сократ.....	69
XI.	Киренейская школа. Аристипп. Гегезий.....	71
XII.	Антисфен.....	73
XIII.	Эвклид.....	75
XIV.	Взаимоотношение греческой философии и породившего её общества.....	76
XV.	Платон.....	78
XVI.	Движение мысли от чувственного восприятия к умозрительной вере в идею для уяснения истины Платонова учения.....	84
XVII.	Действительность или мир реальных существ и космос или мир существенных идей.....	95
XVIII.	Точка зрения Платона. Познание чувственное и рациональное. Нравственное изменение в познающем как условие.....	106
XIX.	Взаимоотношение мира и космоса. Главные черты и мысль диалога Симпозион или Пир.....	111
	Примечания (Ю.И.Наберухин).....	118

Научное издание

Владимир Сергеевич Соловьев
Лекции по истории философии

Ответственный за выпуск Евгений Мирошниченко
Художественный редактор Демиург
Технический редактор Алексей Найман
Корректоры не понадобились
Верстка Алексей Найман

Директор издательской конторы Чеслав Милош

Подписано в печать 06.05.2012.
Формат издания 84x108¹/₃₂. Печать офсетная. Бумага для
глубокой печати. Тираж 500 экз.
Усл. печ. л. 6,5. Изд. №10. Заказ № 78.

Издательская контора «Второе пространство».
630068, Новосибирск, ул. Твардовского, 18.

Отпечатано в собственной типографии
E-mail: KavalierGluck@gmail.com