



Вильгельм Виндельбанд
ИСТОРИЯ
НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ТОМ

1



КАНОН ФИЛОСОФИИ

Вильгельм Виндельбанд

ИСТОРИЯ
НОВОЙ
ФИЛОСОФИИ

ТОМ 1

ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ
ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ



КАНОН ФИЛОСОФИИ

WILHELM

WUNDELBAUM

GESCHICHTE
DER
NEUEREN
PHILOSOPHIE

**ВИЛЬГЕЛЬМ
ВИНДЕЛЬБАНД**

ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

**В ЕЕ СВЯЗИ С ОБЩЕЙ КУЛЬТУРОЙ
И ОТДЕЛЬНЫМИ НАУКАМИ**

Том 1

**ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ
ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ**

**МОСКВА
ГИПЕРБОРЕЯ
КУЧКОВО ПОЛЕ
2007**

УДК 1/14
ББК 87.3
В 48

Серия основана в 1998 году

Ответственные редакторы
Г. Э. Кучков и Н. Д. Саркитов

Редактор *Н. Д. Саркитов*
Корректор *В. Е. Климанов*
Оформление *Н. Д. Саркитов, А. П. Зарубин*

В 48 Виндельбанд В.

История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1: От Возрождения до Просвещения / Пер. с нем. под ред. А. Введенского; Вступ. статья О. Бойцовой. — М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. — 640 с. Серия «КАНОН ФИЛОСОФИИ».

ISBN 978-5-901679-83-8

Вильгельм Виндельбанд — крупнейший немецкий философ конца XIX — начала XX века, основатель южнонемецкой школы неокантианства. «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» — его лучшая историко-философская работа, которая представляет собой систематическое изложение философских идей от эпохи Возрождения до конца XIX века. Общеизвестное достоинство этого труда заключается в том, что он до сих пор является лучшим учебником по истории философии этого периода.

Двухтомник предназначен для преподавателей философии, студентов, аспирантов и для всех, кто интересуется историей философии.

ББК 87.3

ISBN 978-5-901679-83-8

© Издательство «КАНОН-пресс-Ц». Название серии, оформление серии, 1998
© Издательство «Гиперборея». Составление, оформление, 2007

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ВИЛЬГЕЛЬМА ВИНДЕЛЬБАНДА

На рубеже веков неокантианство было одной из влиятельнейших философских школ Германии. Возникнув в 60-х годах XIX в. под лозунгом «Назад к Канту!»*, к концу столетия это течение достигло подлинного расцвета. Оно практически безраздельно господствовало в немецких университетах, быстро распространилось во Франции, России и других странах. Этот взлет продолжался вплоть до 20-х годов XX в., когда на смену неокантианству пришли «философия жизни», неогегельянство и экзистенциализм.

В принципе, неокантианство включало в себя все течения, ориентировавшиеся на возрождение философии Иммануила Канта. В строгом смысле к нему относятся физиологическое направление (основными его представителями были Ф. А. Ланге и Г. Гельмгольц), а также Марбургская и баденская школы. Марбургская школа, к которой принадлежали Г. Коген, П. Наторп и Э. Кассирер, разрабатывала трансцендентальный метод как учение о конструировании мышлением объектов культуры. Баденская уделяла основное внимание методологии научного исследования и обоснованию теории ценностей. Основателем баденской школы считается Вильгельм Виндельбанд.

Вильгельм Виндельбанд родился 11 мая 1848 г. в Потсдаме в семье высокопоставленного чиновника. Годы его учебы прошли в Йене, Берлине и Геттингене. Среди учителей Виндельбанда следует упомянуть философа и естествоиспытателя, автора теории «значимости» Рудольфа Г. Лотце** и известного историка философии Куно Фишера. Сначала Виндельбанд изучал историю, затем — под влиянием Лотце и Фишера — философию и естественные науки.

На протяжении всей жизни Виндельбанд волновала проблема специфики гуманитарного знания. Начиная с самых пер-

* Этот призыв содержался в книге О. Либмана «Кант и эпигоны» (См.: О. Liebmann. *Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865*).

** В теории Лотце понятие «значимость» носило телеологический характер и использовалось в логике и гносеологии как специфическая характеристика мыслительного содержания. В этике и эстетике эту же функцию выполняло понятие «ценность», столь важное впоследствии для неокантианцев.

вых работ* мыслитель стремился найти четкие основания, по которым можно было бы разделить «Науки о природе» и «Науки о духе» («Науки о культуре»). В качестве критерия такого разделения он предложил использовать метод исследования, применяемый в той или иной области познания.

Согласно его концепции, естествознание пользуется *номо-тетическим методом*, выбирая из разнообразия реальности лишь повторяющиеся моменты, подпадающие под категорию всеобщего. В противоположность «наукам о природе», «науки о культуре» применяют *идеографический метод*, рассматривая многогранную действительность с точки зрения единичного в его исторической неповторимости. С помощью данного метода они устанавливают отношение каждого исследуемого факта к общезначимым ценностям.

В теории Виндельбанда ценности рассматриваются как надвременные, внеисторические нормы и принципы, которые не только служат критерием «существенного» при оценке конкретных явлений, но и определяют специфику человеческой деятельности как таковой. Ценность — не реальность, а идеал, носителем которого выступает трансцендентальный субъект, то есть сознание вообще, сознание как источник и основа всяких норм. Проводимая «науками о культуре» процедура отнесения к ценности (*Wertbeziehung*) не только определяет величину индивидуальных различий и позволяет распознать «уникальное» в бесконечном многообразии явлений, но и служит основой формирования наукой исторических фактов. Таковы главные положения учения Виндельбанда о разделении наук, которые были подробно разработаны Генрихом Риккертом и другими его последователями**.

Однако Виндельбанд вошел в историю не только как мыслитель, создавший одну из версий неокантианства. Он был учителем в прямом и переносном смысле слова: всю свою жизнь преподавал в университетах***, писал учебники, основывал свою философскую школу (иногда ее называют не баденской, а фрейбургской или немецкой юго-западной) и содействовал формированию других течений****.

* См.: «Die Lehre vom Zufall» «Учение о случайности» (1870) и «Die Gewibheit der Erkenntniss» («Достоверность познания») (1873).

** Эта концепция развита также в таких работах Виндельбанда, как «Geschichte und Naturwissenschaft» («История и естествознание») (1894), «Vom System der Kategorien» («О системе категорий») (1900) и «Einleitung in die Philosophie» («Введение в философию») (1914).

*** Сначала в качестве приват-доцента в Лейпцигском (1870—1876), затем как профессор философии в Цюрихском (1876—1877), Фрейбургском (1877—1882), Страсбургском (1882—1903) и, наконец, Гейдельбергском (1903—1915) университетах.

**** Виндельбанд в книге «Die Erneuerung des Hegelianismus» («Возрождение гегельянства») (1910) в числе первых в Германии выступил за воз-

Влияние идей знаменитого неокантианца, и в первую очередь учения о разделении наук, испытали многие мыслители, творения которых в значительной мере определили философскую палитру XX в. Концепция баденской школы оказала существенное воздействие на многие гуманитарные дисциплины: социологию, историографию, методологию истории философии, аксиологию, психологию, политэкономия, правоведение, политическую цель (в частности, на идеологию немецкой социал-демократии).

В 1913 г. под руководством Виндельбанда защитил докторскую диссертацию будущий мэтр экзистенциализма Карл Ясперс, к ученикам гейдельбергского профессора принадлежал и основоположник философской антропологии XX в. Хельмут Плеснер. Создатель «понимающей» социологии и теории социального действия Макс Вебер в своих разработках использовал идеографический метод. Учение баденцев оказало решающее влияние на формирование взглядов одного из основателей чикагской школы социологии Р. Э. Парка. На неокантианство, и в частности на теоретические положения баденской школы, опирались идеологи II Интернационала М. Адлер, Э. Бернштейн, К. Форлендер, выступавшие за ревизию философских основ марксизма. В психологии концепцию Виндельбанда и его последователей разрабатывал Г. Мюнстерберг, в политэкономии — Р. Штаммлер.

Вильгельм Виндельбанд прожил 67 лет (он умер 22 октября 1915 г. в Гейдельберге). На протяжении сорока пяти из них он учил студентов основам философии и одновременно — примерно раз в три-четыре года — издавал свои книги, посвященные разъяснению неокантианских принципов научного исследования и пересмотру с этих позиций всей истории философской мысли.

Истории философии глава баденской школы уделял самое пристальное внимание. И это неудивительно. По его убеждению, именно философия отыскивает в калейдоскопе ценностей те, что должны быть общеобязательными нормами, и при этом отбрасывает всё преходящее и временное. Поэтому изучение истории философии имеет не только и не столько специальное значение, это — основа и научной подготовки, и вообще любого образования. Ведь только с помощью истории философии можно уяснить, как выработались те понятия, при помощи которых люди мыслят.

Виндельбанд с чисто немецкой скрупулезностью разработал методологию историко-философского познания. Без сомнения, это преследовало не только теоретические, но и сугу-

рождение философии Гегеля, что послужило одним из стимулов оформления неогегельянства в относительно самостоятельное течение.

бо практические — педагогические — цели университетского профессора, стремившегося познакомить своих учеников с богатством философского наследия прошлого и привить им правила научного исследования для ориентации в безбрежном море разнообразных систем, идей и проблем.

Историко-философская концепция Виндельбанда, безусловно, заслуживает самого подробного рассмотрения. Однако в предисловии возможно лишь вкратце остановиться на ее основных идеях. Мы надеемся, что это позволит читателю составить более точное представление о взглядах автора и принципах построения лежащей перед ним книги.

Итак, с точки зрения Виндельбанда, история философии как научная дисциплина не имеет аналогов. В отличие от любой другой науки, область исследования которой ясна и четко ограничена, философия не обладает единым для всех времен предметом изучения. Она представляет собой конгломерат разрозненных учений, проблем и вопросов, объединенных лишь тем, что все они разрабатывают основы понимания мира и человека. Поэтому истории философии приходится иметь дело со множеством уникальных единичных мыслительных построений.

Перед этой наукой стоят три задачи — описать, объяснить и оценить философские системы прошлого при помощи описательного, генетического и умозрительного методов. Начинает она со сбора и изучения всех доступных источников, на основании которых можно получить сведения о жизни и учении определенного мыслителя. Затем, опираясь на полученную достоверную информацию, ученый должен установить, в какой зависимости находится данная система от каждого из трех факторов, определяющих ход историко-философского процесса, — прагматического, культурно-исторического и индивидуального.

Действие прагматического фактора обусловлено самой природой разума, в разные эпохи предлагающего человеку сходные «загадки бытия» и не позволяющего найти их окончательное разрешение. Поэтому каждое единичное учение во многом зависит от внутренней необходимости проблемного поля философии — от того, как и какие вопросы ставили и пытались решить мыслители прежних времен. Виндельбанд считал этот фактор настолько важным, что построил учебник по истории философии, призванный стать квинтэссенцией всех его трудов в этой области, по принципу истории проблем. В то же время Виндельбанд отмечает, что прагматическая связь между различными философскими системами часто прослеживается с трудом и значительно больше проявляется воздействие культурно-исторического фактора — обу-

словленности этих учений потребностями общества, и в первую очередь уровнем его духовной культуры. Для него совершенно очевидным представляется тот факт, что на постановку философских проблем в каждую определенную эпоху во многом влияют политические события, научные достижения, религиозные взгляды и эстетические пристрастия современников. Однако, как бы ни зависело то или иное учение от мировоззрения определенных исторических групп, все же оно является продуктом индивидуального творчества конкретного мыслителя и обусловлено обстоятельствами его жизни (происхождением, воспитанием, судьбой, характером и т. д.). Поэтому без учета индивидуального фактора понять специфику историко-философского процесса невозможно.

Теперь, когда установлена зависимость взглядов изучаемого философа от предшествующих учений, господствующих идей современной ему эпохи и его личностных характеристик, настает черед самой сложной и самой важной части исследования. По убеждению Виндельбанда, именно этот этап свидетельствует о зрелости историко-философской науки и об обоснованности ее претензий на статус критической дисциплины. Речь идет об определении ценности рассматриваемой системы с точки зрения ее вклада в общий процесс выработки тех понятий, которые в ходе развития человечества стали формами мышления и нормами суждений и в которых наиболее четко выразилась внутренняя структура духа, иными словами, — тех ценностей, что составляют «нормальное» сознание. Для того чтобы нейтрализовать влияние субъективных пристрастий ученого, Виндельбанд советует при определении значимости философских теорий придерживаться принципа имманентной критики, который предполагает, что в качестве критерия оценки выступают формально-логическая непротиворечивость и последовательность анализируемой концепции и научное значение каждого ее тезиса. Таким образом, согласно Виндельбанду, история философии представляет собой специфическую обработку огромного эмпирического и теоретического материала с целью постепенного уяснения и овладения «нормальным» сознанием.

Более половины всех трудов Виндельбанда посвящены истории философии. Самые важные из них — «История древней философии», двухтомник «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками», «Учебник по истории философии», (известный в русском переводе как «История философии»), «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия», «Прелюдии. Философские статьи и речи»*

* «Geschichte der abendianischen Philosophie im Altertum» (1888); «Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen

и другие — были переведены на русский язык в конце XIX — начале XX в. и выдержали до революции не одно издание.

Книга «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» так и осталась незаконченной. Виндельбанд планировал написать еще один — третий — том и довести историко-философское исследование до современной ему эпохи. Надежда на завершение этой фундаментальной работы не покидала его: даже в 1911 г., в предисловии к пятому, последнему прижизненному изданию, Виндельбанд обещает скорое появление заключительной книги. Однако за 35 лет, что прошли с момента выхода в свет второго тома до смерти мыслителя, ему так и не удалось осуществить эти планы. «История новой философии...» осталась двухтомником, охватывающим период развития западноевропейской философии от эпохи Возрождения до первой трети XIX в. (книга завершалась анализом философских систем Г. В. Ф. Гегеля и И. Ф. Гербарта).

В России перевод «Истории новой философии...» Виндельбанда вышел в свет в 1902—1905 гг. под редакцией одного из ведущих русских неокантианцев, профессора Санкт-Петербургского университета А. И. Введенского*, который считал этот труд превосходным учебным пособием. К сожалению, имена переводчиков установить не удалось. Скорее всего, подстрочник был выполнен студентами университета, а затем сверен, переработан и отредактирован Введенским. Ко второму тому в качестве приложения он добавил материалы из работы Виндельбанда «Учебник по истории философии» и изменил его название на «От Канта до Ницше».

Предлагаемая читателю книга публикуется по последнему, третьему изданию русского перевода (1913 г.). При подготовке к печати были приведены в соответствие с современными нормами устаревшие лексические и грамматические обороты, а также написание собственных имен и географических названий, уточнены биографические и библиографические данные, сделан перевод цитат и названий работ и осуществлены иные необходимые поправки.

О. Бойцова

Wissenschaften» (1878—1880); «Praludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Gesohichte» (1884); «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» (1891); «Die Philosophie im Geistesleben des 19. Jahrhunderts» (1909).

* Под редакцией А. И. Введенского вышла также книга В. Виндельбанда «История древней философии» (1893), перевод которой был выполнен слушательницами Высших женских курсов Санкт-Петербурга.

**ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ
ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ
(ДОКАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ)**

ВВЕДЕНИЕ

Если уже в политической истории трудно наметить в потоке событий пограничные пункты, которые отделяли бы один период от другого, то с тем большими трудностями сопряжено такое разграничение в истории умственного развития, которая даже в свои критические моменты протекает с гораздо большей постепенностью. Новое, если оно даже внезапно всплыло на поверхность, все-таки давно уже прокладывало себе дорогу в глубине, задолго подготовлялось историей, и более проницательный наблюдатель уже заранее провидит в нем действующую силу. С другой стороны, силы и создания умственной жизни более устойчивы и до известной степени более живучи, чем внешние учреждения человечества: опровергнутые мысли гораздо дольше живут в воспоминании, нежели разрушенные государства, и в духовной области никогда не удастся произвести столь быстрые и коренные перевороты, какие нередко происходят в истории политической. Таким образом, постепенность перехода, медленное нарождение нового и долго незамирающие отзвуки старого препятствуют почти повсюду точному хронологическому обозначению различных эпох культуры.

Более, чем где бы то ни было, замечается это, когда мы пытаемся провести границу между средними веками и новым временем. Чем многостороннее, чем сильнее и, в то же время, чем глубже был переворот, пережитый в это время Европой во всех областях ее культурной деятельности, тем меньше возможности с точностью определить тот момент, которым можно было бы закончить старое и начать новое время. В этом случае нам приходится обозначать, как переходное время, не отдельные годы или десятилетия, но целые столетия, столетия противоречивого брожения, жестокой борьбы сил, столетия, в течение которых из хаотического распада вырабатываются новые образы, постепенно получающие прочную жизненность. Мы называем это

переходное время Возрождением, именем, которое первоначально было составлено для обозначения оживления интереса к занятиям классиками, а теперь имеет более глубокое и ценное значение, так как знаменует собою время полного перерождения европейской жизни. В горячем, страстном возбуждении этого времени сплелись продукты всех бывших культур, мысли античного и христианского мира, и из этого пламени возродился обновленный феникс — современный культурный человек.

Как и всегда, определяющие силы умственного движения, претворившись в идеи и системы, обнаруживают себя в современной им философии. И она тоже проявляет такую же страстность, такое же юношеское брожение, и в ней тоже мы долго еще видим и старое, и новое — то в ожесточенной борьбе между собою, то в удивительном мирном смешении. И здесь также невозможно провести без затруднения бесспорную границу между средневековьем и новым временем, которая рассекала бы непрерывное течение мысли. Лучшим доказательством этому может служить сравнение различных изложений истории философии: один исследователь проводит межу в одном месте, другой — в другом; или случается, что один и тот же философ, который по ходу своего мышления одним исследователем считается еще вполне средневековым, другим может быть принят за тип нового времени. Ведь само собой разумеется, что и в отдельных индивидуумах также сталкивается и сливается старое и новое, и как раз в эпоху Возрождения встречаемся мы чаще всего с теми глубоко противоречивыми натурами, которые сами ничего не знают или не хотят знать о таком своем внутреннем противоречии. В это время, когда старые формы разлагаются, а новые еще не сложились, появляется бесчисленное множество фантастических систем, за страстным стремлением которых к познанию не может угнаться ни формальное развитие мышления, ни запас достоверных сведений, и эти системы составляют пеструю толпу образов (разноцветный маскарад), где старое и новое, постоянно сменяя друг друга, как бы играют в прятки*.

* Так, на Иберийском полуострове (особенно в иезуитском университете в Комбре) в XVI и XVII вв., когда уже давно получили господство новые умственные силы, возродилась схоластика, главным представителем которой считается Франсиско Суарес (Suarez, 1548—1617); это было

Если, приступая к изучению новой философии, мы хотим составить себе картину этого переходного времени, то из отливающей разными цветами ткани того времени нам необходимо выделить отдельные нити. При этом не следует упускать из виду, что наряду с зарождением новых сил происходило и постепенное увядание старых. Ведь ничто великое в истории не приходит в упадок лишь в силу своей суровой участи быть разрушенным и вытесненным другим: истинная причина гибели лежит всегда и в собственном внутреннем распадении. Поэтому, если философия Возрождения со стороны своего положительного содержания определялась филологическим, религиозным, юридическим и естественно-научным движением, то отрицательным условием для развития деятельности всех этих сил были падение и идущее изнутри разложение средневековой философии, схоластики. С него поэтому и следует начать наше изложение.

§ 1. Внутреннее разложение схоластики

Положительные направления, росту и укреплению которых современное мышление обязано своим возникновением, настолько разнообразны, так далеко расходятся между собой и, отчасти, так мало имеют отношения друг к другу, что, по-видимому, у них есть только одно общее — то живое противоречие, в котором все они находятся по отношению к схоластике. Как бы различно ни определяли они цели своего мышления, все они сходны в том, что или просто отвергают схоластическое направление, или же более или менее энергично борются против него.

Схоластическое же направление стремилось не к чему иному, как к такому философскому учению, в котором система церковных догматов должна была найти свое оправдание перед разумом. Принципиальная точка зрения всей схоластики и средоточение всех ее стремлений и борьбы — отождествление философии с церковным учением, полное поглощение одной другим. Но так как каждая вещь лишь в момент своего юношеского расцвета раскрывает сполна

возобновлением томизма, более подробное изложение которого не может войти в историю новой философии.

то, чем она в действительности является и чем должна быть, то и схоластика могла осуществлять свою цель только в период своего высшего развития в XIII в. Но даже и здесь, в учении **Фомы Аквинского**, все-таки замечалось значительное различие между этими двумя областями, так как высшие таинства веры являлись недоступными философии. С течением же времени это различие все увеличивалось, так что если до этого времени философское и богословское мышление стремятся друг к другу, то с этого момента их наиболее полного взаимного проникновения они снова начинают расходиться. Попытка философского обоснования учения церкви очень скоро обнаружила свое опасное следствие в том, что философское мышление, по мере своего укрепления, становилось все самостоятельнее и сознательнее, а потому с тем большей смелостью выступало критически по отношению к догматам.

Таким образом, в саму схоластику вторгся элемент, который сначала бессознательно, а потом все более и более намеренно стремился отделить философию от богословия и тем подкопаться изнутри под самую сущность традиционной науки. Уже очень скоро после томизма возникает критическая попытка **Дунса Скота** обеспечить за наукой ее собственную область и собственное право, сохраняя в то же время ее правoverие. Таково же прежде всего и значение *номинализма*, который в течение XIV в. охватывал все более широкие и могущественные слои общества. Так как он отвергал метафизическое значение общих понятий и склонялся к сенсуалистическим теориям о происхождении человеческого познания, то по необходимости должен был разграничивать веру и знание, богословие и философию. Если доминиканцам принадлежит главным образом попытка выработать философскую иерархию понятий, то, с другой стороны, именно во францисканском ордене появились эти скептические, разрушающие учения: к нему принадлежал и Дунс Скот, остроумнейший самостоятельный мыслитель, и глава номинализма **Уильям Оккам**, а еще раньше из его среды вышел человек, первый в средние века попытавшийся отнестись серьезно к эмпирическому познанию природы — **Роджер Бэкон**.

Если с течением времени, в силу такого воздействия номинализма, люди привыкли смотреть на философию, как на

нечто самостоятельное по отношению к церковному учению, то в переходное время осознание такой возможной разницы между обеими привело к тому, что рискованное учение о «двойственной истине», возникшее еще раньше, в средние века, получило дальнейшее развитие и выразилось в положении, что истинное в философии может еще не являться таковым в богословии, и наоборот. Позже непонимание дела обнаруживает проповедуемое иногда мнение, будто бы это учение служило мыслителям того времени только для того, чтобы они могли, сохраняя видимость правоверия, беспрепятственно высказывать отклоняющиеся от него мнения. Может быть, это и имело место в том или ином отдельном случае, но вообще люди того времени совершенно искренне верили в эту двойную истину. И это учение было именно не чем иным, как наивным выражением того внутреннего раздвоения, в котором они действительно находились. Конечно, критически развитому времени трудно представить себе это состояние внутреннего противоречия и открытое признание в нем, однако явления гораздо более позднего времени, как, например, учение Пьера Бейля (Bayle) и благочестивых материалистов Англии или, в слабом отзвуке, то, что в середине нашего столетия, по поводу спора немцев о материализме, было названо (неудачно) «двойной бухгалтерией», позволяют нам не сомневаться в психологической возможности такого внутреннего раздвоения, в особенности в колеблющееся переходное время. И учение о «двойной истине» несколько не было ширмой для лицемерия, а являлось скорее истинным выражением того состояния мышления, в силу которого оно и возникло.

С этим процессом отделения философии от богословия удивительным образом переплетаются имя и учение Аристотеля. Схоластика в период своего высшего развития верила и утверждала, что она тождественна с учением Аристотеля. Он признавался ею за философа по преимуществу (*χατ' ἐξοχήν*), и она прямо заявляла, что он имеет такое же значение в мирских делах, как церковь в духовных. Конечно, это убеждение схоластики в ее близости аристотелизму было во многих отношениях своеобразным заблуждением. Когда в XIII в. на Западе, через посредничество арабов и евреев, стали известны и с увлечением были приняты сочине-

ния Аристотеля, а с ними вместе и комментарии этих посредников в неоплатоническом духе, церковь прекрасно сумела отказаться мало-помалу от своего первоначального запрещения этих сочинений, а нищенствующие ордена взяли на себя задачу так переработать новое учение, чтобы оно явилось философским обоснованием догматической системы. Но эта переработка — результат блестящего остроумия и большой способности к комбинированию — далеко не совпадала с настоящим учением Аристотеля. Только в признании логических схем схоластика безусловно подчинялась «философу», но уже в его учение о познании она внесла неоплатонические элементы, которыми была обязана не только иудейско-арабскому, но и собственному преданию, патристической литературе и особенно имевшему широкое распространение учению Августина. Что же касается содержания познания, то, конечно, свои знания о природе она заимствовала у Аристотеля уже потому, что сама едва ли обладала каким-либо другим источником, и всего менее источником собственного исследования. Но в общем учении о вселенной она, хотя и пользовалась везде аристотелевскими категориями, тем не менее именно в существенных пунктах, как, например, в вопросе о создании мира, была вынуждена отступать от Аристотеля. К этому присоединялось еще и то, что западный аристотелизм находился в зависимости от неоплатоновского понимания учения философа, так как воспринял его в арабской передаче. Этим объясняется то, что в последний период средневековья философствующие умы отворачивались от схоластики по мере того, как узнавали и научились понимать настоящего Аристотеля. Уже сущность номинализма в известной степени состояла в том, что он выдвигал вперед эмпирические элементы в только теперь ставшем по-настоящему известным «Органоне»; уже он являлся реакцией истинного аристотелизма против платонизирующей тенденции первоначальной схоластики.

Как бы там ни было, но Аристотель считался философом, согласным с церковным учением, и таким образом вышло, что начинавшаяся оппозиция науки против церковной опеки выражалась чаще всего косвенно, выступая против аристотелевского авторитета. Против его имени сражались как раз его же оружием. Освобождение от аристоте-

левской философии — вот лозунг, объединивший наиболее передовые из разнообразнейших направлений. Но сокровеннейшим стремлением, выражавшимся в этой форме, было освобождение науки от господства церкви.

Здесь не место рассматривать причины, способствовавшие возникновению этого стремления; они лежали в общем культурном движении, и наука в конце концов испытала на себе только то, что и остальные области жизни. Очевидно, во всех этих стремлениях к освобождению сказывается еще и влияние крестовых походов. Знакомство с могучей своеобразной культурой, несомненно, расширяло кругозор христианской Европы, прежде всего относительно ее самой. Искали гроб Спасителя, а нашли могилу той наивной ограниченности, в которой жили в течение столетий. Новые духовные потребности, более свободные движения, возникающие из внутреннего побуждения, — вот что было принесено с Востока. И после того, как лопнул разноцветный мыльный пузырь, в котором отражались в пестром противоречии два великих культурных мира, в одном из них остались могучие воспроизводительные силы и глубокое влечение к такому воспроизведению. Казалось, что в то время, как после этого соприкосновения Восток бессильно быстро угасал, христианская Европа впитала в себя все его культурные соки и в страстном возбуждении принялась за их переработку.

В этом процессе особенную силу получают повсюду индивидуальные особенности; из рамок Средневековья, определяемого в своих существенных чертах господством общего сознания, выступают резко очерченные единичные личности. Но еще сильнее сказывается это движение в развитии индивидуальности наций. Четыре великих народа: итальянцы, немцы, англичане и французы становятся все более и более независимыми друг от друга. Понятие национальности освобождается от всякого рода покровов: рост национального самосознания и выделение национальных особенностей составляет повсюду выдающуюся черту политической и умственной истории и, таким образом, в Европе настает для народов весна Возрождения, которая навсегда останется в воспоминании человечества одним из самых блестящих моментов.

§ 2. Культура Возрождения

Родиной тех великих движений, которым современное самосознание обязано своим возникновением, была Италия, та самая страна, в которой совершилось величественное объединение античной и могучее развитие христианской культуры; она же была призвана и к тому, чтобы, соединив обе эти культуры, положить начало современной культурной жизни. Помимо ее непосредственного отношения к великим государствам прежних времен, этому способствовал главным образом благоприятный ход ее собственной истории в конце средних веков. Децентрализация, необходимое условие свободного развития, именно в Италии и пустила самые прочные корни. Самостоятельность отдельных городов являлась естественной причиной резкого отпечатка местных особенностей, сохраненного большими городами Италии отчасти и до настоящего времени. Венеция, Милан, Генуя, Болонья, Флоренция, Рим, Неаполь — какое бесконечное разнообразие характерных, резко и твердо определившихся особенностей городов и их населения! Только благодаря своей политической самостоятельности и той пылкости, с какой все эти племена и города были вынуждены ее отстаивать в страстной борьбе за существование, только благодаря этому могли они на таком относительно тесном географическом пространстве так значительно развить и с такой счастливой ясностью переживать все тончайшие оттенки своих внутренних дарований. Таковы были города; но внутри городов то же самое явление замечалось и относительно отдельных личностей. Пылкость партийной борьбы, необходимое с республиканской точки зрения участие в ней, значение, какое сама собой получила сильная личность в постоянных превратностях судьбы, все это служило школой для характера, из которой должны были выходить самостоятельные и сознающие свою самостоятельность люди. Поэтому-то Италия Возрождения и представляет пышный расцвет *индивидуализма*, она — «место рождения современной личности», которая видит свой долг в совершенствовании своих дарований и свое право в полном развитии своих сил.

Это высокое развитие индивидуума стало основой для умственной свободы. Сознав свое значение и свои права,

еще ранее приученный политикой к составлению своего собственного суждения, индивидуум начал и размышлять тоже на свой страх, стал искать в самом себе мерило для познания и суждения о вещах. Конечно, и этот индивидуализм скоро перешел свои законные границы. Опьяненный возможностью свободного самостоятельного решения, индивидуум поставил на место свободы произвол и его бьющая через край полнота сил нашла себе выход в разрушительной мощи. Редко видим мы в истории такое обилие великих натур, как в это время, но что-то неукротимое, демоническое дремлет во всех них, и среди них в необузданной первобытной мощи выступают те титаны преступления, перед которыми история закрывает свое лицо.

Но над всем этим диким и бурным движением господствовал, давая направления и меру, *дух древности*, снова проявивший здесь свою неисчерпаемую жизненную силу. Под влиянием серьезной дисциплины его идей и кроткого обаяния его красоты титаны превратились в гениев, служивших путеводными светочами своему веку.

Но не было никакой необходимости в завоевании Константинополя турками и связанным с этим бегством греческих ученых в Италию; это не было ни началом, ни причиной того возобновления интереса к классической древности, в котором, к тому же, следует видеть только первый внешний момент Возрождения. Еще задолго до того, как в литературе, так и в робких попытках искусства, замечаем мы приближение к древности, возникшее в силу родственных воззрений и глубокой внутренней потребности. Прежде всего великие поэты, *Данте, Петрарка, Боккаччо*, совершенно самостоятельно кладут начало новоитальянскому классическому изяществу. В действительности именно эстетическая потребность и лежала главным образом в основе этих занятий древностью. Во всей истории можно проследить, как время сильного и могучего развития индивидуализма всегда совпадает со временем развития художественных потребностей; и то самое таинственное течение, которое привело Возрождение к Древности, несколькими столетиями позже направило людей, подобных Винкельману и Гёте, в Италию.

Таким образом, в современном человеке одновременно со свободой и самостоятельностью выросли и новые потре-

ности, и новые стремления. И совсем другой мир открылся перед ним: мир причудливейших, полных индивидуальности и живости чувствований, из которого вышла поэзия субъективности — лирика; мир действительности, в котором он старался приобрести значение могучей силой воображения; мир красоты, в котором вселенная представлялась ему в просветленных образах; наконец, мир истины, исследовать и проникать в который он мог самостоятельно. Следствием перерождения индивидуума и политико-социальной жизни явилось научное и художественное Возрождение. Таким путем, наряду с духовной культурой, господствовавшей в средние века, укреплялась резко отделяющаяся от нее *культура светская*. Люди снова обрели любовь к действительной жизни. Во время самого свободного развития сил чувствовали красоту существования и внутреннюю ценность земной действительности. Начали изучать природу. Снова стали смотреть на историческое развитие, как на нечто достойное интереса. В высшей степени замечательно, как эта светская культура, в своем противоположении к духовной, высказалась в том, что национальным языкам стали придавать большую ценность. В то время, как Средневековые повсюду равномерно подчинилось нивелирующему действию латинского языка, культура Возрождения для выражения своих индивидуальных произведений нуждалась в живых языках. Да и в последующее время в высшей степени замечательно, что и наука тем более стремится пользоваться национальным языком, чем радикальнее и современнее становится ее направление.

Приобретенное таким путем образование, находившее все большее и большее подкрепление в самом себе, было поддержано в своем распространении и многосторонности своих стремлений счастливым изобретением книгопечатания, но одновременно в силу этого произошла большая перемена и в социальном строе человечества. В то время, как Средневековые резко подразделило сословия, главным образом с точки зрения политической и практической, одной из характернейших особенностей Возрождения было все более и более равнодушное отношение к этим различиям, которые оно как бы стирало, но зато заменило их одним крупным противоположением образованности и необразованности. Это противоположение, получив начало в Италии, должно было

дать новую форму социальному строю Европы и, все более обостряясь, повело к тем трудным проблемам, над разрешением которых бьется и нынешнее общество.

Противоположность между светской и духовной культурой принимает в эпоху Возрождения самые разнообразные формы. Из них, бесспорно, самая интересная та, в которой обе они (светская и духовная культуры. — *Ред.*) пытаются некоторым образом проникнуть друг в друга, не будучи, однако, в состоянии совершенно раствориться одна в другой. Талантливые папы, двор которых являлся центром нового искусства и новой науки и в христианском правове- рии которых можно было сомневаться; художники, кото- рые изображали мадонн, а в сокровенной глубине своего сердца носили настоящую античную религию красоты; ве- личественные христианские соборы, которые возводились в стиле греческой и римской архитектуры, — разве все это не явления, в которых учение о «двойной истине» как бы сто- ит перед нами воплощенным и живым?

Но самым существенным в этом вновь возбужденном ин- тересе к классической древности было громадное расшире- ние исторического горизонта. Под влиянием собственной, бьющей через край исторической жизни вновь научились давать настоящую оценку историческим событиям. Это не случайность, что город, из всех итальянских городов наи- более испытывший исторические превратности судьбы, имен- но Флоренция, стал колыбелью новейшей историографии. И если Средневековье видело в великих образах дохристи- анского времени лишь блестящие пороки, то теперь с во- одушевлением обращались к величественным характерам греческой и римской жизни, с которыми чувствовали глу- бокое внутреннее родство; увидели, что и за горами живут еще люди, и снова стало обрисовываться историческое по- нятие человечества. Вот более глубокий смысл того, что эти занятия классической древностью были названы *гума- нистическими*.

В этом же духе совершилось в эпоху Возрождения и вос- крешение древних философов; но они не были лишь искус- ственно гальванизированы, а действительно воскрешены с плотью и кровью. Черпали из первоисточников, чтобы осве- житься ими, чтобы добыть из них живую воду. Таким обра- зом и при умирании средневековой философии повторяется

явление, подмеченное одним внимательным исследователем: он сказал, что она жила за счет постоянного притока античного материала, но и вытеснена была (совершенно) тоже благодаря всестороннему изучению греческого мышления в подлиннике.

§ 3. Возрождение античной философии

Когда около середины XV столетия, сначала в Италии, а потом и в остальной Европе начали заниматься изучением различных направлений греческой и эллинско-римской философии, комментируя, переводя и подражая их образцам, то, само собой разумеется, при данных обстоятельствах каждое из этих направлений вместе с тем считало себя правоверным и признанным церковью, или желало этого, или по меньшей мере выставляло себя таковым. И когда эти вновь возобновленные философские школы вступали между собой в не менее ожесточенные споры, нежели их античные первообразы, они охотнее всего прибегали к оружию, неизвестному древнему миру, а именно, к обвинению в ереси. Наконец, когда эти учения античной философии оказывались в слишком явном противоречии с христианским мирозерцанием, тогда очень удобно было, ссылаясь на учение о «двойной истине», оправдывать себя и в собственных глазах, и перед властью предрежащими, посредством безусловного признания церковного авторитета, а учение древних философов воспроизводить ближайшим образом лишь исторически. Подобно тому, как знаменитый платонизирующий богослов того времени закончил свое произведение словами, что «он желает здесь, как и везде, лишь настолько встретить согласие со своими исследованиями, насколько и поскольку оно будет одобрено церковью», так и мы видим повсюду, как мысли античной философии в удивительных сочетаниях проникают в еще непоколебимо верующие сердца. Что касается самой церкви, то она, в зависимости от того, к какой партии принадлежали ее представители, относилась попеременно то с одобрением, то с осуждением к различным направлениям этой возобновляемой философии. Некоторое время, особенно пока в Риме господствовали Медичи, она держалась на стороне платонизма и отвергала

аристотелевское направление, к которому, однако, в конце концов вернулась. Но прежде всего на пятом латеранском соборе в 1512 г. она запретила учение о «двойной истине», за которым тогда уже, без сомнения, скрывалось сознательное неверие аверроистов, а отчасти и александристов.

Первым следствием этих гуманистических занятий было увеличившееся значение *платоновской философии*. Через всю историю христианского мышления можно проследить интересную борьбу платонизма и аристотелизма, в которой они попеременно оспаривали друг у друга господство над философской обработкой учения веры. Во времена патристики неограниченно господствовал Платон, уже Августином толкуемый в неоплатоническом духе; в первые века Средневековья, знакомого главным образом с его «Тимеем», он считался естествоиспытателем, учение которого находилось в согласии с религиозным мирозерцанием. Аристотель, который сначала был известен лишь как диалектик и подозревался в ереси, вытесняет, начиная с XIII в., влияние как платонизма, так и августинизма; эти последние снова получают перевес в оппозиционных направлениях позднейшей схоластики. Наконец, в противоположность тем новшествам, которые стремился внести в Возрождение платонизм, церковная реставрация XVI в. состояла теоретически в возвращении к Аристотелю, или по крайней мере к тому, что за него принимали. Но призыв к освобождению от аристотелевской схоластики, раздавшийся с прежним энтузиазмом в эпоху Возрождения, выразился в форме восторженного почитания Платона. Основанная во Флоренции, в середине XV в., под покровительством Медичи, Платоновская академия явилась в высшей степени удобным средоточием для изучения Платона. Академия была основана по инициативе человека, который переселился в Италию по случаю попытки воссоединения обеих христианских церквей, попытки, исходившей от Византийской империи. Это был **Георгий Гемист Плифон** (1355—1452). Он оказывал влияние на умы не только своими лекциями, но и переводами и критико-полемическими комментариями к аристотелевским сочинениям. Его главное сочинение о различии между платоновской и аристотелевской философией представляет собой пылкое опровержение аристотелевских богословия, психологии и этики. Его деятельность, помимо

осуждений его сочинений константинопольским патриархом **Геннадием** (Георгий Схолярый), вызвала массу возражений, из которых самым значительным было «*Comparatio Platonis et Aristotelis*»¹, составленное учившим в Венеции и Риме последователем Аристотеля, **Георгием Трапезундским** (1396—1486). Ему ответил от имени флорентийской академии принадлежавший к ее составу кардинал **Виссарион** (1395—1472) в сочинении «*Adversus calumniatorem Platonis*»² (Рим, 1469). Но в то время, как полемика Плифона против Аристотеля кипит еще юношеским задором, в сочинении Виссариона мы встречаемся уже с гораздо более зрелым, проникнутым благородной сдержанностью воззрением, которое хотя в главном и склоняется к Платону, но не отказывает в почтительном признании и Аристотелю. Между тем занятия во Флорентийской академии продолжались все с большим и большим оживлением; наряду с переводами и комментариями были организованы лекции, в которых принимал участие сам Виссарион, и систематически привлекались ученики. Получивший здесь высшее образование и даже выбранный в лекторы **Марсилио Фичино** (1433—1499) явился во второй половине XV в. важнейшим представителем Флорентийской академии. На его примере видно, как сгладились сначала так высоко вздымавшиеся волны полемики: начав лишь с частичного признания Аристотеля, что заметно уже у Виссариона, Флорентийская академия с течением времени пришла, казалось, к тому взгляду, что оба великие философа древности в главном были согласны между собой. Таково же было воззрение *неоплатонизма*, который имел руководящее значение в *византийской* традиции — к нему-то и возвращалось в конце концов движение итальянского платонизма. И, действительно, платонизм Возрождения имел и сохранил поэтому главным образом неоплатоническую окраску. Так, и Фичино перевел не только Платона, но и сочинения многих неоплатоников, в том числе и **Плотина**. Эти переводы, не только по изяществу своего языка, но отчасти и по проникновенности и тонкости понимания, не потеряли своего значения и теперь. Платиновское же мирозерцание со своим блестящим превознесением метафизического значения красоты уже само по себе было близко эстетическому духу Возрождения, к этому присоединялось еще и то, что мистическое

направление неоплатонизма настолько же удовлетворяло религиозным потребностям того времени, как, с другой стороны, магическое воззрение Плотина на природу шло навстречу еще неясному стремлению к новому, более обширному познанию природы. Так соединились различные мотивы, чтобы обеспечить за неоплатонизмом, выступавшим к тому же под прикрытием великого имени Платона, выдающееся место в научном движении Возрождения. Сам Фичино чрезвычайно искусно соединил все эти нити в своей «Theologia platonica»³, и это объединение идей оказало тем большее влияние, что сам он, будучи чрезвычайно деятельным и ведя поразительно обширную переписку — между прочим, с германскими учеными, — сильно содействовал распространению своих учений и воззрений.

Одновременно, и как бы сознательно противопоставляя себя этим платонизирующим стремлениям, стала обнаруживаться могучая, но внутренне раздвоенная жизнь и в *аристотелизме*. На первый план здесь прежде всего выступают люди, старающиеся путем филологических изысканий высвободить настоящего, подлинного Аристотеля от схоластических пут, которыми обвили его отчасти арабское, отчасти христианское средневековье. Это были по большей части гуманисты, которые тяготились также варварским школьным языком схоластики и наряду с исторически верным пониманием имели в виду и эстетическую точку зрения изящной передачи. Во главе их в Италии стоял **Феодор Газа**, противник Плифона и личный друг Виссариона. Переселившись в 1430 г. со своей родины Фессалоник в Италию, он своими переводами естественно-научных сочинений Аристотеля и Теофраста собрал вокруг себя множество единомышленников и учеников. В Германии его выдающимся учеником был **Рудольф Агрикола** (1442—1485), сочинение которого «De dialectica inventione»⁴ является попыткой воспроизвести мысли Аристотеля на утонченном языке Цицерона, во Франции — **Жак Лефевр** (Lefèvre, Jacobus Faber Stapulensis из Этапля в Пикардии, 1455—1537), великий гуманист Парижского университета, изложивший целый ряд аристотелевских сочинений в изящных латинских парафразах.

Это подчеркивание филологически-очищенного понимания подлинных сочинений Аристотеля направлялось оди-

наково против обеих школ, в которых Аристотель рассматривался сквозь очки своих комментаторов и которые, в свою очередь, вели между собой ожесточенную борьбу. Это были школы *александристов* и *аверроистов*. Первая вела свое начало от позднейших греческих комментаторов, между которыми выдающееся место занимает **Александр Афродизийский**; вторая — от гениальнейшего и оригинальнейшего философа, самого значительного мыслителя арабского средневековья, **Аверроэса**, находившегося под сильным влиянием неоплатонизма. Первая школа особенно выдвигала вперед деистический характер аристотелевской метафизики и в то же время старалась доказать — на отношении божества к вещам — основную мысль натуралистического объяснения; другая, стоявшая много ближе к неоплатоническому мистицизму, давала аристотелевской философии пантеистическое толкование, а именно, что вечное всеединство всех вещей состоит в материи, развивающей свои формы из себя самой, и что, как высшая форма жизни, должен быть мыслим вечный и безличный мировой разум. Но особенно сильно разгорелся спор между обеими школами по поводу вопроса о бессмертии души. Еще во времена схоластики Дунсом Скотом был поднят спор, является ли бессмертие философски доказуемым учением или только догматом веры, и горячие прения, которые велись по этому поводу между томистами и скотистами, продолжались потом в видоизмененной форме, под прикрытием учения о «двойной истине» и в этих двух аристотелевских школах. Конечно, обе они были согласны в том, что индивидуальное бессмертие, в качестве догмата церкви, должно быть отрицаемо с философской точки зрения. Но при этом аверроизм твердо держался того мнения, что разумная часть индивидуальной души, поскольку она после смерти возвращается во всеобщий мировой разум, должна быть рассматриваема как бессмертная; александристы же, верные своим натуралистическим принципам, настаивали на том, что и эта часть души смертна.

Главным местом этих споров была Падуя, университет которой уже в XIV в. считался центром аверроизма. Его главными представителями были: **Николетто Верниа** (Vernias), учивший с 1471 по 1499 г. в Падуе, а после него **Алесандро Акиллини** (Achillinus), умерший в Болонье в 1512 г.

преподаватель философии. Он так резко противопоставлял церковному учению аверроистское учение о единстве бессмертного общего разума в человеческом роде, что главным образом из-за него в это время аверроизм стал считаться неправоверным. Это направление было смягчено учеником Вернии **Агостино Нифом** (Agostino Nifo, 1473—1546, преподаватель философии в Пизе, Болонье, Риме, Салерно и Падуе). Он издал сочинения Аверроэса с примечаниями, в которых соглашался с его учением, но не безусловно и не без исключений. Таким путем он сумел выставить себя настолько правоверным, что Лев X поручил ему опровергнуть Помпонацци, о котором мы сейчас упомянем. Из прочих комментаторов этого направления остается упомянуть о **Зимаре** (1532) и его ученике **Франческо Пикколомини** (1604), действовавших в Неаполе.

Однако и в самой Падуе появились многочисленные противники аверроизма, и даже самый значительный из всех. То чисто филологическое направление, которое одинаково отвергало схоластов как арабского, так и христианского происхождения, нашло себе представителя и здесь. Под влиянием эстетика-венецианца **Эрмалао Барбаро** (1453—1493), в начале XVI в. **Леоник Томей** (Leonicus Thomaeus, 1456—1533) призывал к возвращению к чистому аристотелизму. Но гораздо большее впечатление произвело появление и преподавательская деятельность главы александристов **Пьетро Помпонацци** (Pietro Pomponazzi, Petrus Pomponatius), самого значительного между всеми аристотелевцами Возрождения. Родившись в 1462 г., он с 1495 г. был профессором в Падуе, затем в Ферраре и Болонье. Умер он в 1524 г. Его рассуждение о бессмертии души (вызвавшее только что упомянутое опровержение Нифо) и защищаемое в дальнейших полемических сочинениях, как против Нифо, так и против других нападок, было развито дальше в сочинении о питании с почти не скрываемыми материалистическими заключениями. Все эти сочинения, равно как и главный труд Помпонацци «О судьбе, свободе, предопределении и провидении», представляют собой самую радикальную форму, какую только мог принять аристотелизм, а потому особенно подчеркивают учение о «двойной истине» (конечно, не спасаясь этим от осуждения церковью), и по всем своим воззрениям больше приближаются к натурализму, вне-

сенному в аристотелевскую философию, уже немного поколений спустя после ее возникновения, еще в перипатетическую школу самым Стратоном. При этом замечательно, что этот натурализм совсем иначе относится к волшебным искусствам современной магии, чем неоплатонизм, менее враждебный фантастическому элементу: в одном из оставшихся после него сочинений о причинах чудесных явлений Помпонацци пытался прибегать к аллегорическому толкованию, когда естественное объяснение ему не удавалось. Целый ряд выдающихся учеников содействовал распространению и усилению этого учения: знаменитый филолог **Юлий Цезарь Скалигер** (1484—1558) покровительствовал александризму и защищал его против Кардано. Однако скоро и внутри этой школы обнаружились противоречия, и при случае было положено начало некоторому сближению между аверроисской и александрийской теориями. Так, в споре между **Симоном Портой** (1555) и **Гаспаро Контарини** (1483—1542) последний стоял уже на точке зрения некоторого примирения обоих направлений. С течением времени это примирение выразилось именно в том, что в психологических вопросах держались натуралистического понимания александристов, а в области метафизики и натурфилософии следовали более пантеистическому духу аверроизма — соединение, вследствие которого в конце концов попадали в еще большее противоречие с церковью. В этом примирительном духе действовали в самой Падуе **Джакомо Забарелла** (1533—1589) и его последователь **Цезарь Кремонини**, «последний аристотелевец Италии» (1552—1631). Подобной же точки зрения держался и **Андрео Цезальпино** (1519—1603), лейб-медик Климента VIII) путешествие которого в Германию сильно содействовало распространению нешколастического аристотелизма. Он в то же время с большим успехом действовал и в качестве естествоиспытателя в области физиологии животных и растений — обстоятельство, указывающее на направление тех стремлений, которые должны были явиться положительным дополнением борьбы против схоластики.

Таким образом, заключая уже в самом себе массу противоречий, аристотелизм потерпел самое жестокое поражение не столько от дурного положительного направления античной философии, сколько скорее от известного непосред-

венного желания сделать научную работу плодотворной, которое в соединении с гуманизмом приняло своеобразную и несколько удивительную форму. Схоластика вознаградила себя за недостаток реального знания замысловатостью в выработке логического формализма и в конце концов вообразила себе, что посредством известного рода механических комбинаций, логических процессов можно достигать все нового и нового познания. Против этой отжившей, окостеневшей педантической логики, которую, естественно, смешивали с аристотелевской или, по крайней мере, обозначали именем Стагирита, возмутилось здоровое чувство Возрождения; а в своем стремлении к «естественной логике» оно впало в ошибку, легко объяснимую гуманистическими занятиями. Чем большим варварством отличались словообразования и формы предложений, в которых обыкновенно выражались схоластические дедукции, тем симпатичнее было эстетическому духу гуманизма совершенство изложения, свойственное классическим сочинениям также и в области философии. В связи с этим большое значение для философского движения того времени имел, между прочим, **Цицерон**. И когда совершенно правильно поняли, что центр тяжести его грамматической формы лежит в ее риторическом характере, тогда выступила тенденция сделать философию до некоторой степени *риторической*, и прежде всего преобразовав логику посредством *риторики*. Это намерение высказал уже **Лоренцо Валла** (1415—1465) в своем сочинении «*De dialectica contra Aristotelicos*»⁵; он хотел вывести логические законы из ораторских приемов доказательства Цицерона и Квинтиллиана и рассматривать диалектику как исключительно вспомогательную науку для риторики. Но прямо в ожесточенной борьбе против Аристотеля выразилась эта тенденция у **Петра Рамуса** (Petrus Ramus, Pierre de la Ramee, 1515—1572), навлекшего на себя множество преследований, но имевшего тем не менее большое влияние, в чем он мог удостовериться во время своего путешествия по Германии, Италии и Швейцарии; в конце концов он был умерщвлен в Варфоломеевскую ночь и, таким образом, заплатил своей жизнью за переход в кальвинизм и за личную неприязнь к себе, возбужденную его влиянием. Потребность в новой форме для науки, в плодотворном методе мышления высказывается с необычайной силой в сочинениях этого

человека; но неспособность создать что-либо действительно новое и содержательное порождает лишь незрелое блуждание ощупью и ведет в конце концов к совершенно неудавшейся попытке помочь герою самым внешним, формальным образом. «Естественная логика» здорового человеческого смысла должна посредством диалектического упражнения сделать каждого способным говорить обо всем согласно существу дела. Если и нельзя отрицать, что это направление было совершенно законным в своем полемическом стремлении и много содействовало введению более изящного философского изложения, то, с другой стороны, нельзя не признать, что по своему гносеологическому содержанию оно клонилось к возобновлению самого незначительного и самого бессмысленного из того, что знала древняя философия, именно к возобновлению того *эклетицизма*, который не может ни жить, ни умереть, и главным представителем которого был именно столь мало самостоятельный в философском отношении Цицерон. Тем не менее всеобщая потребность, с такой страстностью выразившаяся в этом риторизирующем направлении, доставила ему немало приверженцев. И в движении того времени рамизм играл относительно важную роль, он до некоторой степени был сборным пунктом для недовольства существующим, а бесцветность его содержания позволяла ему вступать в многочисленные комбинации с революционными силами мышления. Именно он упрочился, несмотря на все преследования, в протестантских университетах Германии, нашел здесь прежде всего ревностного и удачного представителя в лице **Иоганна Штурма** (1507—1589) в Страсбурге, а через **Р. Гокления** (1628) в Марбурге вступил в некоторого рода примирение с обыкновенной аристотелевской школьной логикой.

И остальные системы античной философии не были обойдены при этом все растущем распространении гуманистических занятий. *Стоицизм* был возобновлен **Юстом Липсием** (Joests Lips, Justus Lipsius, 1547—1606) и позже **Каспаром Шоппе** (Schoppe, Schoppius). А в то же время, независимо от систематической формы и скорее в виде свободной популярной философии, он получил широкое и важное по своим последствиям распространение, благодаря гуманистическому ознакомлению с римскими писателями; и это учение для многих областей культурной жизни Возрожде-

ния принесло новые плоды. Главное значение его было в области этической и политической; в области метафизики его опередил неоплатонизм, в котором он и сам являлся одним из составляющих его моментов; а в натурфилософии он должен был отступить перед возобновлением *атомистических* теорий. И хотя это возобновление у таких людей, как **Зеннерт** и **Магнен**, имело отчасти в виду именно **Демокрита**, но главным образом целью его было гуманистическое возвращение к жизни *эпикуреизма*. Конечно, эпикуреизм никогда и не был вполне забыт. Он был известен по поэтическому изображению Лукреция и по воспроизведению в сочинениях Цицерона; известен настолько, что считался типом нехристианского мирозерцания, а название эпикуреизма стало употребительным обозначением языческого неверия. Так, с этим именем соединялось понятие практического следствия из чувственной страсти к наслаждению, и, как известно, в обыденном языке такое значение сохранилось за ним и до сих пор. Разделение этих элементов совершилось у великих основателей современного естествознания, у **Бэкона** и **Галилея**, которые, не смущаясь этим смешением, признавали теоретическую ценность учения об атомах и сделали его пригодным в качестве орудия исследования. Позже француз **Пьер Гассенди** (Pierre Gassend, Petrus Gassendi, 1592—1655) сделал это достоянием общей литературы. Заслуга его в том, что он смело подчеркнул теоретический характер эпикурейского учения, очистил личность Эпикура от искажения традиций и доказал миру, что теоретический материализм прекрасно уживается с нравственной чистотой. Что касается самого Гассенди, то здесь мы, конечно, опять встречаемся с некоторого рода двойной истиной. Будучи сам священником, он повсюду высказывает ревностно-церковный образ мыслей и, хотя мимоходом, все-таки обосновывает его метафизическую часть посредством близкого к сенсуализму вида скептицизма или позитивизма; но это нисколько не препятствует ему в области натурфилософии смело и откровенно признавать гипотезы античного исследования природы. Так как он при этом напомнил исследователям теорию атомов Демокрита и Эпикура, то противоречие с аристотелизирующей схоластикой не могло быть резче и радикальнее, чем оно выступило здесь. Чем крепче срослось все современное естествознание

с атомистической теорией, тем большее значение следует признать за сочинениями Гассенди, которые способны были и у большой публики прогнать страх перед естественно-научной теорией, нашедшей между тем плодотворное применение у более самостоятельных умов. Но вся заслуга Гассенди исчерпывается историческим воздействием; сам по себе он сравнительно незначительный мыслитель, ему недостает философской оригинальности; его значение лишь в том, что было им верно понято и удачно воспроизведено.

Наряду со всеми этими положительными направлениями античной философии не оставалось совершенно бездейственным и отрицательное — *скептицизм*. По своему существу он, конечно, не мог выступить в виде системы замкнутых учений, но, скорее, как род мышления; и его значение заключалось главным образом в том, что мышление стало применять самостоятельную критику, исследовать свою собственную правоспособность и все более и более разрушать усыпляющую веру в авторитеты. Самым остроумным и выдающимся представителем этого скептицизма является **Мишель де Монтень** (de Montaigne, 1533—1592), «Опыты» (Essais) которого (появившиеся впервые в Бордо, в 1580 г.) представляют, с одной стороны, законченное выражение того настроения, которое если еще и не было господствующим, то все же имело уже большое распространение, а с другой — являются самым сильным побуждением для обоснования, развития и распространения именно этого настроения. Богатый опыт человеческой жизни, тонкое проникновение в относительность всех человеческих умений, учреждений и стремлений, изящное, меткое и в то же время глубоко захватывающее описание людей, сословий и их взаимных отношений, все это изложенное в приятном, привлекательном стиле — вот в чем сущность этого светского скептицизма, который, впервые провозглашенный Монтенем, быстро приобрел право гражданства во французском обществе; и в силу своего искрящегося ума и грациозной игры мыслей составлял и составляет его атмосферу в течение всего новейшего времени. И это было тем легче и приятнее, что этот скептический образ мыслей мог прекрасно поладить с верой. Объединение было здесь так близко и до некоторой степени настолько давалось само собой, что уже вскоре после Монтеня было решительно проведено его другом **Пьером**

Шарроном (1541—1603). В его сочинении «*De la sagesse*»⁶ (1601) скептические мысли, рассеянные в «Опытах» Монтеня, выступают сомкнутой фалангой и в такой систематизации, главное основание которой было дано древностью. И если в противоположность ей самопознание признается здесь за исходный пункт всякого достоверного знания, то это обусловлено, с одной стороны, только желанием подсунуть этому самопознанию форму религиозной веры и показать, что несостоятельность научного познания должна привести стремление человека к знанию в объятия веры; с другой стороны, Шаррон вообще смешивает теоретическое понятие познания с практическим идеалом жизненной мудрости и благонравного поведения. Еще резче выступает скептическое направление у **Франсиско Санчеса** (Sanchez, 1552—1632), замечательный труд которого «*Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*»⁷ (1581) опирается на любопытную основную мысль, что можно знать только то, что произвел сам. Научное применение этой мысли выпало на долю более позднего и много более развитого времени и гораздо более великому человеку, ни больше ни меньше как именно **Канту**; Санчес же вывел из этого в духе своего времени только то, что подобно творческой деятельности и истинное знание может принадлежать только Богу. Но при всем своем отчаянии в прежнем познании он, однако, намекает, что могли бы быть лучшие пути науки, и этим указывает выход из пустыни логических споров на плодотворное поле опыта.

Так пышно и разнообразно расцветали гуманистические занятия и в области философии; и в таком пестром многообразии оживало античное мышление в умах Возрождения. Но в конце концов ведь все это было опять-таки старое, пережитое, переработанное, и с каким бы воодушевлением ни воспринимало его в себя новое время, оно не могло удовлетворить его глубоким внутренним запросам. Требовалось что-нибудь действительно новое. Возрождение по своей внутренней сущности ни в каком случае не могло быть одним только обновлением классической древности; это было возрождение человеческого духа, действительно новая жизнь. Это время жаждало нового знания. Оно требовало хлеба, а ему давали камень, когда предлагали лишь старое, вновь преобразованное знание. Повсюду чувствова-

лось пресыщение старыми формами и мыслями и творческое стремление к всеобъемлющей деятельности, которое, вначале еще беспредметное, обнаруживалось в фантастическом произволе; но ему суждено было вскоре найти правильный путь. Поэтому возобновление систем античного мышления было лишь первой предварительной формой, в какую вылилось, ища себе исхода, страстное стремление того времени к новому знанию, пока не было еще найдено действительно нового содержания. Никакое культурно-историческое изложение, никакой философский анализ не может дать такого яркого и величественного изображения этой неудовлетворенности мертвым знанием, этого страстного отворачивания к книжной пыли, какое мы находим у Гёте в первом монологе Фауста; с другой стороны, и положительные умственные силы того времени нашли в этом произведении в высшей степени удачное изображение.

Двумя путями направилось это инстинктивное искание: один путь вел вовнутрь, в самую священную глубину человеческой души, другой, внешний, раздвоился и охватил обе области исторической и живой деятельности. Искали нового познания в глубине человеческой души, познания того, что выше и драгоценнее всего; этот порыв нашел себе исход в религиозной реформации. Явилась необходимость в новом познании общественных отношений, и выросла новая философия права и государства. Наконец, путем бесчисленных заблуждений выработалось истинное познание природы.

Таковы три положительных фактора. Все они сходятся в том, что сбрасывают с себя схоластическую мелочную формалистику, восстают против мертвой учености и домогаются совершенно нового познания. Дух Возрождения ищет настоящей жизни или в себе, или вне себя, в устройстве новейшей государственной жизни и в вечных силах природы.

§ 4. Религиозная Реформация

То, что обыкновенно называют религиозной реформацией или просто Реформацией, есть частичное явление всеобщего Возрождения, хотя и занимающее в последнем важное место, но ни в коем случае не являющееся его главней-

шим и побудительным мотивом, как это иногда представляли. Она кажется таковым только потому, что общее всем движениям нового мышления возмущение против церкви должно было выразиться здесь проще и ярче всего.

На первый взгляд и при поверхностном рассмотрении, которое часто, конечно, является и окончательным, Реформация представляет известного рода аналогию с только что рассмотренным возрождением античной науки. Им обоим, по-видимому, в одинаковой степени свойственно возвращение к первоисточникам, здесь к подлинным сочинениям древних мыслителей, там к первоначальному откровению и первоначальной христианской жизни. В обоих случаях хотят освободить эти первоисточники от тех дополнений, которыми они были искажены во время средневекового развития, в первом случае арабской и христианской схоластикой, во второй — церковной традицией. Если такая параллель верна относительно их внешней судьбы, то она может быть продолжена и дальше. Насколько возобновление античной философии мало выражает и удовлетворяет внутреннему влечению новейшей науки, настолько же мало внутренняя сущность религиозной Реформации исчерпывается филологическим и догматическим возвращением к источникам христианской веры. Это возвращение было скорее опять-таки лишь одной из исторических форм, в которой выразилось более глубокое движение.

Какого бы мнения ни держаться о религиозных противоречиях того времени, во всяком случае твердо установленным является тот факт, подтвержденный и самой католической церковью в так называемой Контрреформации XVI в., что церковное развитие Средневековья имело своим последствием все более и более внешний характер религиозной жизни и форм культа. В противоположность этому, со времен крестовых походов повсюду и в особенности в более глубоких, нуждающихся в религии, слоях общества возникло чувство неудовлетворенности и неопределенной тоски. Видели, что церковь занята всякого рода внешними делами; чувствовали, что она ставит главной целью своей деятельности политические домогательства и господство над отношениями европейских государств, — и стали искать непосредственного религиозного просветления. Все чаще и чаще приходили к мысли, не может ли человек найти в са-

мом себе утешение и блаженство, даваемые религией; и стремление к чистому, непосредственному, независимому благочестию проложило себе путь. Это стремление поддерживалось непрерывавшейся традицией мистических учений, которые уже в самое раннее время проникли в христианство из неоплатонизма и постоянно развивались наряду со схоластикой, то скрываясь в глубине, то снова появляясь на поверхности. Сначала тихо, робко и боязливо подрывая непоколебимость церковной власти, это движение все решительнее и решительнее выступало наружу. При этом оно принимало весьма различные, а подчас и удивительные формы, более или менее связанные с самой жизнью церкви. Оно обнаруживалось не только в тех сектах, которые, будучи осуждены и почти уничтожены церковью, все чаще и чаще снова появлялись в XIV и XV вв.; обнаруживалось оно и в таких экстравагантных формах, как, например, процессия бичующихся, а также в тех требованиях реформы, которые высказывались среди самих церковных властей. Но проявлялось ли это стремление смело или робко, в простых или фантастических формах, везде основывалось оно на этом внутреннем брожении религиозной потребности. Хотели возвратиться к непосредственному личному наитию и искали спасения в благочестивом движении глубочайших частей духа.

Но ни в какой стране это движение не приняло таких больших размеров, нигде с такой искренностью не выразилось его глубокая религиозность, как в *Германии*. И еще задолго до того, как оно обнаружило свою внешнюю мощь в политической борьбе Реформации, оно уже втайне овладело сердцами. Идеи нового познания, которых искали этим путем, содержались в немецкой мистике. Она мать Реформации, она выработала идеи, из которых последняя черпала свои силы, и, обладая внутренней духовной жизненной силой, она пережила то время, когда Реформация, сделавшись политическим учреждением, все более и более заглушала живущий в ней дух. Идеи немецких мистиков являются одним из тех положительных элементов, которые дали направление новейшему мышлению; они представляют ряд основных черт, проходящих в качестве жизненных мотивов через все дальнейшее развитие. Поэтому, хотя их возникновение исторически и примыкает непосредственно к важней-

шим явлениям средневековой науки, тем не менее о них необходимо поговорить теперь: ведь они, собственно, и содержат в себе умственное зерно религиозного возрождения.

§ 5. Немецкая мистика

Со всей силой и искренностью выступают эти основные идеи немецкой мистики у ее первого великого учителя, **Майстера Экхарта** (Eckhart). Родился он немного позже 1250 г. и рано вступил в орден доминиканцев. Находясь под влиянием учений **Альберта Великого** и разработавшего их **Фомы Аквинского**, а также отчасти в силу своих сношений с «братьями свободного духа», он так определенно выразил свои собственные воззрения, что даже высокое положение, занимаемое им в ордене, не спасло его от духовного суда, состоявшегося в Кельне в 1327 г., за два года до его смерти. Хотя то, что нам известно из его трактатов и проповедей об этом своеобразном мире его идей, и указывает отчасти на неоплатоновские и раннесхоластические воздействия, между прочим учение **Скота Эриугены**, хотя он в своем изложении находится в сильной зависимости от современной схоластики своего ордена, — несмотря на все это, собственно основной чертой этого мистицизма является полная самостоятельность, и она коренится в глубине немецкого духа, жаждущего религии. Поэтому главнейшая задача Экхарта содействовать спасению души христианского народа, и в силу этого он не хочет быть слугой церкви, а только исключительно слугой христианской истины. Эта же последняя не может быть найдена в догматах науки, которая в лучшем случае является лишь внешним символическим ее выражением; она покоится в глубине верующей души, заключающей в себе самой глубочайшее и единственно истинное познание Бога. Таким образом, уже здесь выступает внецерковное, выходящее из рамок церкви, направление мистики, и она восстает именно против схоластического установления фактов веры. Прочь, восклицает она, от внешнего хлама учености! Дело не в знании, а в вере, и вся полная истина лишь в глубине твоей души:

«Erquickung hast du nicht gewonnen
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt»⁸.

Ты можешь познать лишь свою сущность. Бытие и познание одно. Познание — это высшая деятельность, глубочайшая жизненная причина всякой действительности; оно — тождество познающего с познаваемым. Поэтому ты можешь познать Бога лишь в том случае, если ты сам Бог, если Он живет в тебе; познание Бога есть тождество души и Бога, поэтому оно является внутренним ядром самой души; оно «основа всякого существа, причина любви, определение воли». Таким образом, человек в своем тождестве с божеством является гносеологическим принципом мистицизма. Человек в качестве микротеоса есть раскрытие всех загадок. Душа постольку Бог, поскольку она Его познает; познает же она Его постольку, поскольку она — Божество. Но это познание, в котором, таким образом, состоит метафизическая сущность души, не может быть ни разумным мышлением, ни знанием ученого, а только верой, «неизъяснимым созерцанием»: это Бог смотрит в нас, Он созерцает в нас самого себя. Этот идеалистический пантеизм, сводящий внешний мир к внутреннему, а внутренний к блаженному созерцанию Бога, является основной чертой немецкой мистики. Объект этого созерцания, в отличие от личного Бога откровения, называет Майстер Экхарт «Божеством»*; это сущность всех вещей, духовная первосубстанция, неизменная, вечная, не поддающаяся никакому определению — Ничто. Но в Божестве, учил он, происходит отделение сущности от природы, той первосубстанции от единичных определенностей, живые образы которых она принимает. Во главе его стоят три Лица Божества: самый сокровенный творческий разум, Отец, который открывается в вечном самосозерцании, в Сыне, так что это самосозерцание в соединяющей любви, в Духе, вечно возвращается к Отцу. Это не три раздельные сущности, но только три момента вечного и вечно в себя возвращающегося процесса самораскрытия и самопознания Божества; церковное учение о Троице лишь символическое изображение этой мистической вещи, но не через творение, в силу которого, как временного акта, единичные вещи возникали бы в одно мгновение ока, но скорее чрез вечное формирование собственной сущности. Все вещи, как идеи, содержатся в Боге, вне времени и пространства;

* Другой равнозначный перевод этого слова — «Божественность». — *Примеч. ред.*

они не имеют самостоятельной, первоначальной реальности. Без этого вечного превращения в творение Бог не был бы тем, что Он есть: мир есть Бог, и Бог есть мир. Но и творение не что иное, как Бог. Если они хотят быть большим, если они хотят быть «*hic*» и «*nu*», то их отпадение от сущности всех вещей является их грехопадением. Здесь снова выступает древняя мысль восточного умозрения, прошедшая через бесчисленные тонкие исторические разветвления, что индивидуальность — грех. Это грехопадение невозможно и непонятно с точки зрения этой пантеистической метафизики; но оно принимается как факт убежденным, жаждущим искупления религиозным духом. Поэтому и потребность в искуплении может быть удовлетворена лишь в том случае, если творения снова перестают быть самими собой и тем самым возвращаются в Божество. Так появляется этико-религиозная основная мысль о полном отречении от личности и о созерцании, как это проповедовали святые на берегу Ганга и учителя неоплатонизма. Уничтожь твою индивидуальность, «растопчи твою сущность» — вот проповедь мистицизма: индивидуальность — грех, святость — Бог. Кто непременно хочет быть самим собою, тот не может познать Бога, потому что познает Бога только Он сам; ты должен дать Ему действовать в тебе, должен отбросить от себя все собственное знание, силу и хотение и стать чистой восприимчивостью, чтобы Бог мог воспроизвести в тебе своего Сына: это и есть тайна Марии. Потому интуиция есть высшая и единственная добродетель. Ведь истинная добродетель и святость не имеют цели; им ничего не нужно, кроме самих себя: Бог ничего не желает, а праведник может желать только Бога, поэтому он не должен просить ни внешних благ, ни силы действовать, а только «Бога»; но эта мольба, это священное созерцание включает в себе и свое исполнение; оно — истинное познание и высшая цель жизни. Все внешние дела ничто, есть только одно истинное «дело»: внутреннее дело, предание самого себя Божеству.

Так резко, беспощадно, так непримиримо по отношению к действительной жизни выступают здесь в юношеском избытке сил многие основные мысли позднейшей немецкой реформации: презрение к богословскому знанию, непосредственное отношение верующего духа к Божеству и «оправдание посредством одной только веры». Этой системе идей

присуще замечательное внутреннее противоречие: ее сокровеннейшим побуждением является потребность в индивидуальном и самостоятельном проявлении веры, а практическое основание ее учения требует уничтожения личной сущности, знания и хотения. Возникая из индивидуализма, мистика направляет свою проповедь против собственного источника. Но, вероятно, и сам Майстер Экхарт признавал, что этот принцип чисто внутреннего состояния недостаточен, правда, для религиозных чувств и созерцания, но не заставляет еще поступать нравственно и благочестиво. Поэтому он учил, что это истинно и глубоко религиозные процессы совершаются лишь в сокровеннейшей сущности, в сущности души; все же другие деятельности и силы, напротив того, имеют свое местопребывание и определение во внешних органах, через посредство которых душа должна действовать во внешнем мире, и поэтому единственная задача в том, чтобы эта религиозная сущность души просвечивала во внешних поступках, как искра божественной деятельности. Во всяком случае эти поступки являются в его глазах лишь внешним символом настроения; и совершенно так же, как в теоретической области он считал церковные догматы за чувственное изображение религиозной правды, так и вообще все пространственное, временное и индивидуальное являлось для него символом духовной, вечной и божественной сущности.

Такой поворот от внешнего к внутреннему составляет общий характер этого мистического движения; при всех своих крайностях оно является в колебаниях человеческой истории необходимым противовесом внешней обрядности средневековой церковной жизни. Именно поэтому эти мысли, которые Экхарт, может быть, скорее лишь остроумно резюмировал, нежели действительно первый высказал, встретили повсюду сочувствие. Его заслугой было то, что он сделал доступным народному сознанию содержание тайных учений и, обладая в совершенстве даром слова, удачно подобрал для этих глубоких мыслей немецкие выражения, сделавшие его во многих случаях отцом немецкой философской терминологии. В этой общедоступной форме распространилась мистика в Германии, Швейцарии и Нидерландах. Это было движение, которое, подобно всем великим явлениям религиозной истории, утвердилось именно в

низших слоях народа и самым тесным образом слилось с выражением социального недовольства. Это отвращение к безнравственности социального строя, которое всегда служило важнейшим рычагом для религиозной потребности, резче всего высказалось в своем мистическом направлении в назидательном сочинении «Von den 9 Felsen»⁹, составленном в 1352 году, вероятно, **Рульманом Меерсвейном** (Rullmann Meerswein). Это движение отразилось также и в немецкой поэзии. Певец божественной любви, доминиканец **Генрих Сузо** (Suso, прозванный Amandus, 1300—1365) в качестве странствующего проповедника провозглашал и в прозе, и в стихах мудрость Майстера Экхарта и создал теплые, изящные и поэтические выражения для мистического предания себя Божеству. В силу народного характера мистики, противоположного чопорной учености схоластики, центром ее деятельности была главным образом *немецкая проповедь*; поэтому из этого круга вышли первые люди, сохранившиеся в народной памяти как убедительные проповедники немецкого слова и оказавшие громадное влияние на распространение этих мыслей. Из них самый выдающийся — **Йоганн Таулер** (Tauler, 1290—1361) в Страсбурге, бывший учеником еще самого Майстера Экхарта. Сначала он проповедовал чисто созерцательную мистику Майстера, но после своих сношений с «союзом друзей Бога», а также, может быть, и с нидерландскими мистиками, он перешел к более *практической мистике* и согласно с ней проповедовал, что истинное христианство состоит лишь в подражании бедной и смиренной жизни Христа. Этим он ознаменовал поворот, который совершился с течением времени во всей немецкой мистике. Тот теоретический интерес, из которого она вышла, все более и более терялся; стали меньше интересоваться мыслями Майстера Экхарта, изложенными, часто в дословном согласии с его сочинениями, в изданной впервые в 1516 г. «*Deutsche Theologie*»¹⁰ — сочинении, как известно, высоко ценимом Лютером. Чем больше мистика становилась народным движением, тем более учение отступало перед жизнью, и мистика приобретала практический характер.

Всего заметнее выразилось это течение в Нидерландах. Здесь теоретическое влияние немецких мистиков встретилось с практически-нравственными принципами француз-

ских мистиков так называемой школы **св. Виктора**, и под этим общим воздействием явился **Иоанн Рейсбрук** (Rysbroek, 1293—1381) отцом практической мистики. В то время, как Майстер Экхарт описывал и прославлял блаженство как единение души с Богом, Рейсбрук искал тот путь, которым это блаженство может быть достигнуто. Путь этот, по его мнению, таков: человек должен умереть для самого себя, должен отказаться теоретически от своего знания и искать откровения в вере; но прежде всего он должен отказаться практически от хотений и желаний, терпеливо и смиренно нести свой крест. В смиренном предании себя Богу и в религиозно-нравственной работе светится избавление от страданий мира. Таким образом, в руках мистиков христианство стало опять тем, чем оно было первоначально, именно религией искупления для бедных и грешников. К Рейсбруку примкнул переводчик его сочинений, написанных на брабантском наречии, **Герт Гроот** (Geer der Groot, Gerhardus Magnus, 1340—1384), бывший сначала преподавателем философии в Кельне, а затем привлеченный Рейсбруком на службу делу мистики и основавший в Девентере «братство общей жизни», которое вскоре получило широкое распространение под различными именами: Kollatienbruder, Fraterherren и т. д. Оно обладало бесчисленными домами и, находясь в непосредственном сношении с народом, благодаря в высшей степени успешной деятельности, между прочим основывая школы для бедных, сильно способствовало развитию практической мистики. В одном из первых этих братских домов в Девентере вырос человек, который своей книгой «*De imitatione Christi*»¹¹ (1494) приобрел необыкновенно большое влияние на религиозные убеждения; это был **Фома Кемпийский** (из Кемптена у Кельна, 1380—1471).

Таким образом, мистика со своей потребностью в реформе, со своим стремлением к чистой вере и своим презрением к церковному знанию и церковной деятельности все более и более распространялась в народе и породила то религиозное брожение, из которого, в конце концов, должна была выйти Реформация. Известно, как под личным влиянием **Штаупица** (Staupitz) все гениальное существо **Лютера** и вся его страстная и пылкая мощь были охвачены этим движением. Это он, теснимый обстоятельствами все далее и далее, дал этому мистическому народному сознанию революци-

онное выражение по отношению к церкви. Но только потому, что это народное сознание уже задолго до этого было силой, и мог «спор монахов» между ним и Тетцелем (Tetzel) обратиться в историческое событие и стать поводом к величественному массовому движению. Он нашел слово для выражения потребности, уже давно жившей в народе. Таким образом, немецкая реформация является дочерью мистики, которая подрывала основание у церкви и втайне питала мысли, вспыхнувшие теперь таким могучим пламенем.

Только до этого момента и может быть прослежен этот процесс во введении. А каким образом под влиянием Реформации шло развитие самой философии в Германии, это уж относится собственно к изложению истории новой философии. Здесь же дело идет лишь о том, чтобы дать правильную оценку тому воззрению, в силу которого утверждают, с какой бы то ни было целью, что новая философия и современное мышление представляют собою продукт протестантизма. Если, например, говорят, что такие люди, как Бруно и Декарт, хотя и принадлежали к католической церкви, но, в сущности, были одушевлены духом протестантизма, то такое выражение по меньшей мере двусмысленно. Не протестантизм причина свободы мысли, а свобода мысли — причина протестантизма. Протестантизм составляет лишь одно из последствий общего самоосвобождения современного духа, и неправильно считать причиной всего движения Возрождения часть вытекающих из него следствий или даже называть его этим именем. Впрочем, с другой стороны, не следует упускать из виду, что, соответственно этим генетическим отношениям, свободное развитие современной философии встретило со стороны протестантизма несравненно меньше препятствий, чем со стороны римского католичества.

§ 6. Новая философия права

Таким образом, протестантизм было лишь одной из форм того влечения к свободе, которое одушевляло все Возрождение. Повсюду обнаруживает оно одно и то же стремление сбросить старые отжившие формы и дать выдвинуться вперед здоровым и сильным природным индивидуальностям в

их первоначальной свежести. Ничуть не меньше наблюдается это и относительно политических индивидуальностей — народов и государств. Что и здесь это стремление направлялось главным образом против церкви, это зависело, естественно, от того, что она сама представляла политическую силу, а еще более хотела быть таковой; что она была прежде всего той политической силой, которая изъявила свои притязания на наследие римской мировой империи и являлась по отношению к остальным политическим властям высшей господствующей инстанцией. Она была поэтому большой силой, против которой должны были открыто бороться все новые элементы. Для нее феодальные учреждения средневековой государственной жизни являлись могучим рычагом ее политической деятельности; поэтому она была естественным врагом национальных государств, основание к образованию которых было положено в начале нового времени в связи с развитием индивидуализма. Народы, сознав свои особенности и свою самостоятельную силу, стали работать над тем, чтобы и их национальность приобрела политическое значение. Теоретически это движение выражается в расцвете новой философии права, которая хочет обеспечить государству его собственное право и найти другие источники для научного осмысливания правовых учреждений, нежели предписания иерархии.

И здесь первая и самая смелая попытка принадлежит Италии. Ведь здесь всего непосредственнее чувствовались политические воздействия церкви; а с другой стороны, Италия была именно той страной, где раньше и сильнее всего развилось самосознание каждого отдельного человека, а в то же время и стремление к национальному объединению. И именно в Италии, во Флоренции, самом зрелом и беспокойном в политическом отношении городе, вел **Никколо Макиавелли** (Nicolo Machiavelli, 1469—1527) борьбу против церкви за права государства. Его великое значение в том, что он первый явился принципиальным представителем той идеи, которая легко может быть рассматриваема как центральное понятие и краеугольный камень новейшей истории, именно идеи национального государства. Его идеал — политическое величие и, как его основание, национальное единство Италии. Он прекрасно сознает бесплодность и вред мелочного соперничества и страстной борьбы между отдель-

ными городами и понимает, что, в сущности, одна только власть употребляет в свою пользу эти внутренние раздоры, чтобы тем решительнее господствовать над ними, что «Divide et impera»¹² составляет тайну политики римского престола.

Этот ясный и глубоко проникающий ум видит главное препятствие для развития своего отечества в светской власти пап и потому направляет свою питаемую страстной ненавистью полемику прежде всего против политического характера римского первосвященничества. Но, отправляясь от этого непосредственного данного противоположения, он возвышается до более общих соображений, в которых достигает ясности исторических и теоретических умозрений. Вся система политического порядка Средневековья основана на подчинении государства церкви; это тот пункт, которого должно коснуться новое время; это подчинение должно быть прекращено, если государство должно стать снова тем, чем оно предназначено быть и чем оно было в древности. Также и в глазах Макиавелли античная жизнь является идеалом; но если он и заражается от нее удивлением перед гордостью республиканских добродетелей, то все же наряду с этим он гораздо более занят мыслью о национальном государстве. Государство довлеет самому себе, если оно берет свое начало в нации, — вот главная мысль Макиавелли. То же самое и относительно государственного права; и оно должно быть освобождено от господства церкви; правовые отношения не должны более рассматриваться как вытекающие из догматических принципов; государственное право не должно быть более выводимо из постановлений церкви, но скорее они должны обосновываться сущностью самого государства. Макиавелли ставил эту задачу, он не решил ее; его мысли рассеяны частью в мастерской истории Флоренции «Istorie fiorentine»¹³ (Флоренция, 1538), отчасти в его «Discorsi»¹⁴; но он был слишком преисполнен стремления к непосредственной политической деятельности, чтобы систематически приняться за теоретическую задачу. Со всем пылом политической страсти защищает он мысль о национальном итальянском государстве, не отступая ни перед какими крайними выводами. Для восстановления его он считает хорошим всякое средство. С этой точки зрения и надо понимать его учение об искусстве покорения и господства, изложенном в сочинении «Princi-

ре»¹⁵. Ради этой цели и набрасывает фанатичный республиканец систему самого резкого абсолютизма. Это указывает только на тонкость политического чутья у Макиавелли, ожидавшего осуществления национального единства не от республиканских учреждений, к которым он в другое время относился с искренним воодушевлением, но только от железной воли абсолютного властелина. Так разрешается кажущееся противоречие в сочинениях этого человека, и прежде всего между «Discorsi» и «Principe». Эту историческую точку зрения просмотрел Фридрих Великий, когда он, под влиянием нравственного духа XVIII в., противопоставил идеалу абсолютиста свой великий идеал первого слуги государства. Замечательно, как в силу такого направления имя пылкого республиканца стало обозначать в новейшей литературе безасстенчивое господство произвола.

Если у Макиавелли *отделение права от церковного учения* оказалось лишь следствием практической политической задачи, то почти одновременно является оно уже в связи и с другими мотивами: *социальным* и даже *специально религиозным*. То и другое вместе находим мы у англичанина **Томаса Мора** (Morus, 1478—1535); его сочинение «De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia»¹⁶ (Лондон, 1516), являясь прообразом, которому так часто подражали в позднейших так называемых политических романах, представляет собою любопытный отголосок платоновского идеального государства и указывает с другой, нежели Макиавелли, стороны на связь умственного движения Возрождения с античной литературой. Дав потрясающее описание нищеты и преступления, Мор приходит к мысли, что основную причину их следует искать в неравенстве имущества и образования. И вот он, пользуясь платоновскими мыслями, которые сами по себе, конечно, преследовали другую цель, набрасывает свой идеал разумного государства, учреждения которого основаны на равномерном распределении весьма умеренной работы и даваемого ею результата между всеми гражданами. Это социальное государство возникает на почве чисто земных интересов и соображений; оно не зависит ни от какой церковной власти и не терпит ее вмешательства. Оно представляет каждому гражданину свободу религиозного убеждения и вводит только установленный в совершенно общем виде культ Высшего Существа, нечто

вроде позднейшего английского деизма. Но прежде всего Томас Мор требует от государства религиозного и вероисповедного индифферентизма: правовое положение его граждан должно быть совершенно независимо от их религиозных убеждений. Таким образом, эта книга стала руководительницей *движения в пользу веротерпимости*. И позднее, во время борьбы вероисповеданий, чем яснее обрисовывался весь вред религиозной партийности государственной власти, тем решительнее и в то же время с лучшим пониманием реальных отношений развивалось это движение веротерпимости в философии права.

Во Франции эти идеи нашли своего главного выразителя в лице **Жана Бодена** (Bodin, 1530—1597). Его «Six livres de la république»¹⁷ (Париж, 1575) также решительно отклоняют церковно-догматическое обоснование учения о праве. Подобно тому, как в своем интересном диалоге «Heptaplomeres»¹⁸ он заставляет представителей самых различных положительных религий сойтись в конце концов на общем почитании Бога, так и в своем учении о государстве он высказывается за уравнивание в правах всех вероисповеданий, за религиозный индифферентизм политических властей, другими словами, за такое государство, которое стояло бы вне всяких вероисповеданий. Но в то же время он разыскивает способ нового положительного обоснования учения о праве; он ничего не хочет знать об утопиях и стремится прежде всего, что и было его главной задачей, приобрести с помощью всех средств эмпирического знания и философского размышления положительные и точные определения понятий основных отношений правовой жизни. При этом он выделяется из других своим пониманием исторического происхождения права, что является плодом вновь проснувшейся склонности к истории и возродившейся историографии. Сам Боден много занимался не только изучением истории, но также и ее научным обоснованием; он написал «Methodus ad facilem historiarum cognitionem»¹⁹ (Париж, 1566) и этим указал, по крайней мере, направление для систематического обоснования науки о праве на *истории и этнографии*.

Насколько сильна была потребность того времени в новом обосновании юриспруденции, вследствие решения отклонить богословское учение о праве, видно из того, что была сделана попытка воспользоваться для этой цели но-

вым *естествознанием*. Эту попытку сделал **Альберик Гентилис** (Albericus Gentilis, 1551—1611), родом итальянец, умерший профессором в Оксфорде, пламенный поборник терпимости, с большим остроумием разработавший военное право. Он стремится основать право не на изменчивых явлениях истории, а на природе и ее вечно неизменным законам, прежде всего на человеческой природе и ее законосообразных формах деятельности. Конечно, это удастся ему лишь в крайне совершенном виде и с помощью удивительных аналогий, которые позднейшему времени кажутся смешными; но из-за этого не следует забывать, насколько ценно то, что здесь опять было положено начало признанию неизменного, лежащего в сущности самих вещей, значения права, независимо от всяких религиозных предпосылок.

Лучшее доказательство этому дает великий учитель права, в котором все эти мысли совмещались и в то же время были разграничены друг от друга по своему значению и который признавал Гентилиса своим предшественником не только в некоторых специальных учениях, как, например, в вопросе о свободе морских сношений, но и вообще в постановке проблем по философии права. **Гуго Гроций** (Hugo de Groot, Н. Grotius, 1583—1645) был не только теоретиком, а потому склонным к доктринерству, как те, о которых мы только что говорили, но и применял на практике проницательность своего политического взгляда, отчасти занимая высшие должности в своем отечестве, Нидерландах, отчасти же будучи шведским посланником в Париже. Его большой труд «*De jure belli ac pacis*»²⁰ (1625) впервые дает тщательно проведенное разграничение вопросов и задач правоведения. Придерживаясь снова тех определений понятий, которые были даны великими римскими учителями права и между прочим учителями стоической философии, он делает различие между так называемым положительным правом, *jus civile*, и правом естественным, *jus naturale*. Первое, основывающееся на исторических постановлениях и вышедшее из политических движений, требует исторического подтверждения и понимания; второе, коренящееся в сущности человеческой природы, должно стать предметом философского развития. Таким образом, он до известной степени возвышается над Боденом и Гентилисом, указывая первому на право естественное, а второму — на право историческое.

Отождествив *естественное право* с философской наукой о праве, он тем самым указал то направление, в котором эта философия права должна была развиваться в продолжение многих веков, — направление, в силу которого источник права стали искать в естественной сущности человеческого общества. Право, доступное философскому пониманию, коренится таким образом в человеческой природе; оно повсюду одинаково, как и сама природа; оно для каждого одно и то же, и колебания исторической жизни могут, правда, подавить его, но не уничтожить. Оно постоянно и не может быть изменено даже самим Богом; оно имело бы силу, если бы даже и не было Бога, если только в этом случае могли бы быть люди. А тем свойством в человеческом существе, из которого развивается право, является для Гроция потребность в общении, как об этом трактовалось также и в средние века в руководящем учении Фомы Аквинского. Эта потребность в общении служит одной из составных частей человеческой природы; из этой-то потребности и выводит Гроций ту теорию государственного договора, которая, представляя собою возобновление эпикурейской теории, была выставлена оппозиционными партиями XIV в.; теперь же, после признания ее со стороны Гроция, ей предстояло в продолжение многих столетий играть в философии права самую важную роль. Теория эта основывается у Гроция на том предположении, что все, являющееся необходимым условием для существования общежительных отношений людей, относится к естественному праву, и что государство возникло на почве свободного соединения его граждан, которые для защиты общежительных отношений и для охранения интересов каждого согласились между собою относительно того порядка, которому должна подчиняться их совместная жизнь. При таком понимании государство является результатом разумного обсуждения и самоограничения человека, а философская наука о праве, естественное право, представляет не эмпирическое знание, а доктрину чистого разума. В частности, интересно, как Гроций, может быть и не без влияния грустных испытаний, перенесенных им в Генеральных Штатах, распространяется о том, что граждане хорошо делают, если снабжают возможно большими полномочиями правительство, которому в государственном договоре поручают приведение в исполнение поста-

новлений этого договора. Однако относительно находящегося в распоряжении правительства уголовного права Гроций требует, чтобы оно применялось не в духе возмездия, а в практическом смысле предупредительной меры устранения и исправления. Наконец, подобно тому, как из отдельных людей слагается государство, так, по мнению Гроция, возникает в силу договора государств сообщество народов. В этой области, в особенности в своих исследованиях о праве и юридических последствиях войны, он впервые сделал попытку научного обоснования международного права.

Таким образом, в руках этого влиятельного мыслителя потребность естественного человека в общении вырастает вполне самостоятельно в систему политического правового порядка, и вокруг этого основания, утверждаемого природой в неизменной законосообразности, группируются, постоянно опираясь на него, определения исторического права. Но всей этой системе человеческого права, порожденно-го совместно природой и историей «*jus humanum*», противопоставляет Гуго Гроций «*jus divinum*», источник которого в Божественной воле; оно может быть установлено только церковью на основании откровения. Но оба они не имеют между собою ничего общего, и ошибочно стремиться с точки зрения одного влиять на другое. Здесь мы встречаемся с двойной истиной в философии права. При всем рационализме, с каким Гроций обосновал естественное право, он был, как это видно из других его сочинений, человеком набожным и верующим в откровение; но он строго разделял обе эти области и не допускал, чтобы церковные вопросы нарушали ход государственно-правовых исследований, его естественное право в религиозном отношении настолько же индифферентно, как и учения Бодена и Гентилиса; как и они, он проповедует самую полную веротерпимость и требует, чтобы государство не делало различия между вероисповеданиями. Но он уже не борется с такой страстностью против попытки богословского обоснования философии права, как это делал и должен был делать Макиавелли. Он спокойно и просто отклоняет ее. Свободное положение Нидерландов, где он получил свое образование, делало эту горячность борьбы уже излишней. Освобождение, которого так неотступно и бурно домогался Макиавелли, здесь уже совершилось: юриспруденция уже перестала быть *famula ecclesiae* (служан-

кой церкви); она идет своей собственной дорогой, дорогой человеческого разума, и, не заботясь о церковных постановлениях и вероисповедных спорах, ищет свое отечество в природе человека и общества.

Особенно характерно это возвращение к природе, как противоположности к исторически сложившимся отношениям. Оно до некоторой степени лозунг всех реформаций и революций. Всякий раз, когда исторические формы уже отжили, когда право обратилось в бесправие, благоденствие в мучение, союзы в цепи и оковы, то кажется, будто человеческий дух окунается в вечно-одинаковую природу, чтобы смыть с себя пыль веков, — словно Антей, стремящийся получить прилив свежих сил от вечной родной земли, — и «снова возвращается древнее первобытное состояние природы». Это же прежде всего и основная черта Возрождения; а мысль вывести «естественное право» из человеческой природы и ее законосообразных действий есть опять-таки лишь момент в великом стремлении времени — не черпать более познания из пыли исторически отживших пустых формальностей, но подслушивать его непосредственно у сущности самих вещей, у природы; это действие того чувства:

Живой природы пышный цвет,
Творцом на радость данный нам,
Ты променял на тлен и хлам,
На символ смерти, на скелет.

(Фауст, I ч., пер. Н. Холодковского)

§ 7. Начало естествознания

Природа — это тайная, запрещенная и тем более страстная любовь Возрождения. Его искусство, как и его наука, представляют собою возвращение к природе. Погружение в классическую древность — это лишь путь к этой цели, избранный счастливым инстинктом: и искусство, и наука оставляют это средство, лишь только они достигают цели. И как уже Леонардо да Винчи выставлял наблюдение природы высшей художественной школой в противоположность копированию древних образцов, как творения Микеланджело выступают в качестве самостоятельного искусства на-

ряду с античным, точно так же современное естествознание, пробужденное к жизни гуманистическими науками и позднее обособившееся от них, становится самостоятельным по отношению к учению Аристотеля. Конечно, плодотворное действие возобновления классической науки коснулось и самого естествознания: ведь как вообще жизнерадостная душа грека, так и его наука смотрела на природу широко раскрытыми глазами; но то сочувствие, которое встретило в Возрождении именно это направление, покоится на более глубоком основании. Для средних веков и их схоластической науки природа была закрытой книгой, которую церковь запечатала своими семью печатами. Природа была чем-то греховным, злым; ее ненавидели, с ней боролись, ее презирали, подавляли, проклинали — но не изучали, не исследовали, не познавали. И вот, в силу естественной реакции, освобождающимся и сознавшим свои силы духом овладело стремление к природе, к естественному устройству жизни, к покорению и познанию сил природы.

Но природа представляла из себя тайну. Поэтому казалось сначала, что она откроется лишь таинственному, чудесному знанию. Чувствовалось, что схоластической науке с ее определениями и доказательствами не охватить живой природы, и поэтому, прежде чем найден был новый метод, думали подойти к природе через особого рода откровение, через *мистическое тайное учение*. В силу этого стремления к познанию природы приняло сначала фантастическое направление.

К этому присоединилось еще и другое. Всякое сильное стремление человека обыкновенно принимает религиозные формы, претворяется в религиозные чувства; и чем меньше удовлетворения находили люди в отмирающих формах церковной жизни, тем неудержимее направлялось теперь это религиозное стремление в сторону созерцания природы. Таким образом современное естествознание возникло из теософских умозрений; его первой ступенью был *теософический натурализм*.

Ясно, что мировоззрение, слагавшееся на этой почве, как естественное следствие этого сплетения представлений, имело более или менее пантеистический характер. Смотреть на природу, как на откровение Божества, видеть в ней приливы и отливы божественной первосилы — такова была

основная черта всех этих умозрений, как бы прихотливо ни расходились они друг с другом в отдельных представлениях. Мы видим, что этот теософический натурализм, возникший в Италии, развивается в направлении, противоположном немецкой мистике. Божественное откровение, которое последняя черпала изнутри, из глубины верующего духа, натурализм искал в глубинах тайн природы; и наряду с идеалистическим пантеизмом мистиков здесь выступает *натуралистический пантеизм*, который склонен рассматривать Божество только с точки зрения творческой силы природы.

Очевидно, и он примыкал к более древним направлениям и таким образом незаметно возник на почве гуманистических занятий. В этом отношении он воспользовался главным образом неоплатонизмом и вышедшими из него еретическими умозрениями, а также тайными науками средних веков, из первых в особенности аверроизмом, из вторых — Каббалой. Уже у Фичино неоплатонические тенденции соединялись со склонностью к мистике; и вокруг этого ядра образовалось все более и более увеличивавшееся смешение фантастических натурфилософских воззрений; в особенности выступает это у **Джованни Пико делла Мирандола** (Giovanni Pico della Mirandola, 1463—1494). Он стремился слить все эти различные направления в одно общее учение, в котором должны были быть разрешены все загадки, и чтобы его утвердить, он пригласил в Рим на свои средства всех европейских ученых на колоссальный диспут, нечто вроде научного вселенского собора, для чего и выставил 900 тезисов; впрочем, он не получил на него разрешения от папы. Его взгляды имели большое влияние на швейцарского реформатора Цвингли. Его племянник, **Джованни Франческо Пико делла Мирандола** († 1533) и венецианец **Франческо Джорджо Цорци** (Zorzi, 1460—1540) пошли по тому же пути. Еще значительнее в этом направлении было влияние знаменитого немецкого гуманиста **Иоанна Рейхлина** (1455—1522), который, под воздействием Фичино и старшего Пико, сделался ревностнейшим сторонником этого кабалистического неоплатонизма в Германии. Как известно, он положил начало научному изучению еврейской литературы христианским миром и спас ее памятники от фанатизма кельнских доминиканцев; не менее известно, как его

в этой бесстрашной борьбе против «темных людей» поддерживал и юмористическими и серьезными сочинениями передовой боец гуманизма **Ульрих фон Гуттен** (1488—1523). Важнейшим моментом в его натурфилософских стремлениях является принятие *пифагорейской символики чисел*. И это заимствование из наследства древних было сделано с целью открыть науке путь к новым успехам. С смутным предчувствием пытались пифагорейцы, неопифагорейцы и неоплатонисты представить математический порядок всех вещей через их символическое отношение к системе чисел; теперь за эту мысль хватается натуралистический пантеизм, чтобы в гармоническом порядке мироздания дать наглядное пояснение представления об откровении божественного духа. Это была первая *математическая теория природы*, еще в совершенно фантастической форме.

Наряду с этими фантастическими проявлениями вновь проснувшегося интереса к познанию природы, постепенно вырастал еще и другой драгоценный зачаток современной науки. В связи с появлением арабских врачей и естествоиспытателей, сквозь последние времена схоластики пробивается робкая попытка к *эмпирическому познанию природы*. Такие люди, как Роджер Бэкон в XIII в. и Николай из Отрекура (de Autricuria) в XI в., которые должны были поплатиться за это направление преследованиями и искупать его отречениями, не могли встретить большого сочувствия к своим попыткам объективного исследования природы. Но уже XV столетие было благоприятнее для подобных попыток и предоставляло им большую свободу. Как уже упомянуто, номинализм выдвинул вперед эмпирические элементы аристотелевской теории познания, и в XVI в. эта уже широко распространившаяся школа дает в лице **Марио Низолия** (Nizolius, 1498—1576) весьма энергичного сторонника эмпирического метода. В то же время испанский антисхоласт **Хуан Луис Вивес** (Vives, 1492—1540), примыкавший, как и Низолио, к риторизирующему направлению Лоренцо Валлы, указал, в противоположность «аристотелизму», на опытное исследование природы, как на настоящую и единственно ценную основу всякого знания, и сам много раз очень удачно и успешно применял этот метод в области *психологии*. Так стекаются со всех сторон ручьи, из которых должен был образоваться гордый поток совре-

менного естествознания. При этом стали приучаться смотреть на природу непредубежденными глазами и делать первые попытки ставить ей хорошо обдуманые вопросы, называемые *экспериментами*. Повсюду начинают, наблюдая и экспериментируя, приближаться к природе и таким образом снова знакомиться с нею. Как искусство, так и наука начинают любить природу и относиться к ней с воодушевлением. При этом искусство и естествознание разнообразно переплетались своими ветвями. Когда искусство снова почувствовало право наслаждаться полной красотой человеческого образа и изображать ее, навстречу ему пошла анатомия, которая, преодолев средневековый страх перед трупом и спокойно исследуя человеческое тело, научилась понимать его. По мере того, как живопись стремилась к все более и более совершенному изображению действительности, а архитектура — к обработке громадных каменных масс, оптика и механика делались для них необходимыми вспомогательными науками. Весьма характерным является тот факт, что один из величайших корифеев итальянского искусства, **Леонардо да Винчи**, был одновременно первым и значительнейшим основателем рационального естествознания, специально механики и оптики.

Наибольшее значение имеет при этом, как показали именно исследования Леонардо, то обстоятельство, что уже начали ясно и чисто рассудочно понимать *математические основы естествознания*. Это и составляет тот пункт, в котором коренится превосходство современного естествознания над античным. С наступлением нового времени начинается тот блестящий ряд математических изысканий, без которых были бы невозможны гигантские шаги естествознания: к увеличившимся изменившимся потребностям математика приспособилась посредством введения новых усовершенствований методов, применения и развития алгебраического счисления, численных знаков, логарифмов, теории рядов, затем построенной на системе координат аналитической геометрии, наконец теории бесконечно малых величин и теории вероятностей. Среди основателей новой математики мы нередко встречаем те же имена, которые играли выдающуюся роль и в истории философии. Это вторжение математических и натуралистических проблем и открытий является характерной чертой в развитии новой фи-

лософии, можно даже сказать, что оно-то и сообщает ей существенный отпечаток.

Собственно, в переходное время мы видим, как все эти новые стремления самым разнообразным образом примешиваются к старым формам мышления и из них вырабатываются. Более или менее сознательно ищут и находят компромиссы, которые часто носят глубоко противоречивый отпечаток. Типическим представителем этих компромиссов является один из первых и значительнейших: **Николай Кузанский**. В нем все эти элементы, находясь еще в зачаточном виде, мирно уживаются друг с другом. Родившись в 1401 г. в Кузе (*Cues*) на Мозеле, получив образование сначала в Девентере, а затем в Падуе, он умер кардиналом и епископом Бриксенским в 1464 г. Его воззрения представляют оригинальную и своеобразную смесь всех стремлений того времени. Весь мир мыслей схоластики и мистики, начатки естественных и математических знаний, все это перекрещивается в этом тонком, многостороннем уме, и все эти элементы сливаются друг с другом в эклектизме высокого князя церкви. В этом отношении он является как бы Янусом, смотревшим одновременно и в прошедшее и в будущее, и в котором, понятно, одни видели последнего схоласта, другие — основателя новой философии, — и те и другие с одинаковым правом и одинаково несправедливо. Он скорее всего характерный философ раннего Возрождения и настоящий тип переходного времени от средневекового мышления к современному. С одной стороны, он действительно, еще совершенно средневековый схоласт. Он принимает новые направления лишь постольку, поскольку они согласуются с церковной системой, догматы которой кажутся ему уже заранее непоколебимо твердыми и доказуемыми посредством философского построения. Он убежден в этом в такой мере, которая приближается к самым смелым притязаниям схоластики и далеко выходит за пределы томизма; он хочет, наподобие правоверных мистиков, раскрыть путем умозрения самые последние тайны, например, тайну Троиединства. Но, несмотря на все его желание, ему не удастся быть схоластом, так как в нем уже слишком сильны элементы нового духа времени. Таким образом, он уже и в схоластике стоит на стороне разрушающей партии, он придерживается сенсуалистской и эмпиристской тенден-

ции номинализма, конечно, не без некоторых психологических и гносеологических уступок противоположному воззрению. Наряду с чувственным опытом он, вместе с платонизирующими реалистами средних веков, принимает самостоятельность различающего рассудка, посредством которой только и перерабатываются получаемые из ощущений материалы в действительные познания. Но в то же время он вполне доступен скептическим и мистическим влияниям времени; ибо даже это соединение *sensus* и *ratio* кажется ему недостаточным для высшего и драгоценнейшего познания, познания Божества. Все знание, которое могут дать опыт и рассудок, ограничивается в конце концов миром, а отсюда следует, что религиозная потребность нуждается в гораздо высшей деятельности познания. Эту последнюю Николай очерчивает в своем остроумном и в высшей степени характерном учении, в котором его мысли порываются сбросить оковы номинализма и прийти в соприкосновение с лучшими стремлениями мистического движения. Чувственный опыт дает только единичные вещи, а присущая рассудку основная деятельность различения сводится в конце концов лишь к тому, что резко и ясно устанавливает в виде понятий противоположность этих единичных вещей. Однако потребность человеческого познания не может удовлетворяться этим; как бы самостоятельны ни были единичные вещи, они, однако, образуют великую связь во Всеединстве мира; это последнее и является поэтому главным образом уничтожением этих индивидуальных противоположностей, его внутренняя сущность — *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей). Понимание его превосходит силы чувственного восприятия и рассудочного мышления, его можно понять только непосредственным духовным созерцанием, той высшей познавательной деятельностью, которой нельзя ни научиться, ни научить, но которая составляет самую сокровенную тайну созерцающей души, *visio sine comprehensione, comprehensione incomprehensibilis* (видение без постижения, постижение непостижимого), превосходящее всякое учение знание благочестивое и блаженное погружение в таинственные глубины божественной первосущности. Это мистическое созерцание (как и заглавие своего главного сочинения) Кузанец называет *Docta ignorantia*²¹. Как и в «отрицательной теологии» прежнего време-

у Дионисия Ареопагита, Скота Эриугены и всех их последователей, так и здесь объектом этого высшего познания, превосходящего всякое знание и мышление, служит Deus implicitus (Бог свернутый), тогда как обыкновенная наука имеет дело с Deus explicitus (Бог развернутый), т. е. с миром. Но в сущности оба являются опять одним и тем же: мир есть только совершенное откровение и расчленение этого бесконечного содержания жизни, которое заключает в себе таинственная глубина божественной сущности. Мир в конечной форме то же самое, что Бог в бесконечной; поэтому он сам заключает в себе безграничную во времени и пространстве полноту конечного; поэтому он представляет собой также единство всех противоположностей, совершенное здание, космос, в гармоничном порядке которого каждая вещь существует в силу своей общности со всеми остальными и таким образом по-своему отражает вселенную; космос, в живой совокупности которого каждый член имеет своей нравственной и религиозной задачей содействовать посредством деятельности любви развитию этой общности одушевленно-органического целого.

Два философских направления встречаем мы в этом учении о coincidentia oppositorum: с одной стороны — *индивидуализм*, который, будучи подготовлен номиналистами, приводит здесь уже к атомистическим выводам; позднее, в философии Просвещения эти выводы, нашедшие себе поддержку в естественно-научной теории, определили также и воззрение на жизнь; с другой стороны, *универсализм*, который, точно так же искомый естествознанием, получил свое философское завершение у Спинозы. Оба эти стремления сами по себе образуют противоречие, которое Николай Кузанский не примирил, а, так сказать, сгладил в зародышевой неразличимости: примирение этих направлений выпало на долю лишь такому всеобъемлющему гению, как Лейбниц.

Наряду с этими умозрениями, Николай Кузанский самым ревностным образом предавался математическим, естественным и астрономическим занятиям, первые, правда, он приводил в связь с пифагорейской символикой чисел, последние же, напротив, носят на себе отпечаток большой трезвости во взглядах, прозорливости и остроумия. В своем сочинении «De reparatione calendarii»²² он предлагал форму улучшения календаря, вполне аналогичную позднейшей

григорианской: посредством эдикта сразу должна быть уничтожена вызванная високосными годами разница между гражданским и астрономическим годами, и затем каждый 304-й год должен считаться не високосным. В этом же сочинении встречается гипотеза, заключающая в себе намеки на шарообразность Земли и вращение ее вокруг оси; но эти намеки не так определены, а главное — не настолько фактически обоснованы, чтобы его можно было признать основателем этого учения. Это только показывает, насколько в этом веке учение Коперника носилось уже, так сказать, в воздухе, и как с началом нового времени астрономическая теория стремилась возобновить движение вперед с того пункта, где на своей высоте остановилась греческая наука. Интересно также отметить, насколько уже у Кузанца оказала свое действие опасная сила этой мысли: ведь он с дальновидной проницательностью вывел из нее бесконечность мира во времени и пространстве. Так предчувствие нового знания колебало уже здание церковного учения, в то время как кардинал еще думал, что он может вполне покойно пребывать в нем.

Его учения нашли себе пылкого и далеко распространившего их последователя в лице французского гуманиста **Шарля Булье** (Bovillus, 1476—1553), ученика вышеупомянутого **Лефевра**, и удивительную переработку в руках одной из оригинальнейших личностей того времени, **Джероламо Кардано** (Cardanus), который, родившись в 1501 г. в Милане, после полной приключений жизни и странствования по итальянским академиям, умер в 1576 г. в Риме. Этот чудаक является опять характерным типом умственной жизни того времени, замечательным смешением большого глубокомыслия и детских фантастических суеверий. В то же время у него резче всего выражено в высшей степени типичное отношение ставшей теперь уже совершенно самостоятельной науки к религии. В душе совершенно чуждый не только церковному культу, но и религиозной жизни вообще, он из предосторожности признает полную неприкосновенность церковного учения. Только для себя самого и для людей науки, для которых истина должна быть выше всего, желает он сохранить полную свободу. Что же касается его теоретического учения, то оно также целиком построено на пифагорейской символике чисел, так как он стре-

мится всю связь природы свести к математическим отношениям. Однако и здесь видно, насколько в эпоху Возрождения пифагорейская символика чисел благоприятствовала и способствовала развитию новой математики; так, Кардано, одаренный счастливой проницательностью, предпринимал серьезные математические изыскания и показал себя мастером этого дела, установив названную его именем формулу для решения уравнений третьей степени. В его натур-философии самой характерной чертой является строго выдержанная им тенденция понимать все отношения с точки зрения природного механизма и объяснять их естественной причинностью. Развитие этого взгляда вращается, конечно, большей частью в кругу аристотелевских формул активности и пассивности; но замечательна та последовательность, с которой он стремится проводить этот принцип. Он хочет все свести на конечные естественные причины и, так как он убежден в реальности явлений духов, то и работает над познанием тех законов природы, которым они должны быть подчинены. Прежде же всего он усматривает органическую связь мирового целого и общую законосообразность всех явлений в астрологических отношениях; он делает даже попытку астрологически, путем вычисления гороскопа представить необходимость рождения, жизни, деяний и страданий Иисуса Христа и, таким образом, понять их из детерминизма естественных событий. Это хороший пример того, что часто случается в переходное время, именно, как важный правильный принцип, в соединении с недальновидностью и предрассудками еще незрелого времени, принимает фантастические формы: имелось общее понятие или, по крайней мере, смутное предчувствие причинной связи природы, но недоставало ни знаний, ни методов для правильного его применения, и таким образом приходили к высшей степени произвольным и абсурдным выводам. С другой стороны, большой заслугой Кардано является то, что он, по крайней мере в принципе, стремился применить это понятие к этическим отношениям. Он требует, чтобы их изучали, сообразуясь с природой человека, а не предписывали произвольно этой природе какие-либо положения или правила; с этой же точки зрения он рассматривает и главные политические отношения. Он отвращается от утопических проектов лучшего государства, как идеа-

лов без почвы и опоры, и вместо этого рекомендует юриспруденции историческое изучение той необходимости, с какой государственные формы развиваются из особенностей народов и их истории. Не без остроумия проводит он эту мысль, пользуясь примерами государственного устройства Рима и Венеции, причем охотно применяет медицинское понятие здорового и больного состояния к превратностям истории государств.

Эти отчасти еще весьма незрелые, а отчасти уже глубоко знаменательные и многообещающие стремления к изучению природы соединялись, наконец, с еще одним интересом. Для средних веков природа была чем-то наводящим ужас, непостижимым, демоническим. Чем меньше ее знали и понимали, тем беспомощнее чувствовали себя по отношению к ней. И однако, было уже смутное сознание, что человеческий дух способен проникать в нее, заключать с ней союз и направлять ее демонические силы. Но и сама эта способность считалась чем-то нечистым и сверхъестественным, чем-то демоническим и дьявольским. Теперь же, когда страстный порыв снова привел человека к природе и сблизил ее с ней, почувствовали потребность проникнуть в ее загадочную деятельность, подслушать ее тайны и таким путем покорить ее. В астрологических суевериях видели возможность напасть на след одной из этих тайн, тайны всеобщей законосообразной связи природы, и таким образом быть в состоянии предсказывать будущие события; совершенно такое же стремление к подчинению сил природы прокладывало теперь себе новые фантастические пути и в *магии*. Стремилась выбиться из узких отношений человеческой жизни на простор великой деятельности; скованная сила пробилась наружу, и человек хотел действовать среди самих великих сил мировой жизни. Благодаря содействию духов, которых думали принудить к этому силою воли и посредством магических формул, стихии должны были подчиниться приказаниям человека. Для этого «магии преданся я» — и это также лозунг Возрождения. Фантазия погружается в волнующую гармонию сфер макрокосма, она утопает в наслаждении зрелищем

Как в целом части все, послушною толпою,
Сливаясь здесь, творят, живут одна другою!
Как силы горния в сосудах золотых

Разносят всюду жизнь божественной рукой
И чудным взмахом крыл лазоревых своих
Витают над землей и в высоте небесной, —
И стройно все звучит в гармонии чудесной!

(Фауст, I ч., пер. Н. Холодковского)

и титаническая сила чувствует вместе с духом земли мужество ринуться в мир и снести на себе земное горе и земную радость, и вместе с ним работать «на станке проходящих веков». Таков фаустовский порыв к познанию природы, к наслаждению ею и господству над ней.

К такой магии стремились помыслы Рейхлина, Пико и Кардано; особенно живое отражение нашли они как в полной приключений жизни, так и в трудах **Агриппы из Неттесхайма** (1487—1535), который в своих сочинениях «*De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*»²³ (Кельн, 1527) и «*De occulta philosophia*»²⁴ (там же, 1533) объявил ничего не стоящим все человеческое знание и всецело предался магии. В своей бурной, тревожной жизни, полной самых разнообразных перемен, он тем не менее нашел время для приобретения удивительной учености, которая, однако, в конце концов заставила его отчаяться в естественных знаниях и силах человека.

Но так как в результате всех этих заклинаний духов не получалось ничего великого, то магия устремилась на малое. Она стала искать «камень мудрецов», обратилась в искусство делать золото и в виде *алхимии* положила начало тем первым слабым опытам, из которых развилась современная химия. Особенную важность все эти занятия имели, конечно, для *врачей*. Ведь собственно их задачей и было подчинение природы, предписание ей путей при помощи искусственных средств, а потому занятие медициной казалось непосредственно совпадающим с областью астрологии, магии и алхимии. Кардан был также врачом и применял свою таинственную науку преимущественно на этом практическом поприще. Но вполне последовательно проведенную попытку реформировать медицину посредством магии находим мы в странном сплетении мыслей **Теофраста Бомбаста Парацельса**, который, родившись в 1493 г. в Эйнзидельне (Einsiedeln) в Швейцарии, вел беспутную, беспокойную, полную приключений жизнь, случайно занял первую

кафедру «химии» (Chymie) в Базеле и умер в 1541 г. в Зальцбурге. Многие из его бесчисленных мелких статей, программ, извещений и брошюр утеряны; однако и дошедших до нас достаточно, чтобы составить себе представление об этом удивительном мире мыслей. Прежде всего у него очень определенно выражено отделение философии от богословия и отождествление первой с естествознанием. Он учит, по ставшей уже обычной в средние века формуле, о двойном откровении Бога в Христе и в природе, и на этом строит различие обеих наук, богословия и философии. Поэтому философия для него не что иное, как познание природы; она лишь познанная, «незримая» природа, природа же — видимая философия. Но это познание природы является у него фантастической метафизикой, таинственным предчувствием связи всех вещей. Все-жизнь представляет собой магическое господство божественных сил, и в нее можно проникнуть не путем мертвого книжного знания, но лишь непосредственно живя, чувствуя и действуя вместе с ней. Ибо в центре этой все-жизни стоит человек, он — микрокосм, то целое, обломками которого он окружен; именно поэтому он может познавать вещи и через это познание господствовать над ними. Через все мировое целое проходит одна всеобщая сила, называемая Вулканом, божественная мировая Душа. Но в каждом единичном существе к всеобщей силе присоединяется еще индивидуальная, «архей» каждой вещи, образующий ее жизненный дух. Это соединение универсализма с индивидуализмом совершенно ясно указывает на влияние Николая Кузанского и наконец на влияние неоплатонизма. На основании этого учения Парацельс населил весь мир такими духами сил и жизни. Для него все было живым, и повсюду господствовали демоны, обладающие магической властью. Но если кто захочет вмешаться в это течение вещей, то все дело в том, чтобы узнать и постичь этого архея отдельной вещи; чтобы вещь была здорова, он должен действовать беспрепятственно. Болезнь — это угнетение архея чуждым духом; поэтому лечить следует не противодействиями, но усилением внутренней сущности: каждому члену может помочь только то вещество, из которого он сам состоит. Таково фантастическое предчувствие гомеопатии. Поэтому, по Парацельсу, врачебная наука должна состоять в знании добрых и злых духов, а практика — в укреплении

одних и подавлении других. Средства к этому он искал в приготовлении алхимических квинтэссенций, тинктур, арканов и пр., и таким путем сделался отцом безграничного и опасного шарлатанства. Но так как в конце концов, по его убеждению, повсюду господствует одна и та же мировая сила, то должно существовать и средство к ее усилению, т. е. панацея, которая помогает от всех болезней; это и есть тот камень, который ищут мудрецы, но, к сожалению, до сих пор еще не нашли. Не следует, однако, упускать из виду, что Парацельс, при всем своем сумасбродстве, систематически, насколько это было возможно при тогдашних условиях, занимался именно в этом направлении химическими экспериментами. Во всяком случае его мысли и мистагогический образ действия обратили на себя повсюду много внимания и встретили как раз в Германии большое сочувствие. Там возникла, впрочем без прочной внутренней связи, большая школа врачей-парацельсовцев, и даже в других странах оказывало сильное влияние это новое учение, особенно же распространилось оно в Нидерландах. Здесь система Парацельса получила несколько более ясную и трезвую форму у **Яна Баптиста ван Гельмонта** (1577—1644), хотя, впрочем, снова вернулась к прежним фантастичностям у его сына **Франциска Меркурия ван Гельмонта** (1618—1699), много путешествовавшего по Англии и Германии. В английскую аристократию эта новая медицина, а в особенности связанные с нею алхимические симпатии, были внесены **Робертом Фладдом** (Fludd, 1574—1637).

Так со всех концов, из неясных и фантастических стремлений натурфилософии, магии и алхимии, выросли начинки эспериментального исследования, и мощно развивавшаяся математика уже готовилась стать теоретической основой новой науки. Но что более всего обращало взоры того века на естествознание, так это те факты, в которых человеческий дух и без помощи магических сил делал гигантские шаги на пути действительного подчинения природы, именно — открытия и изобретения. Картине преобразования культурной жизни человечества во время Возрождения и основным положениям, полученным таким путем для новой философии, не хватало бы одного из самых важных штрихов, если бы мы забыли об открытиях и изобретениях этого времени.

§ 8. Век открытий и изобретений

Ряд благоприятных случайностей и счастливых успехов, достигнутых смелыми, гениальными мыслями, замечательным образом сконцентрировавшимися на рубеже XV и XVI веков, настолько значительно преобразовал в течение одного столетия космологические представления человека, что, можно сказать, никогда еще в такое короткое время не было сделано такого быстрого шага вперед в развитии человечества. И совершенно справедливо обращают внимание на то, что расширение *географического и космографического кругозора*, достигнутое именно благодаря *открытиям*, было, пожалуй, еще более плодотворным, чем расширение исторического горизонта путем гуманистических занятий. Ибо на основании этих открытых фактов все положение человека во вселенной должно было явиться в совершенно новом свете. Это было наиболее глубокое изменение во всей истории культуры. Оно является самой решающей составной частью среди элементов современного мышления; результаты же этого переворота так громадны и так богаты последствиями, что и до сих пор его еще нельзя считать законченным.

С тех пор как в эпоху крестовых походов до того времени весьма ограниченные представления западных народов о пространственном виде и разделении земли подверглись существенному расширению и видоизменению, процесс *географических* открытий совершался относительно быстро. Известия о путешествии Марко Поло в Индию и Китай сделали морской путь в Индию идеалом южноевропейских мореплавателей. Васко да Гама нашел его, обогнув Африку; но для общей культуры важнее было то, что *Колумб* стремился найти его через западный океан. Ведь когда первоначальное заблуждение, будто открытый им континент — Индия, пало, — когда Бальбоа перешел Панамский перешеек, а Магеллан обогнул на корабле окончность Южной Америки, — тогда, с первым взглядом на Тихий океан, открылась гигантская работа для будущего. *Европейский культурный человек начал осваиваться со всей планетой*. С этого времени он не переставал исследовать эту свою родную землю, пользоваться плодами всех ее зон и делать ее подвластной себе на всем ее протяжении. Эта близость со своей планетой есть драгоценнейший резуль-

тат, которым человек обязан географическим открытиям Возрождения.

Решающим в этом движении было дело Колумба; но поскольку оно зародилось в его уме из гипотезы о шарообразности Земли, оно было также и блистательным ее подтверждением. Однако эта уверенность в *шарообразности Земли* и сама собой примыкающая к ней гипотеза о *вращении ее вокруг оси* носила в себе еще гораздо более драгоценные зародыши. Раз люди уже сжились с этим представлением, то довольно было лишь одного сочинения, конечно, сочинения гения, чтобы объяснить отсюда смену астрономических явлений. Этот великий шаг, самый важный во всем миропознании человека, сделал **Коперник**. Необычайное значение его труда «*De revolutionibus orbium coelestium*»²⁵ не ограничивается ценностью его, как астрономической теории, возникшей из соображений о перспективном расположении небесных тел, теории, которая ниспровергла птолемеевскую систему и на ее место поставила понятие о космических отношениях, лежащих теперь в основании всего естественнонаучного мировоззрения: высшее и более широкое значение этого открытия лежит в том, что через его умственный взор человек от ограниченности земного существования поднялся в бесконечность вселенной. *Смена геоцентрической точки зрения гелиоцентрической* указала самому человеку совсем другую роль в общей связи вещей, чем это он воображал себе до сих пор. Как бы это ни было ему тяжело, однако он должен был отказаться от той мысли, что его родная земля есть тот пункт, вокруг которого вращается вселенная; он должен был отбросить то прекрасное представление, будто бы явления, совершающиеся на этой Земле, — вселенские события. Пылинка вселенной со своими расщелинами и возвышенностями и кишащими на ней организмами — как можно было думать, что она же — центр бесконечной вселенной? Лишь только воззрение на вселенную перестало быть геоцентрическим в физическом отношении, оно должно было также и духовно подняться на ту высоту, с которой развитие вселенной уже не может быть рассматриваться с ограниченной точки зрения человечества, его нужд, желаний и надежд. В этом заключается величие и освободительная сила дела Коперника; в этом тайна того, почему ни одно научное познание не имело такого огромно-

го и многозначительного влияния на культурно-историческое развитие, как именно это. И как всем великим событиям, так и этому открытию была присуща, наряду с тем уничтожением, которому оно подвергло человека, и возвышающая сила. Ведь это открытие было торжеством критического разума над грубостью чувственного усвоения вещей. Таким образом, в человеческом уме, в противоречии с никогда не изменяющейся чувственной видимостью, укрепилось представление, доступное теперь всякому ребенку. Так дело Коперника стоит, как светлый символ, на пороге нового времени, и когда впоследствии разумное мышление человека старалось определить свою глубочайшую внутреннюю ценность, то оно не нашло ничего лучшего, как именно в этом примере почерпнуть свою силу и свое право.

Но именно это опровергнутое Коперником чувственное понимание космических отношений было тесно связано с учением церкви; ее метафизика основывалась главным образом на геоцентрической, а вместе с этим и антропоцентрической точке зрения; и трусливо оберегала она догмат конечности вселенной. Поэтому едва ли была необходимость в доказательстве, представленном величественной системой итальянской натурфилософии, именно системой Джордано Бруно, что признание временной и пространственной бесконечности вселенной есть неизбежный вывод из учения Коперника. Уже раньше чувствовала церковь это глубокое внутреннее противоречие со всей своей системой; все вероисповедания поспешили проклясть сочинение Коперника, и даже кроткий Меланхтон не колеблясь объявил исполинское дело своего великого соотечественника опасным для государства. Но ничто не помогло; не помогло и то, что Тихо де Браге старался создать хитроумный компромисс между старым и новым учением, — истина победила и дала начало целому множеству созданий ума.

Величию открытий соответствовала важность *изобретений* этого времени. Упомянем мимоходом о том перевороте, который был произведен изобретением *пороха* — вероятно, случайный результат алхимических опытов, — в политических событиях, в способе ведения войны, в устройстве армии и в социальных отношениях, — переворот, который, конечно, не во всех отношениях был столько же благодетелен, как глубок. Не надо также забывать, что неимоверно

быстрый захват новооткрытых стран основывался исключительно на превосходстве оружия европейцев: без огнестрельного оружия Кортес и Писарро не могли бы так быстро открыть страны американской культуры для пытливости и жадности белых. Было уже упомянуто, как сильно благоприятствовало изобретение *книгопечатания* распространению и необычайно быстрому росту научного образования. Ученые того времени наслаждались вполне этим новым приобретением, вступали в удивительно широкое и живое общение между собой, благодаря чему мысли, переносясь от одного к другому, взаимно оплодотворялись и приносили богатые плоды. Великие открытия мореплавателей были бы невозможны без изобретения *компаса*, который указывал Колумбу смелый путь на запад; и, наконец, положительные открытия астрономии получили бесспорное обоснование исключительно благодаря тем точным наблюдениям, которые сделались возможными лишь с изобретением *телескопа*. Так тесно переплетались между собой открытия и изобретения.

Таково было оружие, перед которым содрогнулась старая наука. Как характерен тот анекдот, будто Кремонини, когда Галилей открыл спутников Юпитера, заявил, что он впредь не станет смотреть ни в какой телескоп, так как это опровергает Аристотеля. В этих средствах исследования имела новая наука неиссякаемые источники, из которых она могла черпать свою независимую силу. При их помощи ей удалось сбросить с себя его прежних авторитетов и из рук вопрошаемой ею природы получить божественный подарок, к которому страстно стремилось и за который боролось все Возрождение — свободу духа.

§ 9. Деление новой философии

Из этих разнообразных стремлений филологического и исторического, религиозного, юридического и естественно-научного движения Возрождения выросло, развиваясь постепенно в течение целых столетий, современное мышление. Все эти направления, едва заметное возникновение которых мы старались очертить во введении, продолжали прежде всего развиваться дальше, различным образом пе-

реплетясь друг с другом, пока не нашли своего окончательного объединения в лице **Канта**, величайшего из новых философов. Поэтому его имя само по себе делит историю новой философии на два отдела, из которых один кончается перед ним, а другой начинается после него. А сам мир идей этого человека представляет собою такое ярко выраженное сосредоточие всех основных мыслей нового времени и в то же время имеет еще такое решающее значение и для современного мышления, что является необходимостью гораздо более обстоятельно изложить историю его духа и содержание его системы, нежели других мыслителей, которые частью подготовляли для него почву, частью же исходили из его учения. Поэтому дальнейшее изложение распадается на три части, из которых в первой будет рассмотрена *докантовская*, во второй — *кантовская* и в третьей — *послекантовская* философия.

Что касается ближайшим образом первой из этих частей, история докантовской философии, то в ходе ее развития последовательно участвуют, смотря по своим более общим культурным отношениям, различные нации с особыми направлениями и стремлениями, — хотя и не вполне независимо друг от друга, почему их и нельзя разграничивать с абсолютной строгостью; но тем не менее особенности отдельных наций обнаруживаются достаточно резко, чтобы служить верной путеводной нитью при рассмотрении и изложении этого развития. Первыми привлекают к себе внимание *итальянцы* со своей натурфилософией, затем, как бы в противоположность им, *немцы*, у которых религиозному моменту принадлежит решающее значение в способе их философствования. Совершенно иначе опять выступают *англичане* с остроумным применением эмпирических методов познания природы; а в противоположность этому во *Франции* основывается рационалистическая философия, получающая свое дальнейшее развитие в *Нидерландах*. Все эти движения продолжаются приблизительно до конца XVII в., и их общим результатом следует считать то, что XVIII столетие могло принять гордое имя *Века Просвещения*. Из этого Просвещения XVIII в. почти совершенно была исключена Италия в силу общего состояния, вызванного в ней контрреформацией; по крайней мере, она не дала ничего оригинального. Руководящая же роль в философии Просвеще-

ния принадлежит англичанам, от которых она перешла к французам, тогда как Германия лишь несколько позднее была призвана принять в себя мысли двух великих западных наций и переработать их собственными силами.

На основании этого предварительного обзора история докантовской философии распадается на следующие семь разделов (глав):

- I. Итальянская натурфилософия.*
- II. Германская философия в век Реформации.*
- III. Английский эмпиризм.*
- IV. Рационализм во Франции и Нидерландах.*
- V. Английское Просвещение.*
- VI. Французское Просвещение.*
- VII. Немецкое Просвещение.*

ГЛАВА I

ИТАЛЬЯНСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

Замечательно, что хотя все направления новейшего мышления имели в Италии могучие источники, а значительное большинство из них даже и зародилось в ней, тем не менее эта почва оказалась мало благоприятной для полного и законченного развития новейшей философии. В гуманистических занятиях Италия, без сомнения, ушла вперед; в религиозной области обнаружила она во время всеобщего зарождения бурное брожение; а такой человек, как Савонарола, по величию своей личности, конечно, мог сравняться со всеми позднейшими реформаторами севера; и в области философии права Италия, благодаря Макиавелли, имеет до некоторой степени преимущество; в лице Галилея она принимает самое выдающееся, даже решающее участие в принципиальном обосновании новейшего естествознания. И, несмотря на все это, в высшей степени ничтожен сделанный ею вклад оригинальных философских принципов и прежде всего законченных систем новой, по существу, философии.

Причины этого странного явления лежат по большей части в том, что итальянский дух Возрождения слишком сильно отвлекался политическими, социальными, техническими и художественными задачами, а потому не мог долго пребывать в том спокойном самоуглублении, в котором в конце концов и лежит начало всякой философии. К этому присоединяется еще и то, что южный темперамент итальянцев, открытый чувственной действительности и как раз в то время особенно обращенный к ней в силу живости эстетического развития, являлся относительно менее склонным к философскому умозрению, нежели северные народы; к тому же живость *фантазии*, в другом случае одно из величайших преимуществ их национального характера,

должна была явиться скорее помехой с точки зрения требований строгой науки, состоящей из понятий.

Этим объясняется тот своеобразный тип, который присущ большинству систем итальянской философии. Они возникают из живейшей потребности нового познания вселенной, и как искусство итальянцев представляет собою гениальное воспроизведение природы, так их *метафизическое стремление* направляется на таинственную работу вселенной. Не удовлетворяясь еще ничтожными, понятно, успехами трезвого эмпирического знания, созидают они на таком непрочном основании набросанные фантазией системы мироздания. В этом отношении системы итальянской натурфилософии носят такой же характер, как и системы древнейших философов Греции. Исходя из ничтожных односторонне развитых знаний, они рисуют величественные, полные фантазии мировые картины.

Но независимо от этой поэзии понятий, под благотворным воздействием идущего с севера побуждения развивалось и *точное естествознание*; в лице Галилея нашло оно философского представителя, который с гениальной уверенностью утвердил его метод и провел основные черты для позднейшего развития естественно-научного мировоззрения. Его учение является наиважнейшим вкладом Италии в историю европейской науки.

§ 10. Бернардино Телезио

Склонность к фантастическому выступает даже у этого человека, который дал в высшей степени плодотворный толчок систематическим занятиям чисто эмпирическими исследованиями природы. Бернардино Телезио родился в 1508 году в Козенце, высшее образование получил главным образом в Падуе. Долгое пребывание в Риме, доставившее ему знакомство со многими знаменитыми учеными того времени, сделало его открытым врагом аристотелизирующей схоластики. Исходя из правильной мысли, что только путем беспристрастного опытного рассмотрения природы можно дать положительное содержание новому мышлению, он основал *Козентинское общество естествоиспытателей*, которое, переселившись впоследствии в Неаполь, проявляло широкую и живую деятельность и после его смерти, продолжавшей в 1588 г. в Козенце. В своем главном произведении «*De natura rerum juxta propria principia*»²⁶ (1565—1586), полемизируя против Аристотеля и требуя исключения его учений из Академии, он вместе с тем развивает основные гносеологические положения самостоятельного познания природы, свободного от всякой веры в авторитет. Метод такого познания видит Телезио лишь в чувственном опыте. В его глазах большой глупостью является учение о чистом разуме, как о силе мышления, которая только сама из себя черпает познание мира; он старается показать, что выводы, полученные посредством умозаключений, являются в лучшем случае лишь предчувствиями истины и тогда только могут считаться вполне достоверными, когда они оправданы посредством опыта. К этому обобщенно он присоединяет ряд психологических исследований, между прочим и о противоположности между математическим и физическим познанием; при этом ясно, что его односторонний *сенсуализм* еще не дошел до сознания важности математического обоснования.

Тем удивительнее поэтому кажется, что мыслитель с такими принципами, объявлявший к тому же, что он не желает, подобно большинству философов, строить выдуманный им самим мир, но будет чтить Божество тщательным исследованием созданной им действительности, что этот самый мыслитель все же в конце концов подарил своему времени метафизику, в которой *общее построение природы* обуславливается действиями немногих сил, подчиненных определенным законам.

Основные мысли этого понимания природы обнаруживают интересное сходство с древнеионийскими умозрениями и гипотетической физикой элейцев. Здесь мы имеем дело с чем-то вроде метеорологической теории природы. Изданные после его смерти — под заглавием «*Varii de rebus naturalibus libelli*»²⁷ (1590) — специальные исследования показывают известное предпочтение именно метеорологических проблем. Главную роль в его мировоззрении играет противоположность между сухим и влажным. В основе здесь лежит также и противоположность между небом и землей. Центр неба, солнце, является в его глазах средоточием наивысшего тепла и сухости, центр земли — средоточием влажности и холода. Убеденный в движении земного центра вокруг солнца, он учит, что в лежащем между ними обоими мире происходит постоянная борьба между принципами сухого и теплого, с одной стороны, влажного и холодного — с другой; при этом хотя попеременно и берет верх то один, то другой принцип, но никогда ни один из них не может быть уничтожен вполне. Из этой постоянной борьбы возникают в материи, которая сама по себе не имеет качеств, единичные вещи, качество которых определяется и различается, следовательно, главным образом в силу преобладания того или другого принципа. Таким образом, агрегатное состояние является настоящим основным определением вещей. Далее характерно то материалистическое направление, которое получает это учение, опираясь некоторым образом на стоицизм. Душа, по учению Телезио, самая тонкая, подвижная материя; но он не хочет, чтобы способность к ощущению ограничивалась только ею, и приписывает эту способность, скорее, всей материи вообще. Он рассматривает эту способность как процесс, посредством которого оба принципа во время своей вечной борьбы делают

себя заметными друг для друга; и, конечно, эта гипотеза общей способности восприятия в высшей степени удобна для сенсуалистической теории познания. С этим материалистическим объяснением психических явлений Телезио совершенно внешним образом соединяет, как это уже раньше сделал Кардано, признание бессмертной, происходящей от Бога, души; это — *forma superaddita* (добавленная форма), признание которой является исключительно делом веры без всякой связи с наукой. Последняя вообще должна рассматривать мир как нечто совершенно самостоятельное, в самом себе обоснованное. Если вера убеждена, что Бог создал мир, то для научного познания единственным объектом рассмотрения является только этот мир в том виде, как он существует теперь после своего создания; движение небесных светил, например, должно рассматриваться как естественное явление, а не как порожденное божественной волей.

Но, с другой стороны, ясно также и то, насколько слаба связь между эмпирическим естествознанием и этой натурфилософией; и при дальнейшем развитии оба эти элемента все более и более расходятся. С одной стороны, эмпирическое исследование, углубленное принятием математического момента, обратилось в действительно объясняющую теорию; с другой стороны, игра натурфилософской фантазии становилась все свободнее и смелее. Всего яснее выступает это у следующего мыслителя.

§ 11. Франческо Патрици

Он родился в Клиссе в Далмации в 1529 г. и после многих превратностей и походов получил профессию платоновской философии в Ферраре; умер в Риме в 1597 г. И в нем также находим мы жесткого противника Аристотеля: в своем сочинении «*Discussionum peripateticarum*»²⁸ он старался показать, что все хорошее Аристотель заимствовал у Платона, а все то, что он сам внес, дурно. Подробное заглавие его главного труда (Феррара, 1591) дает характерное предварительное понятие о том, какое фантастическое смешение представляет из себя его учение: «*Nova de universis philosophia, in qua Aristotelis methodo non per motum, sed per lucem et limina*

ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur»²⁹. Основной мыслью, проводимой им в этой книге, является мысль об *одушевленности вселенной*, о мировом целом, обвеваемом божественным дыханием жизни; мысль, стремящаяся проникнуть всюду на крыльях фантазии и все оживить перед умственным взором. Платоновские, неоплатонические и стоические идеи о мировой душе перекрещиваются в неясном смешении; и понятно, что в такой мир фантазии проникают и мистические влияния. Познание понимается как возвращение того, что вышло, к тому, из чего оно вышло, и является поэтому, как и у неоплатоников, чем-то вроде непостижимого просветления.

В этом просветлении первая часть труда, названная *Panagia* или *Omnilucentia*, описывает вселенную как отблеск вечного божественного первосвета, наполняющего все бесконечное мировое пространство, Еμπρουσμ. Здесь же центром является чувственный мир, и вокруг него живут высшие духи. Вторая часть, *Panarchia*, должна показать, каким образом все эти единичные вещи и духи вышли из всеединого первоисточника. Изложение начинается с вопроса, как должен мыслиться принцип вселенной, как единство или как множество, и решается в том смысле, что только гармоничное соединение множества в единстве может удовлетворить всем требованиям. Поэтому Божество должно мыслиться как Единое, заключающее в себе множество, как Unomnía (всеединое). Затем следует развитие системы эманаций, в которой слиты пифагорейские, неоплатонические и христианские мысли. Триадическая схема неоплатонизма применяется прежде всего к символическому толкованию Троичности; затем к ней присоединяется десятичное расчленение остальных мировых сил, по которому единичные вещи возникают из первоисточника, все более и более убывая в совершенстве. Но в то время, как эта вторая часть в главном представляет, таким образом, лишь неясное воспроизведение неоплатоновской система эманаций, третья, *Panpsychia*, включает в себе замечательное противоречие с последней. Для неоплатоников последнее порождение этой эманации, материальная природа, являлась, по крайней мере в известном смысле, чем-то неразумным, злом; Пат-

рици же стремится провести ту мысль, что и материальная природа является полным и живым выражением божественного разума; в этом сказался сын восторгающегося природой Возрождения. При этом Патрици подчеркивает основную мысль платоновской эстетики — просвечивание существующей идеи сквозь несуществующие. Если Божество единственный первоисточник всех идей, то, хотя и могут быть различия в степени совершенства, все-таки вещи вплоть до последних своих подразделений должны быть поддерживаемы, одушевляемы и управляемы божественным разумом. Здесь, в лице своего представителя, фантазера Патрици, универсализм показывает необходимость вытекающего из него оптимистического следствия. В этом пантеистическом смысле Божество может быть рассматриваемо лишь как мировая душа, как самое внутреннее жизненное ядро всех вещей. При таком взгляде вселенная является восходящим рядом ступеней божественных обнаружений. Как душа отдельного организма оживляет и двигает тело, так и порядок великих и малых движений вселенной, равно как и то, что вообще нечто совершается, может быть объяснено лишь при допущении существования одной общей души мирового организма. Как душа отдельного человека проникает в каждый член его тела, так и в космосе не может быть ничего такого, что не было бы одушевлено божественным дыханием жизни. Убежденный, как и Телезио, во всеобщей одушевленности также и так называемой мертвой материи, Патрици старается подтвердить это учение главным образом посредством опровержения средневекового воззрения на животных и указания на их психическую деятельность. Наконец, последняя часть его труда, *Pancosmia*, имеет целью изобразить чисто натурфилософским путем великую связь мировой жизни и занимается преимущественно астрономическими и метеорологическими теориями. Если вселенную надо считать бесконечной, то это лишь следствие бесконечности божественной силы; доказательство этого Патрици видит, однако, главным образом, в том, что с расширением исследования увеличивается и количество звезд, открываемых в этом бесконечном пространстве; так, число 1022, установленное средневековыми астрономами, давно уже превышено. При этом он ссылается на Америго Веспуччи, который видел в южном полушарии

совсем новые звезды. Астрономические рассуждения Патрици представляют замечательное смешение признанных новых открытий, фантастических гипотез и полных предчувствия идей, смутно прозревающих будущее. Пора, наконец, освободиться от представления, что звезды твердо прикреплены к подвижному своду; напротив, они движутся свободно, как птицы в воздухе. Каждая из них опирается на свой собственный центр и обращается вокруг самой себя, так как все ее части стремятся к этому же центру — что-то вроде незрелого предчувствия всемирного тяготения. В особенности приложимо это, как объясняет Патрици, к земле и луне. В главном он принимает учение Коперника: земля не стоит в центре вселенной, но обращается вокруг солнца, как луна вокруг земли. Но эту простую систему польского астронома пытается он сделать еще более, по его мнению, понятной при помощи туманных гипотез.

Только потому и стоило входить в такое подробное рассмотрение этой системы, что она дает типичную картину того, в какой фантастической путанице перекрещивались старые и новые идеи в умах итальянских натурфилософов. Прежде же всего она показывает, как уже и для сравнительно незначительных умов система Коперника должна была являться научным удовлетворением страстного стремления проникнуть в связь бесконечной вселенной. Биение божественной жизни представилось веку как бы воплощенным, когда с гениальной простотой одним ударом была распутана цепь движения небесных тел. Но самым великим памятником могучего дела Коперника является и самая значительная в то же время система итальянской натурфилософии, в которой все эти нити соединились в органическое целое; это — система **Джордано Бруно**.

§ 12. Джордано Бруно

Жизнь этого человека — ясное отражение той всепожирающей тревоги и неудовлетворенного искания, из которых вырастали новые мысли; в своих фантастических превратностях, а также своим трагическим концом она представляет полное выражение внутренней и внешней судьбы итальянской философии.

Он происходил из городка Нола (Nola) в Кампанье, где и родился в 1548 году. Вступив очень молодым в доминиканский орден, он сделал такие поразительно быстрые успехи, что скоро вырос из узкого платья воззрений ордена. По-видимому, знакомство с сочинениями Николая Кузанского впервые вывело его за пределы томистской схоластики, на которую впоследствии в своих сочинениях он излил полную чашу гнева и насмешки. В противоположность этому его умом овладели натурфилософские стремления того времени и, как кажется, между прочим, мысли Телезио. Через него, вероятно, он впервые познакомился с системой Коперника, которой суждено было лечь в основу его собственного мировоззрения. Его многосторонние научные занятия возбудили недоверие главы ордена, имевшее своим последствием двукратное назначение над ним следствия. Это принудило Бруно, в конце концов, в 1576 г. к бегству сперва в Рим, а когда и там ему грозило новое следствие, то дальше. Одновременно с орденским платьем сбросил он с себя окончательно и путы церковного учения. С этого времени он не только почувствовал себя внутренне отчужденным от христианства, но и выступал страстным противником его и письменно, и устно. Удаленный из церкви, он сделался странствующим проповедником, громящим всю ее систему целиком. Этим объясняется прежде всего скитальческая жизнь, которую он отныне вел и вынужден был вести. Везде у обоих вероисповеданий наталкивался он на противоречия и подвергался преследованиям, и так как с юношеским задором он не избегал, а скорее вызывал последние, то часто был вынужден тайно покидать место своей деятельности. К тому же перемена его местопребываний обуславливалась часто еще и необходимостью найти издателя, который взял бы на себя риск издания его радикальных и уже заранее несомненно обреченных на осуждение сочинений. Так, после своих странствований по Верхней Италии, он пробыл недолгое время в Женеве, Лионе и Тулузе, затем имел в первое время большой успех в Парижском университете, и только отказ посещать обедню помешал его профессуре. Он отправился дальше в Англию, а после того, как его лекции о бессмертии души и о системе Коперника были запрещены в Оксфорде, жил долгое время в Лондоне под защитой знатных покровителей. Здесь он

заялся изданием своих самых глубоких философских сочинений и самых резких, направленных против христианства, произведений, написанных на итальянском языке. Но ему пришлось удалиться и отсюда; после краткого вторичного пребывания в Париже он попытался устроиться в университете в Марбурге. Но здесь, как и затем в Виттенберге, не нашел он продолжительного пристанища. Невольно создается такое впечатление, что в этом вечном скитальчестве были виновны не одни только внешние обстоятельства, но и известное непостоянство его внутренних побуждений. После краткого пребывания в Праге, посвященного, по-видимому, опять главным образом издательским делам, перебрался он в университет в Гельмштедте, но в самом скором времени сменил и это местопребывание на Франкфурт-на-Майне, опять имея в виду напечатать там целый ряд сочинений. Вынужденный к дальнейшему бегству, он жил временно в Цюрихе и отсюда последовал в конце концов заманчивому зову, через который должна была свершиться его судьба. Один итальянский патриций, надеявшийся быть посвященным им в магические искусства того времени, призывал его к себе в Падую и Венецию. Может показаться загадкой, что Бруно согласился на это и таким образом сам подвергнул себя опасности очутиться во власти инквизиции. Но при всем том понятно, что после такой беспокойной жизни, сознавая, что все его высокие надежды и планы потерпели повсюду неудачу, он мог ощутить страстное желание какой бы то ни было ценой обрести на родине покой, которого он напрасно искал по всему свету. В действительности же его ждали ужасы тюремного заключения и спокойствие смерти. По доносу своего гостеприимного хозяина он был схвачен по распоряжению инквизиции и после долгого ожидания выдан Риму. После того, как продолжительные попытки принудить его к отречению оказались безуспешными, над ним был произнесен смертный приговор. Выслушав его, он обратился к своим судьям с гордыми словами: «Вы с бóльшим страхом произносите надо мной приговор, чем я его выслушиваю». 17 февраля 1600 г. — ровно 2 тысячи лет спустя после того, как Сократ выпил свою чашу с ядом, был сожжен в Риме Бруно — мученик новейшей науки.

В остальном, конечно, в нем было не очень много сократовского. Это была пылкая натура с южной страстностью и туманной мечтательностью, одаренная глубоким поэтическим чутьем и неудержимым стремлением к истине. Но при этом он не был способен обуздывать собственный дух и умирять свои бурные порывы. Джордано Бруно — это Фазтон новейшей философии, который вырывает у старых богов вожжи коней солнца и мчится на них через все небо, чтобы свалиться в бездну. Трагедия его внешней жизни является лишь отражением внутренней судьбы, в которой фантазия перемешивается с мышлением и увлекает последнее с пути спокойного исследования.

Ввиду этих фантастических и поэтических стремлений его мышления, довольно странное впечатление производят бесчисленные методологические сочинения Бруно. Дело в том, что они, по крайней мере в первое время, ровно ничем не связаны с его собственной системой идей и неустанно помогают привести в исполнение причудливую затею, возникшую во времена схоластики. Выражение сознания своей собственной бесплодности можно видеть именно в том, что схоластика в конце концов занялась проектом изобрести нечто вроде машины для фабрикации мыслей. **Раймунд Луллий** в своем сочинении «*Ars magna*»³⁰ придумал систему кругов, на которых было обозначено известное число основных понятий; при вращении кругов эти основные понятия должны были вступать между собой в систематические сочетания и посредством этих комбинаций порождать все новые и новые понятия. Бруно всю свою жизнь много ломал голову над улучшением этой печальной мыслительной машины и посвятил ей множество более или менее обширных сочинений, что, конечно, не свидетельствует в пользу его логического и гносеологического развития. Это почти наводит на мысль, что он чувствовал недостаток научного метода в своей собственной системе и поэтому смотрел на эти работы как на ее дополнение. С другой стороны, именно позже, может быть, эти сочинения, написанные в большинстве случаев на латинском языке, служили ему для того, чтобы постоянно заявлять о своей принадлежности к ученому сословию, а также доказывать, что в противовес фантастическому умозрению своего нового учения он

обладает в высшей степени педантической ученостью. Но как бы то ни было, это бесплодное искание метода не находится ни в какой связи с теми мыслями Бруно, на которых основано значение его учения.

Последние имеют своим исходным пунктом скорее учение Коперника, вдохновенным проповедником которого явился Бруно во время своего скитания по Европе; эти мысли доказывают, что из новой астрономической теории необходимо вытекала, как метафизическое следствие, бесконечность вселенной, а вместе с тем и общий подъем духа над всякой умственной узостью. «Очевидно, глупо, — говорит Бруно, — думать, подобно простому народу, что нет ни других созданий, ни духа, ни разума, кроме тех, которые известны нам... думать, что нет больше планет, кроме тех, которые нам пока известны, это немногим разумнее, как если бы кто-нибудь полагал, что в воздухе летают лишь птицы, которых он только что видел пролетающими мимо, когда смотрел в свое маленькое окошко». Таким образом, новое учение ставит Бруно выше религиозных и вероисповедных ограничений. В его глазах Пифагор стоит рядом с пророком из Назарета; и он одинаково как не посещает обедни, так и осмеивает оправдание посредством веры. Он ставит в вину Кузанцу, которого в остальном очень чтит, что ряса сузила его деятельность. Философии нечего делать с богословскими вопросами: Всевысшее Существо не может быть познано; для этого потребовался бы, как замечает не без иронии Бруно, сверхъестественный свет. Цель философии — познать природу, уразуметь единство ее бесконечной всежизни, искать Бога не вне, а внутри мира и бесконечного ряда вещей; одно уже это отличает верующего богослова от пытливого философа. Таким образом, провозглашение научной свободы основывалось у Бруно прямо на пантеизме, который с полным убеждением противопоставляет себя христианскому мировоззрению.

Хотя система Коперника не дает метода для самого научного познания, но она выдвигает чрезвычайно важную гносеологическую точку зрения, посредством которой Бруно далеко отошел от одностороннего сенсуализма Телезио и стал выше его. Теория польского астронома противоречит иллюзии внешних чувств; она покоится, правда, на чувственном восприятии, но она вырастает из него в силу кри-

тики разума, раскрывающей обман. Отсюда Бруно выводит *недостаточность простого восприятия*. Первое возражение, которое он допускает в своем сочинении «*Del'infinito universo, et mondi*»³¹ (1584) против учения о бесконечности мира, это — что оно противоречит чувствам. И, конечно, нет никакого чувственного доказательства этой бесконечности; но ведь и чувства могут иметь силу доказательства только относительно конечных вещей, и лишь постольку, поскольку они согласуются с рассудком. Само *бесконечное* не может быть объектом чувств; оно по своей сущности неизмеримо, несравнимо и непознаваемо, потому что всякое наше познание постигает лишь сходства и отношения конечных вещей, воспринятых нами посредством внешних чувств. Поэтому возможно только несовершенное познание бесконечного; и совершенно так же, как сами единичные вещи являются лишь тенью истинной сущности, так и познание, связанное с нашими чувствами, есть лишь зеркало, в котором истина предчувствуется, но сама еще не содержится.

Эти рассуждения напоминают скептико-мистические выражения у Николая Кузанского; но они не мешают Бруно стремиться к тому, чтобы с помощью исследований понятий возвыситься, насколько это только возможно для человека, над обманом чувств. Прежде всего он выступает с резкой критикой против воззрения о конечности мира, которое прикрывалось авторитетом Аристотеля. Что представляет из себя, спрашивает он, пустота, находящаяся по ту сторону ограничивающего мир эфира? Ведь всегда и везде, где бы ни проводили границу, должно же быть за нею опять пространство. Пустое пространство в своем бесконечном протяжении есть излияние бесконечной мировой силы; никогда не пустующая бесконечная деятельность Бога может принять вид лишь такого мира, который был бы бесконечен в пространстве и во времени. Исходя из этой мысли, Бруно пользуется системой Коперника, чтобы набросать такую картину мира, которая в своих основных чертах очень близка изображению нынешнего естествознания. Вселенная состоит из бесконечного пространства, пустоты, в которой может быть нечто, и из бесконечного числа миров, двигающихся в этом пространстве. В частности Бруно примыкает при этом к демокрито-эпикурейской традиции; но

это больше касается множественности миров, чем представления их движения. Именно: в то время, как атомизм признавал принципом движения лишь механическую необходимость, для Бруно все совершающееся есть жизнь и деятельность по целям; для атомистов пустое пространство являлось лишь безразличной сценой для встречи атомов, у Бруно же, по неоплатоническому прообразу, бесконечное пространство есть место действия, где бесконечная мировая сила должна раскрыться согласно своей сущности. Но эти определения зависят также и от тех преобразований, которым подверглось понятие бесконечности в неоплатонизме: он учил в противоположность первоначальному греческому воззрению, что абсолютная действительность, Божество, по своему существу должно мыслиться бесконечным. Поэтому с этими мыслями вполне согласовалось и требование системы Коперника, чтобы вселенная и пространство мыслились бесконечными.

Поэтому и Бруно считал важным особенно подробно развить эти положения. Вселенная сама неподвижна, она не может переменить свое место, потому что вне ее нет другого места; но она движется в самой себе, и потому всякое движение существует лишь относительно; оно является внутренним перемещением частей этой вселенной. И о центре вселенной, по его мнению, не может быть речи, или, что сводится к тому же, каждый пункт может считаться центром; мы доказываем это на деле, когда считаем центром землю. И вот в этой бесконечной вселенной находятся бесчисленные конечные миры, которые все в своих основных чертах устроены одинаково. «Всякая звезда, в силу своей собственной жизни, свободно вращается вокруг своего собственного центра и своего солнца». Причину этого движения Бруно предугадывает в тяготении подобного к подобному. Небесные тела «взаимно поддерживают друг друга посредством этой своей силы влечения»; все они образуют систему взаимной поддержки и уравнивания, в которой каждый член необходим для связи всех прочих. Если звезда, как, например, комета, попадает в такое место, где она удалена на равное расстояние от двух различных миров, то она должна остановиться; но малейшее изменение этого пространственного отношения заставляет ее немедленно лететь к ближайшему миру. Если эти мысли и могут

показаться теперь несовершенными или слишком обыкновенными, то не следует забывать, что в то время они по вытекающим из них выводам являлись делом беспримерно смелым и опрокидывали все средневековые представления о космических отношениях.

Еще и в другом, столь же важном отношении восстает Бруно, опираясь на коперниково учение, против господствовавшего мировоззрения. Это последнее держалось древнего противоположения неба и земли в том смысле, как оно было утверждено в греческой науке астрономией пифагорейцев и признано Аристотелем: звездное небо являлось царством совершенства, а «подлунный мир», напротив того, царством несовершенства. Первое состояло из «эфира», а второе из «четырех элементов». Такое различие неба и земли по ценности и по материалу совершенно невозможно в системе Коперника: она предполагает *однородность Вселенной во всех ее частях*. Поэтому и Бруно учил, что единая божественная мировая сила развивает повсюду свою одинаковую совершенную жизнь. Итак, если учением Коперника и Бруно Земля была отодвинута от мирового центра и низведена на степень пылинки в бесконечном целом, то, с другой стороны, это же учение дало ей одинаковую сущность и ценность со всеми остальными небесными телами.

Но Бруно не останавливается на том, что выводит из системы Коперника это великое космологическое воззрение, но старается дать ему метафизическое обоснование. Задача, о решении которой идет здесь речь, как раз та самая, с какой мы уже познакомились у Николая Кузанского под видом противоположения индивидуализма и универсализма. В натурфилософской постановке это прежде всего вопрос о том, каким образом может быть согласована самостоятельность конечных миров с единством бесконечной мировой жизни. Конечно, и у Бруно мы не находим даже и приблизительного решения этой задачи; и у него также оба эти воззрения, хотя уже более развитые, мирно покоятся друг возле друга в общем начале. Но эта возможность согласования осуществляется у Бруно всегда с определенной точки зрения, в силу чего он и выделяется как философ итальянского Возрождения: это — точка зрения *художественной гармонии*, которая отчасти в сознатель-

ной и выраженной аналогии определяет в его уме мировую картину.

Чтобы сделать понятным отношение всеединой божественной природы к единичным вещам, Бруно пользуется из всех схоластических понятий прежде всего понятиями *essentia* и *existentia*, сущности и явлений. По своей субстанции, внутренней сущности, для него в действительности все есть одно: единое бесконечное Божество. Ни одна из единичных вещей не самостоятельна, каждая существует, лишь поскольку она — явление вечной и бесконечной божественной силы. Но эта одна субстанция не представляется Бруно в виде неподвижного бытия, исключаяющего всякое движение и множественность; это скорее вечная творческая деятельность, действующая сила природы, причина всех вещей. Относительно сущности этой единой субстанции мы имеем талантливое исследование Бруно в его сочинении «*Dialoghi de la causa, principio et uno*»³², начинающееся с рассмотрения противоположности между *causae efficientes* (причины действующие) и *causae finales* (причины конечные). Именно относительно единичных вещей, рассуждает он, и их отношений друг к другу эта противоположность и может иметь основание; здесь следует делать различие между причиной вещи и целью, которую она должна выполнить; но совершенно иначе обстоит дело в отношении природы к ее единичным порождениям. Божество — действующая причина, *natura naturans* всех вещей; оно относится к единичным вещам, как сила мышления к единичным понятиям, но его мышление есть в то же время и создание всякой действительности. А с другой стороны, целью этой творческой деятельности является не что иное, как совершенство самой вселенной, как реализация всей бесконечности форм и образов, возможность которых содержится в божественной сущности. Поэтому божественная субстанция представляется в одно и то же время и мировой причиной, и мировой целью; она творческий дух, мыслями которого являются природа и действительность. Но творить и созидать может только дух; он действует в вещах, как внутренне присущий им художник, как идея и творческая сила одновременно. Вся природа вдыхает в себя эту божественную жизнь, эту внутреннюю одушевленность. На организмах прежде всего пытается Бруно доказать, что действующая сила и

цель представляют повсюду одно и то же и являются таким образом собственно субстанциональной сущностью. Материя — это лишь бесконечная возможность, вечная способность к образованию, из которой Божество, как художник, творит образы. Поэтому изменяется не внутренняя сущность природы, но только ее внешняя действительность. Как художник остается тождественным самому себе, хотя бы он и создал множество образов, таково же и Божество в бесконечном разнообразии вещей, разница лишь в том, что для человека-художника материя, из которой он должен творить, является чем-то чуждым и внешним, так что он может с трудом отвоевывать у нее лишь единичные творения, тогда как материя мирового организма есть не что иное, как бесконечная возможность творческих мыслей, возникающих в божественной силе, которые, как только возникли, немедленно обращаются в действительность. Беспредельно, в постоянной деятельности изживает таким образом природа свою сущность в вечном саморождении: «поэтому вселенная — невоспроизведенная природа, все, чем она может стать на деле и сразу; но в своем развитии в каждый данный момент, в своих отдельных действиях и частях, свойствах и единичных существах, вообще в своих внешних проявлениях, она только тень от изображения первого принципа».

В бесконечной субстанции исчезает таким образом всякая обособленность; так как она — Все, то и не может быть ничем в частности. Поэтому для нас, понятия которых сложились на единичных вещах, она непостижима и неизъяснима. Но в то же время, как целое остается в своей сущности неизменным, жизнь единичных вещей представляет неустанное изменение: таким образом, природа всегда находится в становлении, но при этом она всегда уже ставшая и совершенная. Вселенная совершенна в каждое мгновение и никогда не может быть чем-либо иным, как беспредельным обнаружением божественной первосилы. Единичные же вещи, напротив, подчинены процессу зарождения, роста и увядания. Они зарождаются в самом несовершенном виде, развиваются до полного расцвета своей внутренней сущности и опять умирают для нового несовершенства, чтобы служить зародышем новой жизни для других вещей. В этом вечно одинаковом совершенстве целого ищет Бруно

утешения от несовершенства единичного; также и свои собственные несбывшиеся надежды, несчастья и смерть считает он ничтожными перед этим блаженным погружением в бесконечную красоту вселенной. Чем более возвышается человек в созерцании целого, тем более освобождается он от скорби о страдании и зле мира. В действительности нет смерти; вселенная — это только жизнь, субстанциональное никогда не может быть уничтожено, меняются только образы его внешнего проявления. Этот *оптимизм*, являющийся необходимым следствием *универсализма*, проповедуется Бруно в высшей степени вдохновенно. Он возносится над ограниченностью земной жизни, чтобы в священном созерцании наслаждаться вселенной. Это та любовь, которая наполняет мудреца, эта та страсть, которой он дал прекрасное поэтическое выражение в своем сочинении «*Degli eroici furori*»³³. В этой высшей любви Джордано Бруно встречаемся мы опять с преисполненным современной фантазии платоновским эросом, с страстным стремлением и порывами души возвыситься до Божества, до бесконечной природы.

В этой вечной, неустанно замкнутой в себе жизни вселенной не может быть поэтому никакого внешнего принуждения, никакой механической необходимости; ведь всякое движение происходит из сокровеннейшей природы вещей, и, следовательно, является одновременно и высшей необходимостью, и совершеннейшей свободой. Во всеобщем единстве жизни разрешаются противоположности единичных вещей, как они друг друга обуславливают для творческой деятельности. Этим путем развивает Бруно с более глубокой точки зрения своего пантеизма учение о *coincidentia oppositorum*³⁴, в котором предшественником ему был Николай Кузанский. Более важным, чем выставление таблицы противоположностей, является аналогия, посредством которой Бруно пытается объяснить эту мысль. Всякая художественная деятельность, говорит он, выражает гармонию противоположностей; краски, линии и тона соединяются искусством в гармоническое целое именно посредством их противоположности; так и жизнь вселенной представляет нечто художественное, органическое. Божественная первосила, в полноте своего разнообразия, раздваивается в виде противоречия, чтобы примирить его в прекрасном единстве. Это гераклитовские мысли, возобновляющие с художе-

ственной точки зрения мировоззрение стоической физики. Мировая жизнь — бесконечный процесс, в котором противоположности возвращаются в самих себя; поэтому, говорит Бруно, согласный в этом отношении с древними философами, круг — это естественная и совершеннейшая форма движения; ведь и небесные тела движутся одно вокруг другого по этой круговой линии, а шарообразность представляет основную форму образования конечных миров.

Если, таким образом, в системе Бруно универсализм, по-видимому, берет перевес, то тем не менее в ней уже сильно развиты и задатки противоположного направления; и если рассматривать последовательно его сочинения, то кажется, что эти задатки в течение его жизни приобретали все более и более направляющую силу. Это именно противоположение самого великого и самого малого, противоположение, к которому уже Николай Кузанский в подобном же смысле сводил последние проблемы своей метафизики и при обсуждении которого у Бруно сильно выступает индивидуалистическая тенденция главным образом его позднейших сочинений. Так как Божество охватывает собою все противоположности, то оно также одновременно и самое великое, и самое малое. В первом смысле оно — сама вселенная, как пространственная и временная бесконечность всякой жизни, во втором смысле оно — индивидуально определенный жизненный зародыш каждой единичной вещи: ведь никакая жизнь не может быть мыслима без индивидуальной определенности. Понятие самого малого развивается, по Бруно, в трех формах. Существует математический минимум, это — точка; она принцип линии, ее начало и цель. Существует физический минимум, это — атом; он принцип тела, так как оно состоит из атомов и снова распадается на атомы. Существует метафизический минимум, это — *монада*, индивидуальная сущность, так как из индивидуальных сущностей состоит вселенная, и вся ее деятельность в том, чтобы содействовать возникновению и уничтожению индивидуумов. Но все же этот индивидуум, в конце концов, не может быть не чем иным, как самой бесконечной мировой силой. Он не может быть и самостоятельной частью ее, потому что вечная первосила не может делиться и изменяться; она повсюду присутствует вся и повсюду одинакова. Поэтому монада — само Божество, только в

каждой монаде слагается и является оно в особой форме. Как в организме органическая сила, как в художественном произведении творческая мысль присутствует везде вся и вполне, но при этом повсюду выражается своеобразным образом, так и вездесущая божественная сила проявляется в каждом месте вселенной как новая и отличающаяся от всех остальных; она достаточно неистощима, чтобы никогда не повторяться.

Это и есть самая глубокая противоположность, содержащаяся во вселенной: всякая ее монада — зеркало мира; она в одно и то же время и целое, и вещь, отличающаяся от всех других; она повсюду одна и та же мировая сила, но все же всякий раз в ином образе. Бруно сумел связать с учением Коперника это лежащее в основании его системы примирение индивидуализма с универсализмом; примирение собственно не продуманное логически, но набросанное с смелой и величественной фантазией. Сами небесные тела представляют своим двойным движением соединение универсальной и индивидуальной тенденции. Обращаясь вокруг своего центрального небесного тела, они показывают, что их жизнь обусловлена целым и замкнута в нем; обращаясь вокруг своей собственной оси, они оказываются имеющими собственную силу явлениями божественной субстанции, монадами. Целое существует, поскольку оно живет в единичном; единичное существует, поскольку оно носит в себе силу целого. «*Omnia ubique*»³⁵.

Эта система не является плодом работы старого мышления над понятиями, но она замечательное создание метафизической фантазии, которая с художественным чутьем возводит новое здание астрономического исследования и, полная предчувствия, предвосхищает развитие современного мышления. Многое, а может быть — и большая часть в сочинениях Бруно, неприятно поразит современного читателя, отчасти вследствие педантической обстоятельности, отчасти вследствие безвкусной страстности или фантастической произвольности и беспорядочности, наконец, в силу ребяческой ненаучности. Но при рассмотрении в целом, как того требует дух его системы, чистота его намерений и величественный дар комбинирования являются одним из тех памятников человеческого ума, которые в продолжение целых столетий сияют оживляющей и оплодотворяющей силой.

История показывает нам очень скоро после Бруно в некотором роде копию с него, но которая в лучшем случае относится к оригиналу, как плохой гипсовый слепок к мраморной статуе. Это Лючилио **Ванини**, родившийся в Неаполе в 1585 г.; после такой же беспокойной жизни в Германии, Нидерландах, Швейцарии, Англии, Италии и Франции, он был сожжен в Тулузе в 1619 г. Его сочинение «*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*»³⁶ представляет во всех отношениях лишь плоский отпечаток так пластически изложенных мыслей Бруно, и его изображение механизма природы, переплетенное с прямо-таки отвратительной полемикой против христианства, вероятно, давно было бы предано забвению, если бы его мученичество не доставило ему места в истории мыслителей.

§ 13. Томмазо Кампанелла

Наряду с Бруно стоит другая личность с такой же мрачной судьбой; это его брат по ордену, Кампанелла. Выросший в такой же атмосфере брожения мыслей, терзаемый их противоречиями, соскочивший с колеи мирного развития, он также беспокойно блуждал по свету и жестоко потерпел от преследования со стороны церковной власти; только под конец суждено ему было укрыться на чужбине в мирную гавань.

Джованни Доменико (в монашестве Томмазо) Кампанелла, родившийся в Стило в Калабрии в 1568 г., так же как и Бруно, рано сделался доминиканцем; для продолжения своего образования он был послан в Козентинскую академию, где традиции Телезио поколебали уважение к Аристотелю. Блестящий успех в ученых диспутах навлек на него обвинение в колдовстве, «потому что он знает богословие, не имев возможности его изучить». Вынужденный к бегству, он отправился в Рим, оттуда во Флоренцию и позднее в Падую, пока в 1599 г. не был схвачен под предлогом политического подозрения и после многократного истязания приговорен к пожизненному заключению. В темнице, где с ним неплохо обращались, он сочинял канцоны и сонеты, изданные одним из его друзей под заглавием «*Scelta d'alcune poesie filosofiche di Septimontano Sequilla*». Некоторые из них

переведены на немецкий язык Гердером. После многих лет заключения Кампанелла был освобожден в 1626 г. папою Урбаном VIII; но уже вскоре после этого он был заподозрен испанским правительством и должен был бежать в Марсель под покровительство французского посольства. Здесь он вступил в близкие сношения с Гассенди, который представил его ко двору и ввел в ученое общество в Париже. Пользуясь поддержкой Ришелье, Кампанелла приступил к изданию полного собрания своих сочинений; смерть помешала ему закончить это дело; он умер в Париже в 1639 г. Его личность представляет самое странное смешение противоречащих друг другу свойств: высокий полет мысли и узкое суеверие, смелость воображения и сухая педантичность, страстная жажда деятельности и холодное размышление, фантастическая страсть к новизне и рабская приверженность к старине — все это совмещается в нем бок-о-бок друг с другом. При этом он — человек обширного ума, охватывавшего проблемы общества, так же как и природы, и во многих направлениях пролагавшего новые пути, как бы предугадывая будущее. Подобно тому, как у Бруно мы находим зачатки учения Спинозы и Лейбница, так у Кампанеллы начинают обрисовываться, правда еще очень туманно, зачатки учения Декарта и отчасти Канта. И если в области натурфилософии не было сделано им заметного шага вперед, то, с другой стороны, его гносеологические и этико-политические воззрения заслуживают полного внимания.

И Кампанелла также выводил задачу философии из того учения, что Бог открылся вдвойне: в образе вечного и в образе единичного; в первом случае в *codex vivus* природы, а во втором — в *codex scriptus* священных книг. Философия имеет дело только с толкованием *codex vivus*, она — знание о том, что может быть воспринято, и в этом смысле он называет ее микрологией. Замечательно при этом тщательное подразделение, которое Кампанелла старается ввести в изложение философских проблем. В то время как остальные натурфилософы большею частью разрабатывали свои мысли с вольностью рапсодов или, самое большое, держались античного подразделения философии на логику, физику и этику, у Кампанеллы мы впервые встречаемся с попыткой нового систематического подразделения философии, кото-

рое затем сделалось возлюбленным объектом философских стремлений. У Кампанеллы логика и математика выставляются в высшей степени характерно, как подготовительные науки, и предпосылаются собственно философии, которая затем рассматривается как состоящая из трех частей — метафизики, физики и этики. Теория познания имеет своим исходным пунктом опровержение скептицизма; но оно, конечно, не так полно проведено, чтобы совершенно отвергнуть мысли Пиррона, которые он главным образом имеет в виду. Кампанелла признает скорее, что человек в состоянии познать лишь малую часть вещей, а также и в этой малой части может дойти до нашего сознания не ее подлинная сущность, а только способ, каким она на нас действует. Здесь сказываются номиналистические учения, которые были приняты и Николаем Кузанским под названием «конъектур». Однако это достаточно для понятия философии, как он ее определяет. Как знание о том, что мы можем воспринимать, она ведь уже сама собой ограничена областью нашего опыта, какой бы эта область ни была, широкой или узкой; а что мы можем познавать не сущность вещей, а только тот способ, каким они на нас воздействуют, это для Кампанеллы весьма естественно, так как кажется ему вытекающим непосредственно из самой сущности ощущения; ощущение же он считает наиглавнейшей частью всякого познания. «Sentire est scire»³⁷, этот боевой клич знаменует принятие Кампанеллой сенсуализма телезианской школы; познание является делом способности к ощущениям; чувство и ощущение — начало всякого знания. Кампанелла настолько последовательно держится этой сенсуалистической теории, что определяет воспоминание как лишь восприятие возобновленного получения впечатления, а умозаключение как «ощущение чего-то в чем-то другом»; и во всякой научной работе видит он лишь комбинацию восприятий. Если человек не может сам чего-нибудь видеть, чувствовать и слышать, то он должен этому верить на основании сообщения других людей, т. е., как выражается Кампанелла, должен «ощущать через посредство чужих чувств», а где восприятия противоречат друг другу, там одно или некоторые из них подвергают критике другие. В противоположность Бруно, который, имея в виду исследования Коперника, требовал критики восприятий посред-

ством понятий, Кампанелла утверждает, что восприятия сами по себе достаточны для такой критики, а понятия не нужны. Сама собой очевидная ошибочность этого утверждения смягчается, если принять во внимание, что и все умственные процессы, называемые иначе понятиями, суждениями и умозакключениями, прямо считаются Кампанеллой видами ощущения. Он особенно обращает внимание на то, что эти сложные формы ощущений повсюду примешиваются к простым, так что деятельность ощущения оказывается постоянно связанной с той деятельностью, которую иначе называют мышлением.

К этому присоединяется еще одна черта, дающая этому сенсуализму такой отпечаток, в силу которого он является как бы предтечею идеалистической системы. Именно, если исследовать ближе сущность ощущения, то окажется, что оно содержит, как говорит Кампанелла, активный и пассивный элементы. Простое получение впечатления не есть еще ощущение; для этого последнего скорее необходимо, чтобы мы заметили и восприняли, что получено впечатление, и как оно получено. Следовательно, ощущение — это восприятие состояния, в которое приведено само ощущающее существо через воздействие других вещей. Это основное положение новейшей теории познания развито уже довольно ясно у Кампанеллы; он пользуется им преимущественным образом для того, чтобы показать, что если всякое познание сводится к ощущению, то мы и не можем от него требовать, чтобы оно схватывало самую сущность вещей, но должны довольствоваться тем, если оно содержит в себе лишь тот способ, каким вещи на нас воздействуют. Эти мнения Кампанеллы, как бы неудачно они ни были выражены, все же заключают в себе одну черту, с которой нам часто приходится снова встречаться в новой философии, именно тот замечательный факт, что именно сенсуализм, в тех случаях, когда его пытаются провести со строгой последовательностью, склонен переходить в идеализм и феноменализм.

Итак, в сущности всякое знание является лишь знанием о наших собственных состояниях, и из него исходит Кампанелла, чтобы построить (что, конечно, не совсем согласуется с его теорией познания) философское познание мира. Человек служит ему основанием для познания всей все-

ленной, он для него «*parvus mundus*» («малый мир»), микрокосм; обоснованием этих мыслей является требование всеединства всего существующего. Если субстанция во всех вещах одна и та же, то человеку достаточно постичь лишь свою собственную сущность, чтобы разрешить мировую загадку. Этот метафизический основной принцип, который в философских системах позднейших веков появился в гордом убранстве понятий, был совершенно просто высказан Кампанеллой, в утверждении, что то, что мы находим в самих себе, и есть самые общие принципы, или, как он выражается, первопринципы вещей. Это наше знание самих себя приводит нас к четырем основным истинам: 1) что мы существуем; 2) что мы можем, знаем и хотим; 3) что мы при этом ограничены внешними воздействиями; 4) что мы можем, знаем и хотим еще и другое, кроме настоящего. Из этих основных сведений самое важное прежде всего второе. Оно показывает, что мощь, знание и воля являются первоначальными качествами, или, как их называет Кампанелла, первичностями (*Primalitates*) всякого бытия. В Божестве они должны находиться в своем высшем совершенстве и полном слиянии. Его высшая благодать хотела, его высшая мудрость устроила, его высшее могущество произвело мир; но поэтому сам Бог непознаваем, неизъясним и не может быть объектом философии. Если она и имеет целью познать мир, то прежде всего не надо упускать из виду, что он создан из ничего высшим бытием, Божеством, а потому и представляет повсюду смешение бытия и небытия. В том-то и состоит конечность и случайность вещей, что они носят в себе наряду с бытием и небытие. И это небытие обладает также теми тремя первичностями, которые заключаются и в существе бытия. Оно содержит в себе бессилие, неведение и злую волю. Этот дуализм объясняется Кампанеллой совершенно так же, как и Телезио, в духе элейской метафизики посредством натурфилософского противоположения света и тьмы. Напротив того, образование мира Кампанелла набрасывает с точки зрения неоплатонической эманации, в силу которой мировые системы развиваются из Божества по пяти ступеням и содержат все менее мощи, знания и благодати, а все более бессилия, неведения и злобы. Прежде всего исходит из Божества *mundus archetypus*, мир первообразов, мир Божественной мудрости, затем *mundus*

metaphysicus, мир духов, которых Кампанелла представляет как иерархию ангельских чинов — обычное представление в схоластике со времени Дионисия Ареопагита; далее — mundus mathematicus, абсолютное бесконечное пространство с его законосообразными определениями; затем mundus temporalis et corporalis, находящееся в этом пространстве бесконечное множество солнечных систем (воззрение, довольно близко примыкающее к учению Бруно), и, наконец, как важнейшая ступень, мир, который мы познаем, mundus situationalis. Очевидно, что это неоплатонизирующее учение об эманации представляет шаг назад по отношению к мыслям Бруно, по учению которого божественное дыхание жизни проникало неослабленным в самые отдаленнейшие уголки вселенной. Наконец, также в неоплатоническом духе изображается Кампанеллой и тот процесс познания, посредством которого человек через четыре соответственные ступени должен подняться из низменности своего mundus situationalis опять до Божества. Посредством деятельности чувств достигает он познания материального мира, посредством воображения поднимается он над ним для созерцания мира математического; мысли и понятия возносят его в метафизический мир духов, а философия научает его понимать мир первообразов в Боге и затем передает его для последнего шага, совершенного соединения с Богом, религиозной вере.

Обсуждение физических вопросов состоит главным образом в том, что Кампанелла выводит качественное различие вещей из смешения в различных степенях обоих принципов, теплого и сухого, с одной стороны, холодного и важного — с другой. Смешением крайних противоположностей любит он объяснять переходы между ними и, исходя из этой мысли, делает, например, попытку объяснить развитие цветов из черного и белого, чем опять предваряет некоторые позднейшие теории. В области астрономии он выражает желание установить, посредством признания системы Тихо де Браге, компромисс между новой наукой и учением церкви. Представляя таким образом землю неподвижной, а солнце с окружающими его планетами обращающимся вокруг нее, он приписывает солнцу, кроме этого движения с востока на запад, еще и другое, с севера на юг и обратно, желая таким путем объяснить его изменяющееся положение.

ние внутри тропиков. Вместе с тем он верит в постепенное приближение солнца к земле, что приведет в конце концов к мировому пожару, к страшному суду, при котором все превратится во все, а природа будет принята обратно в Божество. Это всеобщее превращение всех вещей является лишь последним излиянием их тождества и того единства жизни, замечаемого уже и теперь, которое может иметь свое основание лишь в общей мировой душе. И Кампанелла также держится мысли об одушевленности всех вещей через всю природу. Растения и камни в его глазах не менее одушевлены, нежели животные; и даже большие мировые тела рассматриваются им как высшие демоны. Но при этом, по неоплатоническому образцу, он видит в этой всепроникающей, обуславливающей собою связь вселенной, мировой душе местопребывание инстинктов, предчувствий, снов и предсказаний, для которых принимает в человеческой душе особый орган, нечто вроде мистического сенсориума. Вообще Кампанелла отличался замечательным даже для того времени суеверием, и его главное произведение «*De sensu rerum et magia*»³⁸ (1620) представляет в этом отношении в высшей степени интересный памятник того времени. Из мировой души вытекает, по его мнению, и магическая сила, а подробное исследование сообщает нам, что есть магия божественная, естественная и дьявольская, три вида, которые по своим внешним признакам часто бывают очень схожими, но по своему внутреннему существу сильно отличаются друг от друга.

У Кампанеллы мы видим совершенно такое же двойное отношение мировой души к единичной силе и индивидууму, как двойное движение у Бруно, в силу чего каждая вещь стремится, с одной стороны, к самой себе, а с другой — к целому. Это применяет он также к физическим явлениям и пытается посредством гипотезы различия между абсолютной и относительной тяжестью понять отсюда открытый Галилеем закон свободного падения. Вообще он выступил в литературе в защиту этого, подобно ему, преследуемого великого исследователя, по вопросу о согласии с его учением Коперника. Но более значительным является применение этого учения о двойном движении в его этике. Именно, и в нравственном смысле индивидуум имеет свое собственное движение, в силу которого он обращается вокруг

своей оси, — это эгоизм самосохранения; а с другой стороны, имеет он центростремительное движение, потребность в общежительности и в помещении себя в законосообразном связном целом; эту последнюю черту Кампанелла называет религией, и поэтому в известном смысле приписывает ее всем существам.

Если все это скорее диалектические тонкости, то, напротив того, выдающийся положительный интерес представляет его учение о государстве и воспитании, изложенное в утопии «*Civitas solis*»³⁹ (в качестве прибавления к «*Realis Philosophiae epilogisticae*»⁴⁰ впервые напечатано во Франкфурте в 1623 г.). И здесь, как и у Мора, находим мы картину такого устройства общества, которое не зависимо от положительной религии; и здесь видим мы воздействие античного прообраза, но, пожалуй, больше платоновских «Законов», чем «Государства»; и здесь социальное полновластие государства, упразднение семьи и частной собственности. «Город Солнца» — это социалистическая организация, регламентирующая и частную жизнь вплоть до мельчайших подробностей в работе и отдыхе. Во главе его стоят священники науки, иерархия которых установлена на основании метафизических понятий Кампанеллы. Но цель этого государства — земное благополучие и светское образование всех его граждан. Для первого должны быть использованы все средства нового естествознания с его открытиями и изобретениями, но не меньше и искусства астрологии и магии, чтобы таким путем обеспечить каждому посредством четырехчасового нормального рабочего дня достойное человека существование. Но воспитание, руководство которым принадлежит государству, не должно быть для этого гуманистическим, а, напротив того, реалистическим; при этом дается фантастический очерк наглядного обучения, посредством которого люди с детства должны осваиваться с вещами.

В странном противоречии к этим смелым новшествам стоят политические соображения Кампанеллы в его «*Monarchia hispanica*»¹⁸. Единичное государство, конечно, тоже обладает самостоятельностью в своем самосохранении по отношению к другим и в свободе своего внутреннего законодательства; но вся система государств может существовать только в том случае, если они все вместе имеют общее отно-

шение к одному средоточию и одинаково подчиняются одному общему закону. С этой точки зрения Кампанелла, в ожесточенной полемике против Макиавелли, выступает в защиту притязаний папской всемирной монархии и требует, чтобы государство подчинялось церкви и чтобы его законы зависели от церковных догматов. В практической политике он стоял на точке зрения современных ему иезуитских философов права **Марианы** и **Беллармина**, которые раскрыли обоюдоострую опасность теории государственного договора, доказав, что он по своему понятию должен рассматриваться как могущий быть уничтоженным и взятым обратно. С этой религиозно-политической точки зрения Кампанелла высказывается за мировое господство Испании: ей надо завладеть колониальными богатствами, чтобы иметь возможность побеждать еретиков. Значение этой теории становится ясным, если вспомнить, что она была высказана в первые годы тридцатилетней войны, и невольно возникает вопрос: за что этого человека, по требованию испанцев, преследовала инквизиция? Или он действительно заплатил этими преследованиями всего лишь за ту широковещательность, с какой он, подобно многим своим современникам, провозгласил свою философию полным преобразованием всей науки и жизни, «*Instauratio magna*» («великим восстановлением»)?

§ 14. Галилео Галилей

Несмотря на всю умственную энергию, которая присуща полным фантазии системам натурфилософии у таких людей, как Бруно и Кампанелла, они все же не были в состоянии дать миру такие приобретения, которые имели бы непреходящее значение и отличались бы научной достоверностью; это выпало на долю гораздо более скромному исследованию, которое дополнило смысл опыта, проповедуемого Телезио, не логическими вымыслами и удачными выдумками, но посредством *математической теории*. В различных формах и попытках подготавливалось в этом направлении *методическое обоснование новейшего естествознания*, пока оно не нашло своего ясного и сознательного выражения в великом исследователе, который в научном

отношении является самым значительным из представителей итальянского Возрождения: это Галилей. С общим философским движением того времени это явление соприкасается непосредственно лишь в одной точке: ведь и убеждение в необходимости математики для естественно-научной теории коренилось в конце концов в гуманистической традиции, в продолжавшей жить во многих направлениях *числовой символике пифагорейцев*. Бессмертная заслуга Галилея в том, что он вполне сознательно извлек ее оттуда и с логической ясностью переработал в метод исследования природы. Он не является создателем философской системы в собственном смысле этого слова; но он с таким отчетливым философским пониманием определил и сформулировал задачу своей особой науки и необходимые средства для ее решения, что сделался не только отцом естествознания, но также и отцом естественно-научного мировоззрения, и таким путем сильнейшим образом повлиял на развитие новейшей философии.

Галилео Галилей родился в Пизе в 1564 г.; он был сыном флорентийского музыканта и происходил из хорошей семьи. Первоначально он стал заниматься в Пизе и Флоренции медициной, но вскоре перешел к изучению философии и математики. В качестве профессора последней, работал он с 1589 г. в Пизе, с 1592 в Падуе и с 1610 опять в Пизе. На первое десятилетие XVII в. приходятся великие результаты его исследований: открытие закона падения тел, усовершенствование телескопа, основание новейшей механики и астрофизики. С помощью телескопа ему удалось, к изумлению своих современников, разрешить вопрос о Млечном Пути и плеядах, узнать неровность поверхности Луны, открыть спутники Юпитера и кольцо Сатурна, определить солнечные пятна. В своих «Письмах» об этих последних (1617) он в таком смысле выражался о «гипотезе» Коперника, что это могло быть истолковано как его согласие с ней, и это немедленно вызвало ожесточенные нападки и обвинение его в ереси; скоро он добровольно направился в Рим, где ему удалось умиротворить церковное начальство. Но когда он в своем главном методологическом сочинении «*Il sagggiatore*»⁴² (1623) должен был выступить против иезуитского писателя Грасси, то нападки возобновились с новой силой. А когда в 1632 г. он обнарудовал свой диалог о двух

мировых системах (птолемеевской и коперниковской), то даже формальная нерешительность, с какой это сочинение относилось к обоим воззрениям, не спасла его автора от обвинения в приверженности к учению Коперника. Теперь против него был действительно возбужден процесс; призванный на суд в Риме, он отрекся от своего «заблуждения», чтобы избежать крайних жестокостей инквизиции. После недолгого заключения ему было позволено поселиться на своей вилле в Арчетри (Arcetri). Здесь до самой своей смерти (1642) вел он тихую жизнь ученого, самый ценным плодом которой были «Беседы о новых науках».

И Галилей также считает философию чисто светской наукой, имеющей целью познание природы, и он охраняет право свободного исследования от притязаний ортодоксии. В своем в высшей степени интересном письме к великой герцогине-матери Кристине Лотарингской (1615) он объясняет, что Бог дал человеку чувство и разум для понимания природы: поэтому нельзя запрещать учить тому, что этим путем познано, только потому, что оно противоречит встречаемым в Библии воззрениям. Ведь Бог дал свое открытие народу в древние времена в таком виде, чтобы оно соответствовало его пониманию; и это откровение имеет целью вовсе не теоретическое знание, но веру и благочестивое поведение. Напротив того, наука имеет дело с откровением Бога, представленным в книге природы. Однако эта книга, говорит Галилей, написана математическими знаками, и поэтому необходимо уметь их понимать.

Математический порядок вселенной, который предчувствовали уже пифагорейцы, является таким образом для Галилея целью познания природы. Но эта цель может быть достигнута не с помощью символических толкований, произвольных комбинаций и мистической игры мыслей, а только посредством *опыта*. В этом отношении и Галилей является учеником Телезио; но в то время, как этот и его другие приверженцы, принимая чувственное восприятие за единственное основание всякого знания, все же постоянно снова приходили к построениям из понятий и умозрениям, Галилей видел задачу в том, чтобы посредством самого восприятия познать математический порядок всех вещей. Таким образом, в нем совершается проникновение друг в друга обоих методологических моментов современного естество-

знания: его задача — усмотрение математической законосообразности природы, но эта задача может быть решена лишь посредством опыта.

В этом отношении предшественником Галилея является высоко чтимый им крупный исследователь **Иоганн Кеплер**, который, столь же одинокий, как и Коперник, ведя в Германии жизнь, полную борьбы с нищетой и бедствиями (1571—1630), дошел тем не менее до весьма значительных астрономических воззрений. Восторженное основное убеждение в красоте и гармонии вселенной, высказанное им в его «*Harmonice mundi*»⁴³ (1619), побудило этого человека к попытке подкрепить с помощью опыта это пифагорейское мирозерцание. Посредством самых кропотливых наблюдений, при помощи математических вычислений удалось ему, в его исследованиях о движении Марса (1604), установить законы, которые еще и теперь носят его имя. Уже он ясно сознавал принципы, ведущие к такому результату: всякое естественное научное познание направляется на определенные числовые величины и их математические функции; но воззрения, которые могут быть приобретены таким путем, относятся главным образом к *законам движения*.

Эти мысли были восприняты, углублены и обобщены Галилеем. Он преодолел посредством математики аристотелевскую натурфилософию, против значения которой, как авторитета, также вел самую ожесточенную борьбу; этим он освободил путь для демокритовского миропонимания, которое без помощи математики не могло противостоять учению об энтелехии; и теоретическое естествознание могло начать свое быстрое победное шествие вперед по этому пути.

Эмпирическое основание естествознания не может быть, по мнению Галилея, найдено в обычном восприятии, потому что это последнее не дает никаких данных для математической обработки; подобная обработка возможна лишь в том случае, когда восприятие представляет *измеримый* и потому доступный числовому сравнению факт. В этом отношении наблюдение должно пользоваться услугами *эксперимента*, главная задача которого в том, чтобы из массы того, что представляется восприятию, выделить простые составные части и определить их посредством измерения,

как числовые величины. Эта часть исследования обозначается им как *метод аналитический* (resolutive): когда посредством его познаны простые составные части вещественной действительности, тогда математическое вычисление переходит в вид пробы, посредством *синтетического метода* (compositive) к соединению этих элементов, чтобы удостовериться, подтверждает ли эксперимент данные вычисления. Таким образом, посредством математической законосообразности, которая присуща человеческому уму раньше всякого опыта (Галилей понимает это отношение совсем в духе платоновского учения о воспоминании), исправляется обман чувств и познается истинное содержание вещественного мира.

Функции измеримых величин — единственный объект так методически обоснованного Галилеем естествознания; именно поэтому являются они для зависящего от последнего мировоззрения единственно истинной деятельностью в вещественном мире. Естествознание не имеет больше «скрытых сил», оно определяет лишь количественные отношения; но именно поэтому оно и мыслит собственно действительное лишь в качественных отношениях. Таким образом, Галилей возвращается к *демокритовскому* миросозерцанию: действительностью в вещественном мире являются атомы и их движения в бесконечном пространстве; они образуют те постоянные, измеримые элементы, которые суть истинные факторы вселенной. Этим возобновляется введенное Протагором в греческую философию учение о *субъективности чувственных качеств*. Что отдельные чувства выдают нам за качества вещей, это лишь состояния воспринимающего сознания: на самом деле в основании их лежит лишь количественно различные определения величины и движения.

Впрочем, атомистическая теория является у Галилея лишь как гипотетический задний план его изысканий; ближайшим и настоящим объектом его исследований служит *установление меры движений*. Количественное определение вещественной вселенной относится при своем возобновлении на этот раз не столько к бытию. Математические функции, в которых должны быть познаны порядок и законосообразность мира, представляют главным образом отношения движений друг к другу.

Этим был проложен путь к точному и плодотворному определению понятия *причинности*. Движение уже не рассматривалось более как временное чередование состояний, но как само состояние тела, изменение которого предполагает причину и может иметь ее только в другом движении. Таким образом, для естественно-научного рассмотрения причинность является *математическим отношением движений*, а для ее установления высшей предпосылкой служит допущение неизменяемости и тождества величины движения. В связи с этим Галилей наметил основные понятия механики: закон инерции, параллелограмм сил, принцип виртуальных скоростей, принцип бесконечно малых величин.

В принципе этим была обоснована *механика*, как математическая теория, и одновременно дана была программа для развития новейшего естествознания. Все его отдельные науки должны со времени Галилея стремиться к тому, чтобы, по аналогии с механикой, находить для своих теорий, насколько это позволяют их объекты, математическую форму. Как Галилей уже сам ясно понял и высказал, механический принцип прежде всего мог быть плодотворно применен к *астрофизике*. Но в силу этого он лег в основание всего представления вселенной вообще; являясь таким посредствующим звеном, учение Галилея, ограниченное, по существу, физическими исследованиями, сделалось одним из самых важных моментов в развитии новейшего мирозерцания.

Этими учениями и исчерпывается в главном участие итальянцев в обосновании новой философии. То безотрадное состояние, в котором находилась Италия в XVI и XVII вв., не могло быть плодотворной почвой для развития философии. Правда, исследования, основанные на наблюдении и эксперименте, спокойно продолжают идти своим тихим путем, и Италия может назвать в этих областях много блестящих имен, но философия безмолвствует. Крылья фантазии, на которых она унеслась в бесконечное мировое пространство, оказались такими же, как и крылья Икара, и воск на них быстро растаял. Не фантастическим порывам к небу, а серьезному самоуглублению севера было назначено укрыть в безопасной почве корни нового мышления и дать ему медленно созреть и принести плоды. Что же

касается Италии, то она в начале XVII столетия, подавленная *контрреформацией*, раздираемая постоянной борьбой, являющаяся игрищем внутреннего соперничества и внешних интриг, выходит из истории философии, и если не считать совершенно единичного явления Вико, то только в XIX столетии начала она снова, бодро принявшись за работу, завоевывать себе место в этой истории.

ГЛАВА II

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ВЕК РЕФОРМАЦИИ

В это начальное время новейшего мышления немцы наравне с итальянцами охвачены живой *метафизической потребностью*. Они также стремятся к новому живительному познанию вселенной. Захваченные со стороны чувства и воодушевленные самим содержанием, отдают они себя, и те и другие, на произвол неясных стремлений юношеской опрометчивости и вместо серьезного исследования погружаются в мистические умозрения.

Однако, несмотря на эту общность, замечается и большое различие между теми направлениями, какие приняла философия в той и другой стране. Для итальянского Возрождения решающим и центральным моментом явилось *искусство*, а для немецкого — *религия*: совершенно так же различаются и системы философии, которыми в обеих странах начинается новое время. Подобно тому, как сущность искусства итальянского Возрождения заключается в возвращении к неподдельной природе, так и итальянская философия является почти исключительно натурфилософией. Во всяком случае, натурфилософская точка зрения самая важная во всех ее стремлениях, и способ, каким она философски постигает природу, — что всего заметнее выступает у Бруно, — представляет аналогию с художественным организмом. Всего охотнее понимает она Божество как душу, которая так же оживляет и проникает собою всю вселенную, как дух художника его произведение. Увлеченный и опьяненный восхищением перед красотой вселенной, слагает Бруно из ритма солнечной системы гимны пантеистического упоения Божеством. Совсем иначе немцы. Их метафизическая потребность срослась не с *художественной фантазией*, а скорее с *совестью*. Решение проблем

нравственной и религиозной жизни — вот над чем они неустанно размышляют и чего домогаются. И если для итальянского натурфилософа мир сиял в преображенном свете красоты, то для немецкой философии религии ее потребность в искуплении рисовала действительность в серых и мрачных красках.

§ 15. Реформация и философия

Уже в переходное время оппозиция против схоластики, поскольку она выступала самобытно в Германии, вызывалась и определялась главным образом религиозной потребностью, и это основное религиозное направление немецкого Возрождения выразилось всего ярче в *мистике*. Но мистика, приняв практическое направление, все более и более отклоняла от себя теоретический интерес и ставила себе главной задачей непосредственное осуществление религиозной и нравственной жизни. И в этом также немецкая реформация была с самого начала вполне дочерью мистики; и именно в первоначальном выступлении Лютера видим мы отчасти страстный протест против всякого научного устройства и философского обоснования религиозной жизни. Внутреннее значение веры как раз и делало ее сперва врагом знания. И вот, когда мистическая вера, вырастая в тиши монастырей, ворвалась, подобно все уносящему урагану, в общественную жизнь, то казалось сначала, что она смывает и всю научную традицию схоластики. Реформация поступала так же, как и первое христианство; она отклоняла всякое отношение к человеческой науке и хотела быть простой религией благочестивой веры в откровении. Чем решительнее сам **Лютер** защищал эту веру, тем ожесточеннее восставал он против всяких попыток рассматривать содержание ее как предмет философской науки; известно, как он указал «дикому зверю, разуму, место под скамьей».

Однако вскоре оказалось, что этот дикий зверь необходимое домашнее животное, правда, не для религии, но для образования новой церкви. При этом опять повторилось явление, имевшее место и во время развития христианства в первые столетия. Всем религиозным направлениям, которые возникают в научно развитом культурном состоянии и

стремятся к распространению и церковной организации, необходимы философское изложение и обоснование их учений, в чем в меньшей степени нуждались туземные религии, выросшие вместе с самим народом. Если религиозное воззрение желает получить распространение в обществе, члены которого стоят на известной высоте научного образования, то оно должно постепенно выработать себе свою собственную философию; в противном случае оно завоюет лишь сердца, но не умы. Поэтому немецкая реформация так же мало, как и первобытное христианство, могла держаться своего первоначального отрицания науки; и ее поворот к философии начинается с того момента, когда внутренняя побудительная сила и противоцерковное направление мистики были парализованы потребностью в новой *вероисповедной организации*.

Здесь не место входить в более подробное обсуждение причин, в силу которых мистическое движение было подвинуто на организацию новой церкви. Они лежали частью в том естественном обстоятельстве, что всякая религиозная жизнь необходимо стремится найти себе прочные формы и во внешней жизни, частью в том союзе с политическими властями, в котором реформация нашла существенную поддержку для своего реального успеха. Итак, стремление к научному установлению новой системы догматов коренилось главным образом в потребности в *протестантской государственной церкви*.

Но это стремление могло осуществиться только при том условии, чтобы, следуя великому примеру, стать выше именно той церкви, против которой боролись. Ближайшим же образом отсюда последовало, что намерение реформации порвать с церковной *традицией* было задержано на полпути. Вместо того чтобы возвращаться к первобытному христианству, удовлетворялись тем, что приняли христианство Никейского собора. Приняли не только установленный на нем Символ веры, но даже признали неприкосновенным основанием нового исповедания установившийся к тому времени новозаветный канон. Если таким образом была поставлена историческая граница, за пределы которой критика предания не должна была простираться, то в таком действии реформаторов нельзя усмотреть никакого логического основания, а только психологический повод,

состоящий в том, что именно для обоснования вероисповедной организации необходимо было иметь надежную историческую почву. Ведь это старая истина, что все религии основываются на истории, и никогда ни одна еще не вышла только из философии. На этой вновь отмеченной исторической почве Священного Писания с крайним упорством настаивал, как известно, Лютер, в противоположность швейцарским реформаторам. И с течением времени он цеплялся за нее тем крепче, чем шире разворачивалась в лице иконоборцев, анабаптистов и других «еретиков и мечтателей», особенно же в крестьянских войнах, та революционная власть мысли, которую он освободил от оков своим словом.

Но католическая церковь кроме своего предания имела и философию, где церковное учение было выработано в системе научно развитых мыслей. И в борьбе с ней, прежде всего в диспутах, должна была все более и более ощущаться потребность противопоставить ей с протестантской стороны другую систему. И вот Лютер, а прежде всего более предусмотрительный **Меланхтон** скоро увидели, что без философии дело не обойдется и что нельзя преобразовать церковь сверху донизу без новой науки. Но эта философия, как именно требовал Лютер, должна быть действительно новой; схоластический аристотелизм — «безбожное орудие папистов», а чистый аристотелизм, каким он вышел из рук филологов, является сущим натуралистическим язычеством: ни с тем ни с другим нельзя ничего предпринять. Но откуда же в конце концов должно было взяться это новое учение? При всей своей гениальности, Лютер не обладал научным, а Меланхтон — философским умом. У других ученых, которые примкнули к новому направлению, можно было встретить, правда, много гуманистической учености и много настоящей веры, но, к сожалению, никакой философской оригинальности. Кто может сказать, как сложилась бы религиозная организация Германии, если бы судьба в то время действительно подарила ей философского гения? Но единственное, что выросло на этой почве, Якоб Бёме, явился слишком поздно и родился лишь тогда, когда новая церковь уже давно должна была помочь себе иначе.

Ведь время не терпело; и так как сами не могли создать ничего, то пришлось поискать опять между старыми системами. И вот еще раз явился старый **Аристотель** тем фило-

софом, в систематические формы понятий которого был влит дух нового учения веры. Вскоре Меланхтон писал: «Carere monumentis Aristotelis non possumus» («Невозможно отказаться от Аристотеля»), и как ни восставал против этого Лютер, но в конце концов и он должен был признать, что нельзя было сделать лучшего выбора. Этим была решена судьба философии немецкого протестантизма; и Меланхтон принялся за переработку учений Аристотеля, отчасти в их филологически очищенном виде, отчасти же и в том формальном направлении, какое они получили при своем применении в средние века; целью этой переработки была систематизация протестантского вероучения. В последний раз всепроникающим и всезахватывающим образом проявилась мощь духа старого греческого мыслителя, и еще раз было возведено здание церковного учения, опиравшееся на великие формы его научной архитектоники.

§ 16. Протестантская школьная философия и ее противники

Как известно, при выполнении этого плана Меланхтон сам наметил везде основные черты, в пределах которых было выработано учение нового исповедания. Меланхтон был спокойным, предусмотрительным исследователем, преисполненным бескорыстной преданностью к новой вере и отличавшийся строгой добросовестностью при разработке отдельных учений. Его необычайный преподавательский дар, в соединении с диалектическим и риторическим искусством, которыми он был обязан своим гуманистическим занятиям, нашел себе применение в последовательной обработке всех частей философии, предпринятой им с того момента, как он, после многих колебаний, решился на развитие аристотелевского учения. Конечно, мы не видим в его сочинениях какой-либо величественной творческой силы, нигде не смотрит он на вещи пророческим взглядом истинного философа. Но зато в его обработке мы встречаем строгий распорядок и остроумные подразделения, которые, как вышедшие частью главным образом из педагогических соображений, указывают на очень удачный педагогический взгляд. Логические формы сплошь перипатетического ха-

рактера; в содержании же, напротив, во многих местах заметно влияние гуманистического эклектизма, который он охотно заимствует у таких авторитетов, как Цицерон и Гален.

Его научные гносеологические принципы являются отчасти априорными основными положениями разума, отчасти фактами общего опыта. Но основные положения и опыт недостаточны еще для настоящего познания; скорее они должны быть дополнены, а отчасти и проверены откровением Священного Писания. И везде, где это откровение оказывается в противоречии с аристотелевской философией или другими самостоятельными научными исследованиями, эти последние, естественно, должны отступить, как неполноправные. В учении о вечности мира, о свойствах Божиих и о Провидении не следует слушаться Аристотеля; убеждение в бессмертии человеческой души основывается не на естественных причинах, а только на откровении, и против учения Коперника выдвигается авторитет псалмов. Исходным пунктом всей этой философии является развитие учения о Божестве. К нему примыкает, с одной стороны, космология, как изображение созданного Богом мира, в которой Меланхтон отдает дань астрологическому суеверию века, вводя понятие физической судьбы, с другой — этика. Основные положения этой последней, будучи бесспорно законными предпочтительно перед всяким опытом, имеют еще большее значение, нежели положения теоретической философии, так как, в качестве заповедей Божиих, являются непосредственным выражением Его святой воли. Вообще Меланхтон придает совершенно в духе своего исповедания особенно большое значение нравственным аргументам; так и его доказательства бытия Божия по большей части опираются на голос совести.

Подобное изложение этого учения относится скорее к истории богословия, нежели к истории философии. Необходимо было только вкратце остановиться на этих принципиальных точках зрения, чтобы указать, в каком духе пытался разрешить свою задачу *протестантский аристотелизм*. Он, естественно, очень быстро получил право гражданства во всех протестантских университетах Германии, и так как ему недоставало действительно новых точек зрения, то довольно скоро утратил свою свежесть и обратился

во второе издание схоластики. Являясь не менее односторонней и прежде всего не менее нетерпимой ко всем противным воззрениям и свободным движениям, чем ее средневековый оригинал, эта новая схоластика утвердилась на немецких протестантских кафедрах в XVI и XVII вв., пока наконец не повеяло более свежим духом из-за границы.

Из отдельных разветвлений этого нового перипатетизма следует кратко упомянуть только о *философии права*, так как в ней главным образом обсуждался вопрос, поставленный на очередь церковно-политической проблемой того времени, именно вопрос об отношении государства к церкви. Само собой разумеется, что протестантские теории признавали за государством бóльшую независимость, нежели это делали иезуитские философы права. Уже Меланхтон в своей этике пытался вывести государство как самостоятельное божественное установление из принципов откровения; в этом сходилась с ним, между прочим, **Ольдендорп** («*Juris naturalis gentium et civilis isagoge*»⁴⁴, Кёльн, 1539). Позднее выступило главным образом стремление подтвердить на почве философии права мысль о тождестве откровения и разума через указание на то, что естественное право не что иное, как право, которого хотел сам Бог и которое Он установил вместе с созданием человека. Это развили в более точной в научном отношении форме датчанин **Николай Гемминг** («*De lege naturae apodictica methodus*»⁴⁵, 1562) и позднее **Бенедикт Винклер** («*Principiorum iuris libri quinque*»⁴⁶, Лейпциг, 1615). Особенно важным пунктом в этих прениях был вопрос о носителе верховной власти. И он также был решен с точки зрения церковно-политического интереса, когда представитель так называемых *монархомахических* теорий **Иоганн Альтузий** (Althus) в своей «*Politica*» (Гренинген, 1610) развил ту мысль, что подчинительный договор, посредством которого народ уступает свои первоначальные верховные права монарху, становится недействительным, как только монарх покушается управлять против убеждения и истинного блага народа.

Но и попытки компромисса, посредством которых новое исповедание стремилось овладеть теорией государственного права, представляют весьма мало оригинального с философской точки зрения. На всех них лежит печать известной половинчатости, которая то колеблется туда и сюда между

свободными движениями новой науки и признанием исторически данной системы, то довольствуется внешним примирением этих противоположностей. И необходимо должно было случиться, что против этих ублюдков одинаково пылко восстали и энергия старой церкви, и последовательность новой науки. К этим же противникам присоединились еще в особенности и те люди, которые с беспощадной последовательностью продолжали развивать дальше мир идей, давший начало реформации, и в силу этого более радикального направления очень скоро увидели себя вытесненными из тех узких рамок, в какие поставило себя новое исповедание. К этому присоединилось еще и то, что те споры, которые велись не только между старой церковью и новыми стремлениями, но продолжались и внутри этих последних с все возрастающей пылкостью, наполняя то время своим не представляющим ничего утешительного шумом, делали для разумных и дальновидных людей заманчивой именно эту сверхисповедную или внеисповедную точку зрения, которая искони была заложена в сущности мистики.

К таким людям принадлежал, хотя и стоящий далеко от настоящей мистики, **Николай Тауреллус**, который, если бы ему удалось совершить, что он хотел, должен был бы по праву считаться первым немецким философом. Ведь задуманное им было по меньшей мере такой философской системой, которая должна была бы вполне согласоваться с сокровеннейшей сущностью христианства, а в то же время, в силу своего научного обоснования, покоиться исключительно на положениях человеческого разума.

Он родился в Мюмпельгарде в 1547 г., изучал в Тюбингене сперва богословие, потом медицину, получил профессию в Базеле и в конце концов умер в 1606 г. в Альтдорфе профессором медицины и философии. Во всем его существе, как и в его сочинениях (особенно в «*Philosophiae triumphus*»⁴⁷, 1573), ясно выступает потребность в самобытной философии, в научной деятельности, которая бы не вздыхала под гнетом авторитета, но свободно следовала внутреннему побуждению мысли; в этом смысле он может рассматриваться как представитель лучших сил, действовавших в протестантизме. Но само собой разумеется, что эта потребность в свободе всего страстнее восстает против Аристотеля, кото-

рый во времена Тауреллуса являлся отцом уже двух догматических систем и на авторитет которого опирались правверные обоих вероисповеданий. Отсюда становится понятной та яростная, доходящая до нелепости, полемика, с которой он выступил в ряде сочинений (между ними одно под заглавием «*Alpes caesae*»⁴⁸, 1597) не без помощи рамизма против аристотелика Цезальпина, получившего некоторое влияние во время своего путешествия по Германии.

Однако бороться против схоластики первого и второго издания было, по-видимому, легче, чем создать что-либо действительно новое. Может быть, та сверхисповедная точка зрения, которой держался Тауреллус в своей вере, была слишком неясной, неопределенной, чтобы вылиться в форме последовательно проведенной философской системы. В добром желании, по крайней мере, у него не было недостатка. Учение о двойной истине было для него нестерпимо; он не понимал, как можно веровать по-христиански и при этом думать по-язычески. Что вообще может существовать противоречие или хотя бы только различие между естественным познанием и откровением, является уже в его глазах печальным и неправильным положением, которое и могло только возникнуть в силу грехопадения. Тем безумнее и предосудительнее признавать это греховное положение и еще желать его укрепить. Напротив того, его следует преодолеть, и потому необходимо найти такую систему, в которой не было бы больше различия между философской и богословской истинами.

Содержание этой системы ищет Тауреллус, примыкая в большинстве случаев к учению Августина, в самых всеобщих основных положениях христианства, которые общи всем вероисповеданиям. Всякий шаг за предел их кажется ему уже неоправданным, и он не хочет быть ни лютеранином, ни кальвинистом, ни католиком. В конце концов, он и не ищет религиозного спасения в признании отдельных определенных догматов. Суть дела гораздо меньше в знании, нежели в хотении, и та же самая свобода, которая когда-то была причиной бедности греховности, должна теперь быть каждым употреблена на то, чтобы получить искупление посредством внутреннего возрождения и завоевать себе блаженство незапятнанной жизнью. Отсюда вытекает, что хотя Тауреллус стоит и хочет стоять выше вероиспове-

даний, однако не свободен от сильного влияния реформаторских учений, и еще больше, что он все же внутренне стоял очень близко к источнику этого учения, к мистическим теориям, как бы мало ни желал иметь дела именно с ними.

В некоторых отношениях родственное, а в других совершенно противоположное явление представляет *социанизм*, *рационалистическая* попытка стоящего выше вероисповедания христианского учения, предпринятая Лелием Социном (1525—1562) и его племянником Фаустом Социном (1539—1604). Оба они хотя и были родом итальянцы, но по своему образованию принадлежат к немецкому умственному движению; действовали же они главным образом в северо-восточных областях. Их учение, не оставшееся без влияния на позднейшие вероисповедные споры, признавало в откровении лишь то, что постижимо для человеческого разума; поэтому оно исключало из него все метафизические тайны, все теоретические элементы супранатуралистического характера, и в силу этого хотели свести *религию* к *законности*. Бог открыл человеку, сперва через Моисея, затем через Иисуса, свой закон, соблюдение которого Он соединил с порукой в вечном блаженстве: религия человека не что иное, как верующее и доверчивое подчинение этому закону.

§ 17. Мистики

Вообще более свободные движения в университетах очень скоро были подавлены и задержаны господствовавшими учениями. Но зато тем беспрепятственнее распространялось в народе само мистическое движение и приняло теперь такое враждебное направление по отношению к новой церкви, что навлекало на себя постоянные преследования. Реформация, став сама церковью, обратила приобретенную власть против своего собственного источника и почти фанатически боролась как раз против тех идей, из которых сама вышла и которые только не хотела вполне последовательно развить до конца.

Часто указывали на то, что те учения, за которые **Андреа Осияндр** был исключен и проклят лютеранской орто-

токсией, были более родственны первоначальной и внутренней вере самого Лютера, нежели лютеранская система догматов. Если этот еретический мистик в своем сочинении «*Bekenntniss von dem einigen Herrn Jesus Christus und Rechtfertigung des Glaubens*»⁴⁹ утверждал, что единственной правдой человека является живущий внутри него Богочеловек, то такое утверждение имело своим мистическим основанием учение об единосущии единичного человека с идеальным человеком, учение, бывшее сначала очень близким самому Лютеру.

Но это своеобразное отклонение мысли, в силу которого церковный руководитель Лютер отрицал и проклинал Лютера-реформатора, проявляется всего характернее в его отношении к **Каспару Швенкфельду**, которого он оттолкнул от себя со всей свойственной ему страстностью. Этот человек, родившийся в 1490 г. в Оссинге в Силезии, был одним из первых и сначала одним из самых восторженных последователей Лютера. Но после того, как в 1527 г. он обнаружил послание о причастии, в котором пытался занять вполне самостоятельное положение относительно католиков, лютеран, реформатов и анабаптистов, следовательно стать вне всякого вероисповедания, он был изгнан из страны и во избежание еще худших преследований должен был скрываться, ведя очень тревожную жизнь, пока ей в 1561 году не наступил конец, по всей вероятности, в Ульме. Его учение стоит уже на линии развития собственно мистики, а его борьба против заостренного в самом себе лютеранства возгорелась по поводу учения, которое уже тогда становилось жгучим вопросом в вероисповедных спорах, именно по поводу учения о причастии. По его воззрению, истинное таинство покоится на вкушении лишь преображенного, а не плотского тела Христа. Лютеранское понимание он считает внешним и стоящим немного больше, нежели католическое. В то же время, с другой стороны, он того мнения, что в слишком рационалистическом и только символическом толковании реформатов исчезает всякое истинно религиозное значение священнодействия. Но из этого частного учения само собой вытекает более общее нападение на лютеранство. Самым неприятным в деятельности лютеран является для него их упрямое придерживание буквы Писания. Он видит в этом внешнее деяние, которое может толь-

ко заглушить истинное внутреннее откровение, даруемое Богом верующему духу каждого отдельного человека. Совершенно поглощенный мыслью о всеобщем священстве, которого ведь окончательно не отвергала и реформация, он восстает против того, что пастыри новой церкви присвоили себе исключительное право на сообщение слова Божия; а это, по его мнению, может только нанести ущерб славе Господа. В конце концов вся эта полемика сводится к тому, что место внешней церкви должно занять мистическое понятие церкви внутренней, а весь внешним образом установленный строй религиозной жизни должен быть отменен.

Швенкфельд — живой пример тому, что с того момента, как христианство становится вероисповедным и церковным, оно расходится с мистикой, и мистика отходит от него. Идеализм и абсолютная сокровенность, являющиеся с самого начала сущностью этой мистики, находились в первоначальном и, как показали последствия, в непримиримом противоречии с реальной организацией. Мысль чисто внутренней веры, непосредственного предания индивидуума Божеству была несовместима с основанием церкви, которая по самому своему понятию должна была требовать и проводить определенную формулировку своего вероисповедания и внешнее установление культа. По самому существу дела выходило, что все резче и резче обозначалась противоположность между матерью-мистикой и протестантской церковью. С одной стороны, эта церковь видела себя вынужденной отбросить кое-какие юношески незрелые бредни, подражая более чем тысячелетнему образцу, крепче и теснее замкнуться в самое себя; с другой стороны, мистика, раз вытесненная из вероисповедных рамок, продолжая в тишине и глубине волновать умы народа, развивала дальше до самых крайних выводов вложенные в нее зародыши мыслей. И, по крайней мере, нельзя отрицать одного, что в этом противоположении оригинальность философского мышления была на стороне мистиков и что, следовательно, немцы были обязаны мистике всем тем, что они внесли нового в смутное первоначальное состояние новейшей науки.

Таким образом, вышло, что чем дольше и больше распространялось мистическое движение, тем дальше уклонялось оно от церковного протестантства, и уже ближайший в ряду мистиков — **Себастьян Франк** — пришел к таким

крайним выводам, что даже Швенкфельд отказался от него. Франк родился в 1500 г. в Нюрнберге; под влиянием мимолетного знакомства с Швенкфельдом он много занимался старейшими немецкими мистиками, именно Таулером, и немецким богословием. Происки духовенства заставили его покинуть Нюрнберг, а также сделали невозможными все его попытки устроиться на более продолжительное время в Страсбурге, Ульме и Эсслингене; скитаясь и перебиваясь таким образом, он умер в 1545 г. в Базеле. Может быть, влиянием этих его личных испытаний и объясняется, что мистика в этой форме имеет в высшей степени пессимистический характер и находится в патетическом противоречии к миру, который повсюду признает своим то, что противоположно истине и святости. Однако, несмотря на это, единственное, что, по-видимому, очень интересовало его в этом мире, это — исторический ход его событий. Он занимает в высшей степени значительное место в развитии немецкой историографии, и его «Библия истории» (*Geschichtsbibel*), «Германская хроника» (*Deutsche Chronik*) и «Всемирная книга» (*Weltbuch*) представляют достойные и замечательные памятники первых зачатков исторического исследования. И это тем удивительнее, что его мистическое учение повсюду обращается как раз против исторического понимания фактов искупления. Кажется, что он как бы видел в исторических событиях сущность этого искаженного мира и потому тем более желал освободить религиозное учение об искуплении от исторического понимания. Ведь уже прежние мистические учения приблизили его к мысли о вечности творения, о вечном пребывании всех вещей в Боге; поэтому он и видит недостаток всех вероисповедных воззрений в том, что они считали показания откровения за однократный исторический факт. Истинная вера рассматривает историю лишь как средство чувственного ознакомления, как внешний образ («*Figur*»), в котором истина только отражается. Церковь говорит об акте сотворения мира; на самом же деле мир вечен, как Бог, потому что Бог без мира ничто. Церковь говорит о грехопадении Адама; но это не исторический факт, а в действительности лишь символическое изображение вечного грехопадения всех людей, и как история Адама, так и история Христа представляют лишь вечную историю всего человеческого рода. В каждом человеке жи-

вет человек и противочеловек, добрый и злой ангел. Христос и Адам. Поэтому и искупление не следует понимать как единичное историческое дело, а скорее как вечное явление, состоящее во внутреннем самоискуплении всех людей и в вечном действии Божеской благодати. Отсюда и откровение не должно быть приурочено к одному определенному времени; но и оно также вечное явление, совершающееся совершенно вновь в каждом верующем духе. Историческое появление Пророка из Назарета не могло открыть ничего нового, а только яснее высказало то, чем человечество обладает от века и до века в своей преисполненной Бога вере. На основании этого Франк смотрит на Священное Писание лишь как на тень, как на образ духа, который должен жить в истинном христианине. Он полемизирует не против чего иного, как только против исторической веры во множество книг, о которых нам неизвестно, кто их написал, — против этой исторической веры, при помощи которой все вероисповедание и все секты приукрашивают свои односторонности и обосновывают свои несправедливости. И у него также проглядывает мысль практической мистики, когда он объясняет, что это безумие — искать спасение в вере в определенные догматы. Не мышление и знание, а воля образует глубочайший характер человека. И тот, кто в чистой любви носит в себе единство с Богом и осуществляет его своим образом жизни, тот свят и христианин, хотя бы он никогда и не слышал имени Бога.

Таким образом, в удивительном совпадении глубоко религиозная потребность немецкой мистики приходит к тому же результату, как и религиозный индифферентизм исследований по философии права, — именно к учению о политическом безразличии религиозных воззрений и вероисповедной принадлежности. Современное понятие *веротерпимости* вышло из этих двух, так сильно друг от друга отличающихся начал: из холодного отклонения спорных религиозных вопросов, помимо которых современное государство осуществляло свою светскую верховную власть, а наука свое собственное суждение, и, с другой стороны, из горячей глубоко внутренней религиозности, которую не могла удовлетворить никакая вероисповедная формулировка. Отсюда ясно, что это одинаковое требование веротерпимости не везде одинаково ценное: ее происхождение — это

всего яснее выступает в XVIII в. — охватывает целую область между самым крайним легкомыслием и самым истинным благочестием.

§ 18. Валентин Вейгель

Развитие мистики у Швенкфельда и Франка уже достаточно близко подошло к той границе, перейдя за которую она должна была бы обратиться в совершенно неопределенные и бессодержательные общие взгляды, и даже ее полемическое отношение к различным вероисповеданиям оказалось бы, в конце концов, недостаточно сильным, чтобы поддержать ее в качестве самостоятельного направления. К тому же до этого момента мистические мысли слишком уж односторонне занимались вопросом о явлениях истинно религиозной веры и жизни, чтобы они могли исключительно сами по себе сделаться всеобъемлющим философским учением.

Если поэтому история немецкой мистики завершилась такой величественной системой, какова система Якоба Бёме, то это было достигнуто лишь тем, что она воспринимала в себя еще и другие зачатки мысли, и именно социально такие, которые могли служить дополнением к собственному одностороннему внутреннему направлению. Научно образованные люди могли бы, может быть, искать и найти такие элементы в современном возобновлении систем греческого мышления. Но мистика не была философией ученых, это было движение, и после реформации продолжавшее жить в народе, где оно и возникло. Таким образом вышло, что воздействие, в силу которого немецкая мистика в конце концов произвела свое самое значительное создание, исходило из *натурфилософских* мечтаний **Парацельса**, получивших широкое распространение, благодаря бесчисленным брошюрам этого человека и шарлатанским речам площадных лекарей, называвших себя его учениками. Обе эти системы мыслей, одинаково далеко отстоящие от спокойного научного исследования, но как раз в силу этого во многих отношениях уже изначально родственные, сблизились теперь между собой. И мистика стала вглядываться во внешний мир, чтобы ввести познание природы в рамки своего

учения о вере. Этим новым элементам она была обязана тем, что ее идеи получили наглядность и вещественное подкрепление, в силу чего она и сделалась способной начертать обширную систему.

То, что оба эти элемента, религиозно-философский старой мистики и натурфилософский Парацельса, сблизились между собой и впервые попытались проникнуть друг в друга, является заслугой **Валентина Вейгеля**. Он родился в 1533 г. в Гайне (Гроссенгайн), учился в Лейпциге и Виттенберге, после чего был, до самой своей преждевременной смерти в 1588 г., пастором в Чопау (Zschopau). Будучи достаточно благоразумным, чтобы сохранять свое учение в тайне, он купил себе своей подписью под формулой конкордии право на свободную от преследований и спокойную деятельность в своей общине. Свои же еретические учения он пускал в обращение лишь в рукописном черновом виде между своими друзьями, а по настоянию их и в более широких кругах, но всегда тайным образом. Следствием этого было, что когда после его смерти приступили к обнародованию их в печати, то ему было приписано много из того, что, заимствованное также из мистических назидательных сочинений, втайне передавалось в народ от одного к другому. Что из этого должно считаться достоверным, показывают частые ссылки на Таулера, немецкое богословие, Фому Кемпийского, Осиандра и Швенкфельда, и характерное предпочтение первых сочинений Лютера, соединенное с не менее значительным нерасположением к Меланхтону, в котором Вейгель предчувствует ученого губителя мистики. Замечательно при этом, как последовательно умалчивает он о том очень сильном влиянии, какое, очевидно, имел на него Себастьян Франк. Может быть, этот со своими крайними воззрениями считался уж настолько нехристианским, что даже в этих кругах на него ссылались неохотно.

Мистика и натурфилософия соприкасаются главным образом в двух пунктах. Обе они по своим целям имеют *теософский* характер: религиозно-философское направление таково уже само по себе, а натурфилософское — в силу выраженного им намерения рассматривать природу как вечное откровение Бога. Но обе они (и эта точка зрения еще гораздо важнее) имеют, в сущности, одинаковый гносеологический принцип, так как исходят из человека как микро-

косма. Валентин Вейгель находит для этого гениальное выражение, что можно знать и понимать только то, что носишь в самом себе. Видеть и познавать, говорит он, не есть простое действие «отражения» (*Gegenwurf*) объекта, но проходит скорее изнутри, из глаза, в котором оно лишь возбуждено, «пробуждено» миром. В самом себе носит человек весь мир, и если он понимает себя, то он постиг также и все. Этот *субъективный идеализм* выступает в этом периоде развития еще в форме смелых утверждений и фантастических умозрений, переплетаясь с различными историческими преобразованными и измененными почти до неузнаваемости отрывками неоплатоновского предания; но он же составляет и основную черту всей немецкой философии. Он лежит в основании монадологии, при посредстве которой Лейбниц господствовал над XVIII в.; он составляет глубочайшее содержание теории познания, через которую Кант стал философом, определившим собою направление философии в XIX в. У Валентина Вейгеля этот идеализм является еще в совсем иной форме, указывающей, с одной стороны, на влияние мистиков, с другой — Парацельса: человек познает Бога, поскольку он Бог; познает мир, поскольку он мир. Вейгель старается провести эту мысль посредством признания трех ступеней. Человек познает земной мир, потому что его тело, образованное из квинтэссенции всех видимых субстанций, дает ему возможность повсюду вновь узнавать родственное, и потому еще, что восприятие, в союзе с воображением, может принять в себя весь материальный мир. Он познает мир духов и ангелов потому, что его собственный дух звездного происхождения и есть ангел, извлекающий свою науку из светил, с помощью которых он может постигать астрологическую связь фактов и оказывать на них магическое влияние. Наконец, он познает божественный мир потому, что его бессмертная душа, *spiraculum vitae* (отдушина жизни), является сама божественной сущностью и получает в таинствах божественную пищу. Таким образом, познание природы, науки и богопознание по существу не что иное, как самопознание. Истинное богословие ищет в самом себе, в изображении, Того, чье оно изображение.

К этой общей предпосылке присоединяется затем у Вейгеля специально религиозно-философское учение, в кото-

ром он является главным образом учеником Франка. Бог, как единое целое, живет только в себе самом; человек же, как создание, живет одновременно и в Боге, и в самом себе. Поэтому в нем уже искони заложен дуализм добра и зла; он носит в себе своего Христа и своего Адама. Поэтому Христос в каждом человеке есть его умерщвление самого себя, прекращение собственной воли, смерть индивидуума. Эти мысли, уже выступавшие у Майстера Экхарта, проходят через всю мистику и знаменательным образом выливаются у Вейгеля в ту форму, которая в конце концов привела Якоба Бёме к попытке вывести необходимость греха из сотворенности, из конечности индивидуума. В силу одного этого можно было бы признать в евангелическом пасторе Валентине Вейгеле настоящего мистика, даже если бы он и не показал себя таковым своей постоянной полемикой против «книжников». Против этих фанатиков всех вероисповеданий направляет он текст: «по плодам их познаете их». Твердо держась своих букв и ради этих букв, они ненавидят, проклиная друг друга, ведут войны, сжигают благочестивых, которые были настолько несчастны, что не могли найти своего спасения в этих буквах.

§ 19. Якоб Бёме

Связь религиозно-философского и натурфилософского умозрения все еще относительно слаба у Вейгеля; правда, она осуществляется в главном пункте человеческого самопознания, но затем, несмотря на это, познание природы и познание Бога являются более или менее разобщенными. Поэтому его учение может иметь значение лишь как подготовительная ступень к системе Якоба Бёме, в которой оба эти элемента самым величественным образом проникают друг в друга и, так сказать, без остатка растворяются один в другом. Эта система занимает такое же место в немецкой философии того времени, как система Джордано Бруно в итальянской натурфилософии. И в той и в другой сосредотачиваются разнообразные нити предшествовавшего развития. Поэтому обе они являются завершающими системами внушительных размеров, с характерным отпечатком тех умственных направлений, из которых они выросли. В силу

общности стремлений того времени, между этими двумя системами можно заметить различные точки соприкосновения; но настолько же сильно развиты и противоположности между ними; в этих противоположностях ясно и отчетливо отражается различие национального основного фона, на котором они выделяются. И это не случайность, что когда немецкой философии выпало на долю подвести итог всему развитию современного мышления, то она снова вызвала из забвения обе эти системы, в которых одновременно нашло свое завершение и итальянское и немецкое мышление; и что один и тот же Шеллинг решился восстановить честь учений обоих долгое время и часто несправедливо оцениваемых философов.

Якоб Бёме, настоящий сын народа, родился в 1575 г. в Альт-Зейденберге у Герлица; обучаясь сапожному ремеслу, он во время своего продолжительного странствования познакомился с бесчисленными вероисповедными полемическими сочинениями и прежде всего с брошюрами Парацельса и мистическими произведениями Швенкфельда и Вейгеля. Для определения характера мистического движения весьма характерен тот факт, что к числу его главных носителей принадлежали странствующие ремесленные ученики, обменивавшиеся сочинениями и мыслями во время своих ночевок. По возвращении Бёме в 1599 г. получил звание мастера и вскоре сделался счастливым отцом семейства, скромно и успешно занимавшимся своим делом. Но в нем что-то бродило, мучало его и не давало ему покоя, пока он в 1610 г. не изложил и не обнародовал своих мыслей, зародившихся в его уме еще во время странствований и развитых дальше в мастерской, в сочинении: «*Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang, d. i. die Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie aus richtigem Grunde, oder Beschreibung der Natur*»⁵⁰. Книга произвела большой шум; врачи-парацельсовцы и другие магики и мистики пришли посмотреть на человека, написавшего ее, а духовенство города сумело добиться того, что философ-башмачник дал бургомистру обещание больше ничего не писать. Но это не удалось; слишком уж могуч был его дух. Присоединились сюда и литературные нападки; и вот в 1619 г. начал он снова разрабатывать свое учение, придавая ему все новую и новую форму, в сочинениях, написанных на разные случаи, и в открытых

посланиях. И после того, как препятствия, возводимые духовенством, были устранены разумным вмешательством дрезденских властей, он продолжал эти литературные работы, не пренебрегая и своей практической деятельностью, до своей смерти в 1624 г. Из этих позднейших сочинений следует отметить, между прочим, следующие: «Von den drei Principien des göttlichen Lebens»⁵¹ (1619), затем «Vierzig Fragen von der Seele oder Psychologia vera»⁵² (1620) и «Mysterium magnum oder Erklärung über das erste Buch Moses»⁵³ (1623).

Сильнее, чем у кого-либо, выступает у Бёме *протест против учености*. По отношению к цеховой науке обнаруживает он отчасти злобную ненависть, отчасти полусострадательное презрение. Истинное откровение, думает он, никогда не осеяло знати и искусства этого мира, менее же всего «высокую и глубокую науку», но всегда только святую простоту простонародья. Патриархи, Иисус, апостолы — вот кто были сосудами откровения, а не ученые попы; и бедному презираемому монаху Лютеру было дано сломить власть ученых. Но, к сожалению, и его последователи сделались опять такими же учеными попами, вследствие этого пришло время для нового откровения: утренняя заря уже занялась. Какое-то пророческое чувство скрывается в этом герлицком сапожнике, в силу чего он, при всей своей личной скромности, является глубоко проникнутым святостью своей задачи и силой своего мистического откровения. Не из книг, как это делают ученые, следует черпать свою мудрость, но из непосредственного схватывания высшей истины. «Я буду писать по духу и смыслу, а не по внешнему взгляду» («Anschauen»), говорит он в начале своего главного труда, и этим сам лучше всего отмечает присущий его системе характер внутренней фантастичности. Но прежде всего горячий протест против ученого книжного учения обнаруживается в том, что он сильно подчеркивает значение *немецкого языка*. Вообще язык, как порождение мыслящего человеческого духа, является в его глазах новым сотворением всего мира, так как ведь мышление людей содержит в себе квинтэссенцию вещей. Поэтому, если кто понимает язык в совершенстве, то этим самым должен был приобрести и большое значение мира; ближайшим же образом, как само собою разумеется, лучше всего понимаешь тот язык, с которым сроднился с детства. «Поэтому

понимай только хорошенько свой родной язык; ты имеешь в нем такое же глубокое основание (Grund), как и в еврейском или латинском; хотя ученые превозносятся знанием их, как гордая невеста, — до этого нет никому дела, их искусство теперь отживает свой век». Своеобразен и тот способ, как он обращается с этим своим немецким языком. По большей части речь его течет, изобилуя богатством выражений, но едва ли не верно, что язык его еще слишком негибок, чтобы дать полное и ясное выражение философской мысли; и иногда целыми страницами все изложение представляет лишь борьбу с языком, с целью вынудить у него настоящее слово и настоящий оборот. И действительно, есть целый ряд немецких выражений, как, например, «Ichheit» (яйность от слова «я»), «Selbheit» (самость), «Deinheit» (твойность — от «твой») и т. п., которые весьма удачно исторгнуты им у духа языка и приобретены для философии. С другой стороны, он с самым забавным безрассудством увлекается стремлением к словопроизводству, — особенность, свойственная, как известно, всякому дилетантскому философствованию. И эта страсть усматривать собственные мысли в корнях слов, естественно, принимает самую комическую форму, когда слоги толкуются «по духу и смыслу», без содействия столь глубоко презираемой Бёме учености. Немецкие и латинские слова (последние — алхимические термины из парацельсовских сочинений) разлагает он, как ему вздумается, совершенно произвольно на слоги, чтобы затем также произвольно толковать их и выискивать из их сопоставления смысл целого, например, Teu-fel, Mer-curi-us и т. д. Такое соединение серьезной работы и произвольных построений обнаруживается и в конструкции речи этого тевтонского философа. Он невыразимо старается облечь в ясную форму мистические мысли, и иногда это удается ему прямо с гениальной верностью; но тогда это находит на него, как какое-то внутреннее просветление. Но менее всего можно ожидать встретить в его сочинениях логическое разделение и научное ведение доказательств: то как бы в священном монологе, то как бы в красноречивой проповеди сыплет он утверждениями, которые взаимно теснят друг друга, а при случае, конечно, могут и вытеснить друг друга. Если присоединить сюда безвкусие, в которое опять впал немецкий стиль очень скоро после реформаторского дела

Лютера — перевода Библии, то никак нельзя утверждать, что изучение сочинений Якоба Бёме представляет для современного человека большое наслаждение. Это все равно, что вылавливать драгоценный жемчуг из соленой и мутной воды. Его, правда, находишь, но приходится выискивать его при слишком уж странных и докучных условиях.

Немного иначе мог бы отнестись современный ум и к содержанию учения Бёме. При слиянии религиозного и натурфилософского умозрений, действительному познанию природы, что весьма понятно, наносится уж слишком большой ущерб. Ведь Бёме решительно отвергает опыт и наглядность, а его действительное знание о природе ограничивается теми немногими сведениями, которыми он был обязан алхимическим и парацельсовским сочинениям. Тем, естественно, больше простора для его фантазии; но самое характерное в этом мистическом построении то, что воззрение на природу проникнуто насквозь религиозно-философскими мыслями. Дух Бёме охватывает всю природу категориями религиозного рассмотрения. Не только внешнюю судьбу, но и внутреннюю сущность природы старается он вывести из противоположности добра и зла; и весь процесс совершающегося в природе равнозначен для него с процессом грехопадения и искупления. Внутреннее состояние религиозной жизни с ее противоположностями, опорными пунктами, стремлениями и целями является в его глазах, как некогда гностикам, глубочайшей сущностью также и природы; таким образом, у него *натурфилософские категории обращаются в психологические и религиозные понятия*. Как раз в этом немецкая мистика, достигшая своей высшей точки, является настоящей противоположностью итальянской натурфилософии. Там с воодушевлением обращались к внешней природе и с ее точки зрения, насколько позволяли обстоятельства, рассматривали и внутреннюю жизнь; здесь же из откровения верующего духа надеялись постичь также и внешний мир. Бруно бросается в тайны действующей природы — Бёме погружается в мистерии внутренней жизни. В этом полное различие между Италией и Германией. Там ищут Бога в *природе*, здесь — в *душе*. И первоначальное содержание, которого жаждет новое мышление, надеются почерпнуть там из бесконечности вселенной, здесь же из откровения верующей души.

В связи с этой особенностью находится то, что в мыслях Бёме имеется центральная проблема, которая господствует над ними и дает им направление. Это — та самая, с которой мы уже неоднократно встречались у мистиков в качестве объекта размышления, задача, над разделением которой бился христианский мир, проблема *греха*. Пантеистическая основная черта, определившая собой все направление мистики, особенно резко подчеркнула эту проблему. Если Бог рассматривается как сущность и метафизическая причина всех вещей и всех событий, то Он же служит и первопричиной зла; между тем религиозное сознание противилось тому, чтобы возложить на Него нравственную ответственность за это. В этом центр тяжести всей системы идей Бёме. Речь идет о том, чтобы признать в Боге метафизическую причину зла, не нанося ущерба Его святости. Бёме столь же неудачно решает эту задачу, как и все другие, но он неустанно работал над ней и с удивительной проницательностью указал ту точку зрения, с какой только и возможно ее решение. Он сделал попытку перенести противоположность добра и зла, как первоначальную и вечную, на само Божество. И на это также есть уже намеки у Майстера Экхарта. Но выполнение у Бёме настолько оригинально, что он должен рассматриваться как самостоятельный представитель этой мысли.

В этой попытке Бёме нельзя не заметить некоторого сходства с учением о *coincidentia oppositorum*, которое в натурфилософии и в особенности у Бруно играло такую выдающуюся роль. Но той основной противоположностью, примирение которой должно в данном случае нести в себе Божество, является здесь нравственно-религиозная противоположность *добра и зла*. Она проходит, как развивает свою мысль Бёме, через весь мир: «Ничего нет в природе, чему не было бы присуще добро и зло». Как на пример этого, всего охотнее ссылается Бёме на огонь, добрый и приветливый вид которого так мало гармонирует с его яростным, губительным жаром и который, с одной стороны, является элементом жизни, а с другой — разрушения. Если же, таким образом, все вещи носят в себе эту противоположность первокачеств добра и зла, то эта же противоположность должна уже содержаться и в Божестве, образующем самую сокровенную сущность всех вещей и являющемся жизнен-

ным соком во всем дереве вселенной. Но как может это быть, должен спросить себя Бёме, что Единый, бесконечный Бог так раздваивается в самом себе и находится в таком противоречии с самим собой? Ответ на это содержит тайна учения Якоба Бёме: только через противоположность и возможно откровение, и Божество должно заключать в себе самом противоположность, если оно хочет *открыться* самому себе. И здесь также явление огня и света дает пищу его фантазии. Ведь он сам хочет приписать то внезапное просветление, в силу которого ему все стало ясно, взгляду на оловянный сосуд, освещенный солнечным лучом. Там, где был бы только свет или только тьма, там не было бы ни света, ни тьмы: только друг в друге могут обнаружиться противоположности. Поэтому и в Боге надо принять первоначальную противоположность. Его любовь не могла бы обнаружиться, если бы она не обнаруживалась в Его гневе, и Его вечный свет не мог бы быть проявлен, если бы в Нем Самом не была дана тьма.

Поэтому исходным пунктом теогонии и космогонии Бёме является рассмотрение необнаруживавшегося еще Божества. Оно — вечный покой, бездна (Ungrund), вечно Единое, ни свет и ни тьма, бескачественно, ни сущность, ни личность, Все и Ничто. Он — ни на что не обращенная воля, в которой ничего нет, кроме стремления к деятельности и желанию, и которая, будучи абсолютом, покоится в самой себе неизменно в вечной свободе. Но эта бездна, не имеющая ничего вне себя, смотрит поэтому в самое себя; она делает самое себя зеркалом и в силу этого раздваивается на созерцающую мировую силу и созерцаемое мировое содержание. Таким образом, непостижимая первоволя открывается сама себе, и эта деятельность собственного самооткровения есть вечный Дух; с ним Божество творит самого себя и образует мир. Это рождение Бога не есть однократный исторический факт, но вечное рождение. Бёме делает совершенно ясное различие, указывая, что эти определения божественной сущности могут быть разделены лишь мысленно, в бытии же, напротив, они совершенно тождественны друг другу. Итак, этот проявившийся Бог в действительности *обнаруживается* только в силу противоположности к той непроявившейся бездне, или, как называет ее Бёме, к *природе в Боге*. И впервые в этом обнаружении образует Он боже-

ственное Троиединство: Отец, как обнаруживавшаяся воля или «сок» мира, Сын, как идеальная сила, и Дух, как обнаруживающаяся в силе деятельность, «струящаяся сила». Теперь возгорается в Отце любовь к Сыну, «удовольствие в мудрости», и в этом божественном мире идей играет струящаяся сила Духа; она — «обиталище Бога», вечная Дева, которая лишь сама из себя порождает мир.

После того, как таким образом получено в бесконечном существе Бога «инаковость» (*Anderheit*) или «различенность» (*Schiedlichkeit*), Бёме развивает учение о создании мира из противоположности обнаружившегося Троиединого Бога к природе в Боге, *centrum naturae* или *matrix* (первопричина). И он старается провести через все вещи это троиединство «сока», силы и струящейся силы, которое, может быть, должно было соответствовать философским отношениям между субстанцией, принадлежностью и деятельностью.

Первое обнаружение божественных сил в природе производит царство ангелов, которое, смотря по преобладанию того или другого лица Троиединства, подразделяется на три царства: божественная сущность, представляемая в благородном спокойствии, является в царстве Михаила, божественная сила, блистающая в светящейся красоте, — в царстве Люцифера, божественная деятельность, неустанно творящая мир, — в царстве Уриила. Им противостоит совершенная личность, Христос, содержащий в себе соединение всех ангельских сил в высшем совершенстве; в то время как ангелы являются лишь божественными явлениями сил, Он — личность вполне, Сын, рожденный от вечности, и сердце Отца.

Вторая ступень сотворения мира возникает в силу разделения первокачеств в Божестве, и здесь развивается из Божества реальный мир в семи «образах» (*Gestalten*), — попытка натурфилософского расчленения и систематического деления сил природы. Первое «мучение» (*Qual*) — это стягивающее, твердое и терпкое, сила, вследствие которой вещи уплотняются (*coaguliren*), принцип множественности и материальности, остановка; второе — разделяющее, подвижное, сладкое, принцип растяжения, бегство. В удивительной юношеской свежести выступает здесь противоположность между притяжением и отталкиванием, как основными силами, строящими материю, причем они довольно наи-

вно соединяются с вкусовыми категориями, что, конечно, указывает на влияние алхимических теорий. В качестве третьего образа является собственно вещественность, «горькое мучение» или «мучение страха», истинная материальность. Эти три первых образа Бёме обозначает, следуя Парацельсу, как соль, ртуть и серу. Из всех них, из их тесного соединения возникает, как четвертый образ, огонь; из него, как пятый образ, — благодетельный прекрасный свет, «любовь-свет-огонь», царство радости и света, «область святой любви». Шестой образ — это звук, звон и тон, царство общения, взаимного «понимания и познания». Наконец, все шесть соединяются в седьмом образе, в идеальной телесности, в котором природа нашла свое полное совершенное обнаружение, и этим процесс творения заканчивается в самом себе. Через все эти семь образов проводит Бёме в многократном подразделении вышеупомянутое Триединство: в первых трех образах приписывает он терпкое — Отцу, сладкое — Сыну, горькое — Духу; в последних трех образах: любовь-свет — Отцу, сообщение — Сыну, полное обнаружение природы — Духу. Первые три образа образуют царство Михаила, соответствующее Отцу; четвертый, огонь, — царство Люцифера, соответствующее Сыну; три последние вместе — царство Уриила, соответствующее Духу.

Таковы основные черты теогонической и космогонической фантазии Якоба Бёме. Ведь все эти события, поскольку они здесь описаны, рассматривает он не как имевшие место один раз, но как *вечное бывание*. Предшествование и последование между ними надо понимать только в метафизическом смысле, а никак не во временном; и устанавливаемые им различия в сущности Божества не должны считаться разделенными силами, но только лишь распространением его внутренних особенностей перед лицом философского созерцания. Но если эти фантазии составляют некоторым образом идиллическую часть его мировой поэмы, то она становится эпосом с того места, где дело касается происхождений действительного мира. Этот *действительный мир существует во времени*, поэтому он должен, по мнению Бёме, иметь также и временное начало; поэтому и его существование должно пониматься лишь в качестве временного события, единовременного факта, который, не будучи обусловлен необходимой и вечной деятельностью об-

наружения Божества, наступил внезапно и произвел трещину в великой и прекрасной связи вселенной. Собственно говоря, такой поворот в мыслях Бёме показывает, что он отказался от полного решения поставленной им проблемы. Из самораздвоения Божества и из учения о взаимном обнаружении противоположностей он вывел одну лишь возможность зла. Действительность же зла он может только установить в качестве факта и вывести ее из «свободы» ангелов, которой, собственно, нет места в его метафизических предпосылках. Но именно здесь-то и выступает на вид с полным блеском, правда, без всякой формулировки в понятиях метафизическое глубокомыслие герлицкого сапожника: он подчеркивает, что в общем строе данного в опыте мира в конце концов оказывается нечто чисто фактическое, нечто такое, что не может быть выведено из общей и вечной природы вещей, и что это составляет иррациональность и несоответствие с нормой во всем действительном.

Это событие, вследствие которого должна была получиться трещина во вселенной и которое на деле является трещиной в системе Бёме, это *грехопадение Люцифера*. Без него действительный мир должен был бы совпасть с седьмым образом творения, с идеальной телесностью; но теперь падение Люцифера повлекло за собой падение ангелов, а затем и падение первых четырех образов творения. Люцифер, самый прекрасный из ангелов, увлекся *centrum naturae*, *matrix regum* и надеялся в соединении с ним сам стать творцом мира. В силу этого он вышел из божественной любви и попал в божественный гнев. Ведь в непроявившемся Божестве любовь и гнев пребывали еще нераздельно вместе. И только в тот момент, когда свободная воля ангела возбудила божественный гнев, обнаружился последний, но с ним вместе обнаружилась и любовь. И она выразилась в том, что Бог царству гнева, сотворенному грехопадением ангела, противопоставил царство любви. И если Люцифер из четырех первых образов создал царство гнева-огня, ад, то Бог сотворил из трех последних образов царство света и любви и поставил во главе его, как совершенное соединение всех божественных сил, своего собственного Сына. Таким образом, любовь-огонь противостоит гневу-огню. Но если таким путем была нарушена первоначальная связь между семью образами божественной творческой деятельности, то,

с другой стороны, должны же были эти образы, раз они являются изливанием творческой божественной деятельности, соединиться другим, хотя бы и более плохим, способом; и вот, возникло нечто среднее между адом и небесным царством — материальный мир, царство земной действительности, в котором мы живем. Только с этого момента, — говорит Якоб Бёме, — начинается рассказ первой книги Моисея. Она не является полным учением о творении мира, но лишь повествованием о возникновении материального мира; она уже предполагает, как допускает и сама, творение небесного царства и начало царства ада Люцифера; и поэтому *mysterium magnum* философии Якоба Бёме хочет лишь раскрыть, так сказать, то, что предшествовало первой книге Моисея. С этого момента метафизика Бёме переходит в натурфилософию. Он описывает творение материального мира, тесно сплетая легенду Моисея с парацельсовскими терминами. Как и следовало ожидать, семь дней творения соответствуют семи образам метафизического первомира, которые должны вновь появиться в материальном мире, конечно, в искаженном виде. К этому присоединяется парацельсовская мысль, что все эти семь великих мировых сил должны находиться в каждой вещи чувственного мира. Всякий камень, всякое растение и всякое животное носят в себе все семь качеств, но каждое имеет еще одно, свойственное ему и делающее его индивидуумом, связывающее вещество, *Primus*, как его называет Бёме; очевидно, оно соответствует архею у Парацельса. Бёме проводит эту мысль до мельчайших подробностей. Так и солнечная система представляется ему повторением семи качеств. Замечательно, что он вполне принимает коперниковскую систему; солнце, как соответствующее огню, помещается в середине, а шесть планет, в числе их и земля, каждая представляющая собою главным образом один какой-нибудь из шести образов, обращаются вокруг него. Но прежде всего человек, как последний образ творения, является опять-таки соединением всех рассеянных вокруг него сил. Уже в частях его тела: туловище, ногах, руках, сердце, крови, чувствах и голове пытается Бёме снова открыть семь первокачеств и, с другой стороны, семь сфер общей жизни природы. Но главным образом в психических деятельности человека выражаются его отношения ко всему миру в сово-

купности, а не только к материальному бытию, в котором он ближайшим образом вращается. Так, в нем можно открыть снова и Троиединства: субстанциальная сущность всей его души является отпечатком божественной мировой субстанции Отца; любовь, как глубочайшая сила его охватывающего мир сознания, представляет отражение божественной силы, объединяющейся в Сыне; а рассудительный дух, через который сущность и любовь объединяются в разумной деятельности, заступает в нем место струящейся силы Божества, Святого Духа.

Что касается познания, то Бёме старается представить, что через внешнее чувственное восприятие человек осваивается с материальным миром, ум дает ему возможность познать мир ангелов, и, наконец, душа возносится к Божеству. Таким образом, человек одинаков со всеми вещами, а потому может их все познавать. В качестве подобия Божества человеку достаточно созерцать лишь самого себя, чтобы знать, что представляют из себя Бог и мир. Но, конечно, для этого необходимо возвышение души, для которого недостаточно обычной познавательной деятельности; для этого требуется отвлечься от беспорядочной смены чувственных ощущений и обманчивых выводов рассудка. Более последовательно, чем какой бы то ни было мистик, отклоняет Бёме всякое рациональное познание и опирается исключительно на *внутреннее просветление*. «Твой собственный слух, хотение и стремление препятствуют тебе видеть и слышать Бога». «Ты должен вознестись к тому, что не есть творение». «Так, покидая мир, придешь ты к тому, из чего сделан мир». Таким образом, Бёме не останавливается перед парадоксальным требованием замкнуться от мира, чтобы познать мир.

Подобное же бегство из мира является и этическим следствием его учения. В высшей степени замечательно, что этот идеалистический пантеизм немцев изначально настолько же *пессимистичен*, насколько натуралистический пантеизм итальянцев вел к оптимизму. У последних удивление перед природой и художественное понимание ее целесообразной организации заставляли умолкать дисгармонию единичных событий. У немцев пантеизм уже с самого начала имел нравственный и религиозный характер. Но всякая религия пессимистична, ее глубочайшее основание — по-

требность в искуплении, и тем самым она уже предполагает представление об извращенности состояния, из которого жаждут искупления. Таким образом, мысль о нравственном зле, грехе, была центром, вокруг которого сосредоточивались размышления жаждущих религии немцев, и тем, что они вполне серьезно относились к этой проблеме, обусловливалась и энергия их религиозного движения. Никогда не следует забывать, что немецкая реформация вышла из спора об отпущении грехов: он непосредственно обнаружил то, что было всего важнее для жаждущих религии народов. Как было уже замечено, этот пункт был и исходной точкой всего мышления Бёме. Поэтому и этической точкой зрения для него мог сделаться только он же. Бёме глубоко убежден в порочности и извращенности всего земного мира; он — искажение идеальной телесности, и все его внутреннее беспокойное стремление и возбуждение обусловлены лишь тем, что он старается, но безуспешно, изгнать из себя эту божественную природу. Если, таким образом, этот мир извращен, то добродетель может состоять лишь в полной противоположности ему. «Иди во всех вещах наперекор миру, тогда придешь ближайшей дорогой к добродетели». Подобно тому, как грехопадение Люцифера состояло в том, что он домогался вечной природы в Боге, так и новое грехопадение каждого заключается в его «влюбленности» в земной мир. «О, человек, — восклицает Бёме, — почему мир для тебя слишком тесен? Ты хочешь иметь его для одного себя, и если бы ты имел его, то все же для тебя было бы мало места». Поэтому собственная воля должна умереть, человек должен забыть мир, а прежде всего свое собственное «я», «добродетель не находит ничего и находит все», «где человек не живет, там живет в нем добродетель», «это окончательно успокоенная душа, так как собственная жизнь души умирает». Человек должен ненавидеть самого себя и предать себя вполне Богу; он должен охотно и бодро нести крест; правда, это самоотвержение тяжело: но «если бы любовь не была в страдании, то ей бы нечего было и любить». Самый тяжелый крест и страдание, которое приходится узнать под конец, — это презрение мира, верх самоотречения. «Очень тяжело быть презираемым всем миром: но то, что кажется тебе теперь тяжелым, будешь ты впоследствии любить больше всего».

Таким образом, по мнению Бёме, человек носит в самом себе также и тройственность царства небесного, земного и адского: земное царство, поскольку его тело и его дух исполнены желаний жизни, ад — поскольку его душа со страстью усваивает эти желания, небесное царство — поскольку душа умирает для самой себя и воспринимает благодать неба. В этом смысле он в заключение провозглашает чисто идеальное понимание неба и ада и учит, что «всякая жизнь сама в себе постановляет и исполняет свой приговор». «Душе не надо возноситься или низвергаться»; небо и ад везде: в добре живет небо, а в зле — ад.

Однако каким бы греховным и плохим ни был земной мир, Бёме, однако, не хочет терять надежду, что он когда-нибудь улучшится. Он думает, что посредством откровения, постоянно живущего в чистых душах, и в силу все усиливающегося стремления к добру будет в конце концов положен предел этому извращенному миру. Но перестанет существовать только «материальная сущность вещей», каковы четыре элемента, солнце, луна и звезды; «после того сделается совершенно видимым внутренний мир». Это и есть просветление природы, обещанное Писанием. На место материального мира заступит метафизический мир идеальной телесности, и будет существовать только два мира, небо и ад, так как противоположность, проявившегося в акте грехопадения Люцифера, никогда уже не может исчезнуть. Царство гнева так же вечно, как и царство любви. Потому что «свет всегда будет светить во тьму, а тьма не сможет его объять». Злые всегда исключены из просветления природы: «человек в гнев испытывает любовь, как мучение — в этом его ад».

Таким образом, учение Якоба Бёме, верное своему внутреннему духу, возводит в конце концов и свои натурфилософские категории опять в чисто внутренние определения; и его взгляд на конец мира теряется в бесконечной перспективе той самой религиозной противоположности, из которой его мысль вышла. Это — система, с начала до конца проникнутая религиозным духом, которая в земном мире видит лишь преходящее и искаженное отражение мира духовного и над которой господствует противоположность божественной любви и божественного гнева. Все фантазии метафизического и натурфилософского построения влива-

ются в это общее русло, и как бы ни был мутен текущий по этому руслу поток, как бы ни было ничтожно по своему реальному составу наполняющее его содержание, все же достоин удивления могучий напор волн этого потока и тот мощный бег, с каким он устремится в океан познания Бога.

* * *

Учение Бёме — последнее порождение немецкой мистики, в то же время оно и последний памятник самостоятельной философской мысли, созданный Германией в этот период. В университетах господствовала отчасти католическая, отчасти протестантская схоластика; только кое-где заявляла о себе робкая оппозиция, опиравшаяся главным образом на рамизм, но она быстро снова подавлялась, также и в народе стало вытесняться мистическое движение. Хотя как раз учение Бёме и распространялось в виде секты, главным образом через посредство некоего Гихтеля, и даже встретило некоторое сочувствие в Нидерландах и особенно в Англии, как это доказывают сочинения Джона Пордеджа (Por-dage, 1625—1698) и Томаса Бромли (Bromley, † 1691), но о дальнейшем развитии этих мыслей не было и речи. Прежде всего в самой Германии все было поглощено бедствиями великой войны, которая начала свирепствовать уже в последние годы жизни герлицкого башмачника; и в силу тяжелых страданий, причиненных ею, чуть было окончательно не иссякли религиозные интересы немецкой нации. Известно, как дикие и опустошительные войны этого тридцатилетия не только истерзали почву Германии и уничтожили ее богатую торговлю, но еще и смыли, подобно мутному потоку, ее культуру в искусстве и науке. Этой общей участи подверглась и философия; и когда во второй половине XVII в. Германия снова начала приходить в себя и, как бы переживая новое детство, стала сызнова устраивать свою культурную жизнь, тогда и ее философии пришлось впитать в себя те мысли, которые за этот промежуток времени были подготовлены более счастливыми культурными нациями Запада.

ГЛАВА III

АНГЛИЙСКИЙ ЭМПИРИЗМ

Мы вступаем на почву собственно *научного развития новой философии* лишь тогда, когда переходим к рассмотрению новых систематических обоснований, которые вырабатывались в Англии и Франции. В мышлении как итальянцев, так и немцев одинаково преобладает склонность к метафизике, находящая себе опору у первых в художественной, у последних — в религиозной фантазии. Протест против схоластики приводит в обоих случаях к созданию нового содержания мышления, и в страстном искании самобытного содержания знаний большей частью упускали из виду, что для ума нужна хорошая школа; с головокружительной быстротой переходили от ничтожнейших опытных данных к самым высшим и последним проблемам философского познания и создавали системы, иногда — величественно красивые, но несостоятельные с научной точки зрения.

Только у Галилея встречаем мы зрелый научный ум, сумевший пробиться из гуманистических фантазий к методам современного естествознания. В том же направлении шли и первые зачатки новой философии в Англии и Франции: они уже с самого начала более трезвы и ясны, чем в Италии и Германии. Они менее подвержены непосредственному влиянию нового содержания познания, но зато в них видно больше старания тщательно наметить и проложить тот путь, по которому надеялись достичь твердо обоснованных данных новой науки. В то время, как итальянская натурфилософия и немецкая теософия противопоставляли схоластике новое содержание, во Франции и Англии разрыв с ней совершился скорее в том смысле, что боролись против *формы* прежнего мышления и всеми силами стремились *найти новый метод познания*.

§ 20. Гносеологический характер новой философии

В силу своего с самого начала оппозиционного характера, новая философия получила методологическое направление, исследующее ближайшим образом самую деятельность познания, по крайней мере постольку, поскольку она именно не желала более выставлять одно утверждение против другого, но стремилась двигаться вперед при помощи научных доказательств. Часто приходится читать, что Кант впервые возвел философию на точку зрения теории познания. Это верно лишь постольку, поскольку Кант нашел окончательную форму и основание для этой гносеологической тенденции. Но нечего бояться нанести какой-либо ущерб величию Канта признанием, что эта тенденция была с самого начала заложена в научных направлениях новой философии. Не следует забывать, что Бэкон и Декарт, различные во всем настолько, как только могут различаться два философа, сходятся, однако, в том, что признают необходимым исправить бесплодность схоластики новым методом мышления, и что их метафизические системы целиком построены на искомым ими методах; не следует также упускать из виду, что уже у Локка ясно и точно выражено требование установить границы и силу познавательной способности человека, прежде чем приступить к исследованию вещей.

Этот гносеологический основной характер новой философии находится в теснейшей связи с ее борьбой против схоластических форм мышления, и так как последние состояли лишь в педантичном развитии аристотелевской теории силлогизма, то как раз эти новые научные обоснования философии находятся, по-видимому, в сильнейшем противоречии с Аристотелем. До утомительности часто встречаем мы в них указание на то, что путем умозаключений по известным трем или четырем фигурам мы никогда не можем узнать ничего нового, но лишь облекаем в новые словесные формы уже давным-давно известное или же выставляем на вид и таким образом как бы доказываем предположения, которые уже имеются в нашем уме. Отсюда ложный, совершенно бесплодный характер схоластической науки, которая столетиями вращалась в кругу одних и тех

же мыслей и не приобрела никаких новых знаний. В этой форме наука осуждена вечно пережевывать старое, и жажда нового знания остается неудовлетворенной.

В этих поисках новых методов обнаруживается достойная внимания зависимость философии от *специальных наук*, которые прокладывали свои собственные пути впереди ее и независимо от нее, в особенности же от *естествознания*, формы познания которого имели решающее влияние на выработку философской методологии. Ни одно из многочисленных стремлений Возрождения не имело такого самобытного характера, ни одно так верно не обещало дать действительно новое содержание, ни одно, наконец, не начало приносить такие блестящие плоды, как естествознание. В то время, как Возрождение XIV и XV вв. было главным образом исторического характера и имело свое самое ценное научное достояние в *гуманитарных науках*, — начиная с XVI в. все пышнее и пышнее расцветает естествознание и постепенно настолько завладевает интересами философского мышления, что в мышлении позднейшего времени совершенно исчезла историческая точка зрения; XVIII век со своим естественно-научным Просвещением свидетельствовал об одностороннем непонимании сущности исторического развития. Таким образом, два великих царства действительности, *история* и *природа*, одно после другого и отчасти враждуя друг с другом, управляли стремлением современного духа к познанию, и только наука XIX в. осознала высокую задачу уравнивать их друг с другом.

В гносеологических новых обоснованиях современной философии совершенно отступает на второй план склонность к уразумению исторической жизни. Они направляются исключительно на свободное, чуждое предвзятых мнений и всеобъемлющее познание природы. Идеалом этого стремления является не что иное, как установление истинного метода естествознания. И в этом-то сказывается зависимость этих обоснований от самого естествознания, ибо оно уже существовало и работало новыми методами, прежде чем философия их установила. Философскому мышлению оставалось только овладеть этими методами, обобщить их путем абстракции и таким образом выяснить с принципиальной точки зрения то, что было испытано в единичных случаях. Это по-своему сделал Галилей применительно к развитию

механики; этой же общей задачей объясняется всего яснее и проще столь сильная противоположность между двумя основателями современной философской науки: Бэконом и Декартом.

Дело в том, что *метод нового естествознания* заключает в себе две существенные составные части, которые, конечно, должны быть отличаемы друг от друга; обе они свойственны современному мышлению и совершенно чужды прежним векам. В греческом естествознании в общем слишком уж преобладало метафизическое стремление к всеобъемлющему объяснению, чтобы можно было дойти до методического исследования, беспристрастного изыскания и точной установки фактов, а из того, что давал опыт, стремились выводить самые общие принципы природы исключительно путем логических умозаключений. Новое естествознание ставит на место случайного опыта *систематическое наблюдение* и в подходящих случаях *эксперимент*, а на место силлогических обобщений — *математическое обоснование*. Таким образом, его метод складывается из *индуктивных* элементов экспериментального исследования и из *дедуктивных* элементов математического исчисления. Полное слияние тех и других произошло в гениях нового естествознания, в Галилее и Ньютоне. И что, таким образом, давало естествознание в своей области, этим стремилась овладеть новая философия для общего познания и высших методологических принципов. Прийти принципиально к этому слиянию, — такова идеальная мысль, вокруг которой вращаются все главные системы новой философии и которая до сих пор еще не вполне достигнута.

В обоих началах научной философии нового времени выступают эти два элемента совершенно отдельно и даже в сильнейшем противоречии друг с другом. С одной стороны, истинное познание ищут только в наблюдении и эксперименте, с односторонним отрицанием всех дедуктивных элементов, с другой — только в построенной по образцу математики дедукции. Таким образом, Бэкон и Декарт представляют две крайних противоположности, начиная с которых два главных направления новой философии постепенно сближаются. Математическая дедукция была, очевидно, ближе всему тому блестящему остроумию, которым французы всегда отличались в этой области. Эмпиризм,

наоборот, был симпатичен практическому духу англичан, проявившему себя уже раньше подобным же образом. В течение всей истории западной философии Англия была плодородной почвой для эмпирических направлений, стремившихся найти и установить связь между философией и опытными науками. Мало расположенные к чистому умозрению, англичане всегда стремились поставить философию на почву эмпирической действительности, и то, что их труды теряют таким образом в величии и глубине, вознаграждается ценностью добросовестных и тщательных изысканий. Из Англии на заре Возрождения вышли номиналистические теории, которые ради эмпирического исследования порвали связь между философией и богословием; из Англии еще раньше происходил монах, который сумел обогатить реальные знания XIII в., — Роджер Бэкон. Его однофамильцу в век Елизаветы суждено было провозгласить опыт основанием философии.

§ 21. Френсис Бэкон

Ни один из европейских культурных народов не проводил так энергично и не выразил так ясно в своей истории и в своих учреждениях принципа национальной самобытности и индивидуальной независимости, как англичане; и в эпоху Возрождения взор истории ни на одном государстве не может остановиться с бóльшим удовлетворением, как на состоянии *Англии в век Елизаветы*. Достигшая после долгой борьбы внутреннего покоя и устойчивости нация внезапно развивает удивительную силу расцвета политического могущества и не менее удивительную энергию духовной жизни. При том же дворе, при котором величайший поэт Англии ставил свои мировые драмы, поднимался со ступени на ступень гениальный государственный муж, основавший английскую философию.

Френсис Бэкон, родившийся в 1561 г., получил свое научное образование в Кембридже, а свое государственное развитие во время двухлетнего пребывания при французском дворе. Смерть его отца, который, хотя и был хранителем большой государственной печати, тем не менее оставил сыновей в затруднительном экономическом положении, за-

ставила его вернуться на родину и вступить на практический путь юридической деятельности. Медленность продвижения на этом поприще, на котором его не поддерживал и дядя, лорд Берли (Burleigh), побудила его применить свои значительные ораторские способности к парламентской деятельности, и с 1584 г. он занял в нижней палате выдающееся положение, сначала в рядах оппозиции, а потом скорее на стороне королевы. Перемена в его политическом положении сказалась именно в процессе Эссекса, который раньше был его другом, благодетелем и покровителем и с которым он тотчас же разошелся, лишь только тот вступил в оппозицию против королевы. В конце концов он так резко выступил против него в процессе, что его «искусное перо» было упомянуто королевой в официальной записке, в которой она оправдывалась по поводу этого процесса. Если Бэкон уже в это время умел подниматься все выше и выше при помощи интриг, то еще с большим искусством удержался он в милости короля во время господства временщиков, начавшееся со вступлением на престол Якова I. Покровительствуемый счастьем, он быстро поднялся по лестнице почестей и чинов: в 1617 г. он стал хранителем большой печати, в следующем году — великим канцлером и бароном Веруламским, в 1621 г. — виконтом Сент-Албанским. Но за возвышением последовало страшное падение. Политический процесс, возбужденный против него отчасти сопернической партией, отчасти целым рядом личных врагов, обнаружил, что лорд Бэкон виновен в практиковавшемся повсеместно взяточничестве. Нет ничего удивительного в том, что он беспрекословно подчинился учиненному над ним следствию и наказанию, чтобы обвинения и разоблачения не коснулись еще более высокого лица. В пользу этого говорит то обстоятельство, что король немедленно отменил наказание и через несколько лет снова звал его ко двору и в палату пэров. На этот раз Бэкон устоял против соблазна внешнего блеска; живя изгнанником в своем имении, он нашел досуг для научных занятий, в чем постоянно должен был отказывать себе во время своей бурной общественной деятельности; этот досуг он употребил на старательное развитие своих философских идей и естественно-научных опытов, за которыми его и застала смерть в 1626 году.

Нельзя отрицать, что столь блистательная по внешности жизнь этого философа была запятнана тяжелыми нравственными преступлениями. Безмерное честолюбие заставило его принять участие в интригах королевского двора, большая расточительность принуждала добывать средства для роскошной жизни не всегда правильным путем, а его безграничный эгоизм и карьеризм лишил его благородных чувств дружбы и благодарности. Поэтому несправедливо скрывать его слабые стороны, как это старались сделать его восторженные почитатели; но также мало справедливости и в том, когда стараются так глубоко очернить его с нравственной точки зрения, что наряду с этим его научное величие должно казаться совершенно непонятным. Тем более что существует такая точка зрения, — ее с счастливой проникательностью постиг и блестяще провел Куно Фишер, — с которой и его характер, и его учение являются в одинаковом свете, и их внутренняя взаимная связь ясно выступает наружу.

Бэкон принадлежит времени мощного культурного движения, и его государственная деятельность создает у него возвышенный и широкий взгляд на это движение. Повсюду, как на политическом, так и на религиозном и умственном поприщах, борются новые силы против господства старых, и повсюду в своей борьбе пользуются они средствами возвысившегося разума. Англия, ставшая в правление Елизаветы передовой державой, — является в XVI и XVII вв. главной ареной этой борьбы и самым энергичным образом продолжает движение современной культуры, уже утихающее в Италии. Поставленный своим воспитанием в самый центр этой борьбы сил, брошенный без средств в разгар политических интриг, предоставленный исключительно самому себе и к тому же исполненный пылкого честолюбия, лорд Бэкон с гениальной проникательностью схватывает отличительные черты этой борьбы и дает им самое полное выражение в своей жизни и своем мышлении. Он понимает, что решающей силой является здесь разум и знание. Он знает, что если желает чего-либо достигнуть, то может опираться лишь на приобретенную им высшую умственную силу. И выражением его личного жизненного правила являются те гордые слова, которые он ставит во главе своего учения: *знание — сила*. Преобладание умствен-

ного «образования» (Bildung) в современной культуре, которое уже определяет собою характер итальянского Возрождения, находит здесь свое принципиальное выражение, и нельзя яснее и удачнее, чем это практически и теоретически сделал Бэкон, доказать, что основой всякого современного могущества является разум.

Такова исходная точка зрения, с которой следует одинаковым образом рассматривать и его учение, и его жизнь, чтобы не оценить ни то ни другое слишком низко или слишком высоко; вот тот пункт, который связывал его личное честолюбие с его научным гением. И как в практической жизни проводит он этот принцип с беспощадною односторонностью и опасным пренебрежением к нравственным законам, точно так же и в научной области, где на него не могли действовать никакие личные интересы, ему удалось развить, исходя из него, величественную систему.

Прежде всего из этого вытекает, что для Бэкона знание никогда не являлось целью в себе. У него и помину нет о том чистом и вдохновенном стремлении к высшей истине, которое одушевляло Бруно и Бёме. Он не знает благоговейного погружения в тайны природы или души. Знание является для него лишь сильнейшим и вернейшим средством для завоевания могущества. Сколько кто знает, столько тот может; ибо только тогда можно господствовать над вещами, когда мы их понимаем. Конечно, Бэкон мог научиться этому принципу (в чем его и упрекнул Гегель) на людях, которых он основательно знал, а потому пользовался и управлял ими; но ценность его философии состоит именно в том, что он сумел посмотреть так на всякое знание. Отсюда вытекают противоречия и родственные черты бэконовской философии по отношению к другим системам. Великий мыслитель древности, с которым боролись представители нового времени, Аристотель искал высший идеал человека в чистом умозрении, в научном познании божественной сущности; точно так же «созерцательное монашество» христианской эпохи выше всего ценило это умозрение ради него самого. Отсюда уже ясно то противоречие, в котором Бэкон находится по отношению к Аристотелю и ко всем зависящим от него философским теориям; отсюда же и его неприязнь ко всем мистическим системам, которые, конечно, в еще большей степени склоняются к созер-

цанию. Недостаток прежней науки, говорит он, заключается в ее бесплодности; она ничего не понимает в жизни, так как развивалась в келье монаха, где, естественно, можно заниматься лишь благочестивым созерцанием. До сих пор наука была заперта, как в монастыре, и бесплодна, «как посвященные Богу монахины». Равным образом восстает он против книжной и кабинетной учености, которая орудует только словами, ничего не знает в действительности и является тем опаснее, что думает или делает вид, будто бы знает все. Наука должна вступить в самую жизнь; ее задача — могучая деятельность, и потому философ должен также находиться среди жизни и по возможности стоять на высоте. Из духов, которых вызывает гётевский Фауст, Бэкон всецело предан духу земли. Кто не узнает в этих основных мыслях бэконовской философии практического духа англичан, которые прежде и лучше других народов сумели и умеют применить к жизни научные открытия и которым, с другой стороны, в силу этого направления недоступно вдохновенное стремление к знанию ради него самого, что опять-таки до односторонности развито у некоторых других народов. Отсюда легко понять, почему немецкая философия, которая со всей энергией настаивала на мысли, что знание служит целью само по себе, часто низко ценила Бэкона за этот его утилитаризм и относилась к нему пренебрежительно.

Однако не следует отсюда заключать, что утилитаризм Бэкона был мелочным. Он не был настолько близорук, чтобы требовать практической пользы непосредственно от каждого отдельного научного открытия и признавать только такие знания, которые могут быть тотчас же применены где-либо. Такой мелочности нельзя предполагать у человека, который по многим направлениям указал пути современной науке. Бэкон рассматривал с этой практической стороны всю совокупность знания и конечную задачу всякого исследования; скорее он понимал пользу знания с действительно величественной точки зрения, именно с точки зрения *культуры*. Его философия должна дать знание, как силу, не в руки одних людей против других, но всему человеческому роду для великой цели подчинения природы и господства над ней: цель науки, смысл ее обновления, это — *regnum hominis* (царство человека). Благодаря этой

мысли он более, чем кто-либо, является непосредственно сыном своего века. Мысль *господства над природой* проходит, как могучее стремление, через все Возрождение и обнаруживается в юношеской неясности и фантастическом неразумении в домогательствах магии. Чего магия стремилась достичь при помощи таинственных демонических сил, Бэкон хочет добиться трезвым путем естествознания. По отношению к природе сильнее всего выражается, что знание — сила; мощным силам природы человек может противопоставить только одну: свое знание. Повелевать природой можно, только повинаясь ей; мы можем принудить ее к какому-нибудь следствию, лишь восстановив для него все условия, а это мы в состоянии сделать только в том случае, если знаем условия, при которых наступает явление, и законы деятельности природы. Поэтому, если человек призван господствовать над природой, то он может достичь этого лишь своей наукой. Вот в чем тайна бэконовской философии. В ней находят ясное выражение те мысли, которые в туманном брожении пробили себе выход в магии. Во имя культуры исследовать природу, чтобы подчинить ее пользе всего человечества, — вот принцип лорда Бэкона. Он заставляет знание служить культуре, и современные естествоиспытатели, которые стремятся при помощи открытий и изобретений преобразовать и облагородить состояние человеческого общества, меньше всего имеют права пренебрежительно относиться к человеку, который за несколько столетий перед ними дал блистательнейшее выражение их задаче.

Впрочем, лорд Бэкон является философом практической культурной задачи современной науки не только в силу того, что установил это общее отношение науки к цели господства над природой; он сын своего века открытий и изобретений еще и тем, что дал этой мысли более строгое и точное определение. Все смятение Возрождения, его тревожное стремление к полному преобразованию человеческих отношений, его необузданная надежда на великие неожиданные перевороты — все это находит себе у Бэкона самое ясное выражение в его остроумно-риторическом, часто высокопарном и преувеличенном, но всегда увлекательном и образном изложении; но он, по крайней мере, пытается ввести в более спокойное и научное русло этот фанта-

стический поток. Что до сих пор действительно достигнуто на пути к подчинению природы, этим обязаны мы не нелепостям магии, но *изобретениям*; и Бэкон беспрестанно указывает на то, как стало преобразовываться состояние общества под влиянием изобретений пороха, компаса, книгопечатания. Но все эти изобретения были до сих пор более или менее случайными, без плана и взаимной связи; нам не хватает, говорит Бэкон, *метода изобретения*, твердо научно обоснованного пути к постоянному возрастанию способности человека повелевать природой. В своей неоконченной утопии «*Nova Atlantic*»⁵⁴ Бэкон представляет, что план, который он лелеял на этот счет для будущего, уже выполнен. В счастливом уединении мудрый небольшой народ островитян устраивает всю человеческую жизнь с самым уютным комфортом. Все уже раньше сделанные в мире открытия и изобретения систематически применяются в «доме Соломона» для новых изобретений. Не отсутствуют в этом обозрении паровая машина и воздушный шар, микрофон и телефон, равно как и *perpetuum mobile*. Всякое наблюдение природы должно быть употреблено на то, чтобы улучшать, украшать, удлинять человеческую жизнь.

Таким образом, все стремления бэконовской философии концентрируются на *ars inveniendi* (искусство изобретать). Довольно комично то обстоятельство, что Бэкон употребляет здесь то же выражение, которым сама схоластика отметила в последние свои дни всю свою бесплодность и бессилие. Попытки устроить механический прибор для изобретения новых мыслей, которым Бруно посвятил свое ученое внимание, назывались также *ars inveniendi*; разница здесь была лишь в том, что схоласты считали нужным изобретать мысли, Бэкон же надеялся изобрести из творческой полноты методического размышления орудия для господства над природой.

Из этих основных черт ясен весь характер бэконовской философии. Правда, эту главную задачу — искусство изобретать — Бэкон не выполнил, если только она вообще может быть когда-либо выполнена. Изобретение — дело гения и счастья; ему нельзя ни научить, ни научиться; и Бэкон сам не был изобретателем, это больше всего явствует из того, что он считал возможной теорию изобретения. Значение его философии лежит скорее в обработке им той части,

на которую он смотрел как на необходимую подготовку к искусству изобретения в *interpretatio naturae* (толковании природы). Ибо так как вообще природа может быть подчинена лишь при помощи нашей науки о ней, то и всякое изобретение в конце концов основывается на знании законов, управляющих природой. Поэтому действительное значение бэконовской философии ограничивается очерком *нового метода познания природы*, и здесь Бэкон выступает против старой науки таким коренным образом, так совершенно ново и самостоятельно, что нигде, можно сказать, разрыв с схоластикой, с которого вообще начинается современное мышление, не был выполнен с такой полнотой и глубиной, как в его философии. Конечно, он является представителем одностороннего эмпиризма; но за ним та значительная заслуга, что он дал ему принципиальное выражение и систематическую форму. Единственное средство к успешному изобретению — это *опыт*. Как человек может господствовать над природой, лишь повинаясь ей, точно так же он может и правильно познавать ее лишь путем такого же повиновения, отбрасывая все предвзятые мнения и умозрения и следуя исключительно ее указаниям. Но этот безусловно необходимый для истинного познания природы опыт не есть случайность, непредвиденное подмечивание единичных случаев, а скорее методически производимое исследование; в выяснении этого и заключается величие научного труда Бэкона, каковы бы ни были его недостатки и пробелы.

Все дело обновления науки, которое Бэкон поставил своей задачей, называет он *Instauratio magna* (Великое восстановление). Оно распадается главным образом на три части: во-первых, обзор всех наук для установления специальной задачи философии, затем развитие нового метода естествознания и, наконец, применение к единичному исследованию.

Первую из этих задач он уже рано имел в виду в своих «Two books of proficience and advancement of learning, divine and human»⁵⁵, а в 1623 г., после разносторонней переработки, снова издал относящиеся к этому рассуждения под заглавием «De dignitate et augmentis scientiarum»⁵⁶. Он излагает здесь систематический обзор *человеческих знаний*, описание научного кругозора, или, как он это называет, *globus intellectualis*. По трем основным способностям души: памяти, воображению и рассудку, производит он основное подразделение «на-

ук» на «историю» (*historia* — вообще опытные знания), поэзию и философию, причем последняя означает науку в собственном смысле слова. Он имеет в общем три объекта: Бога, человека и природу. Бэкон отделяет, однако, о чем мы будем говорить ниже, познание Божества и бессмертной части человеческой души (*spiraculum*) от научного исследования в тесном смысле. Историческое определение трех объектов философии он приводит лишь затем, чтобы критиковать его, равно как и вообще все это подразделение наук он рассматривает всего лишь как исторически данную исходную точку своего собственного учения. Таким образом, для философского познания остаются доступными лишь природа и человек, поскольку он представляется членом в общей естественной связи явлений. В этом — противоречие Бэкона с остальной натурфилософией его времени. Здесь совершенно отступает чаще всего присущий ей теософический характер, и философия рассматривается исключительно как методология естествознания. Собственно познанию природы обыкновенно предпосылается онтологическое основное учение о высших понятиях под названием *philosophia prima* или *scientia universalis*. Хотя Бэкон ставит его довольно низко, но все же выше, чем математику, которую он мало понимал и значение которой он замечательно просмотрел. Что же касается собственно натурфилософии, то она является метафизикой, поскольку занимается теологическим рассмотрением природы, и физикой, поскольку это рассмотрение касается причин. В середине между той и другой, в известном смысле принадлежа к ним обеим, стоит изучение «форм», которые составляют пребывающую законосообразную действующую сущность всех вещей и для познания которых главным образом и предназначен новый метод. Из этого сопоставления лучше всего видно, что Бэкон в этом сочинении имел в виду дать лишь критическое рассмотрение состояния наук, а вовсе не правила для их подразделения. Если принять во внимание, какого мнения он был сам о теологическом рассмотрении природы, о чем будет речь впереди, и как он изгнал его применение из царства точной науки, то невозможно будет принять, будто он серьезно желал поставить рядом метафизику и физику, как две равноправные науки. По его собственному учению, метафизика имеет право на существование лишь постольку, поскольку

она, как учение о формах, совпадает с высшими выводами физики; поскольку же метафизика имеет дело с конечными причинами вещей, она является, по мнению Бэкона, лишь излишним умозрением. Единственная допускаемая им наука — это физика и антропология, как та часть ее, которая занимается законосообразными движениями человеческой душевной жизни и в силу этого примыкает, с одной стороны, к логике, с другой — к этике.

Новый *метод* этого познания природы рассматривается в «*Novum organon*»⁵⁷, в появившейся в 1620 г. коренной переработке напечатанных восемь лет перед тем «*Cogitata et visa*»⁵⁸. Как показывает заглавие этого сочинения, Бэкон хочет противопоставить старой аристотелевской методологии новую, единственной задачей которой было бы обоснование правильного познания природы. Для этой цели прежде всего надо устранить ложные воззрения на природу. Ибо человек, в особенности же в своем историческом развитии, не достигает этого правильного познания природы сам по себе, а лишь с трудом должен быть подготовлен к нему. Правда, новая наука должна исходить из опыта, но отнюдь не из тех некритических представлений, которые составляет себе о мире обыкновенный человек. К числу немаловажных заслуг Бэкона принадлежит то, что он решился разрушить до основания наивное мнение, будто бы природа действительно такова, какой она отражается в житейском опыте любого человека, и что он явно сознавал тот вред, который вносится в истинность нашего представления о мире человеческими привычками и предрассудками. Поэтому его методология начинается с *pars destruens* (опровергающая часть), с критической части, которую он гордо противопоставляет аристотелевскому учению о ложных умозакключениях. Как Аристотель указал ошибки в умозакключениях, так Бэкон хочет указать ошибки в восприятиях и очистить от примесей, вносимых человеком из своего мышления то, что является чистым и действительным опытом. Эту в выдающемся смысле гносеологическую задачу преследует Бэкон в своем знаменитом учении об *идолах*. Он делит вводимые нами в восприятия обманчивые образы на четыре рода. Первый, *idola specus* (идолы пещеры), основан на особенностях чувств и случайного положения отдельного человека. От идолов этого рода можно освободиться сравнительно легко. Хотя

они по своей природе неисчислимы, но именно поэтому-то заключают в себе мало опасного, так как тотчас же устраняются сравнением опытов нескольких индивидуумов. Более серьезными являются *idola theatri* (идолы театра), которые основываются на вере в авторитеты и угрожают умножением ошибок выдающихся людей прежнего времени. Здесь Бэкон с беспощадной энергией борется против всякой веры в авторитеты, а собственно по отношению к философии — против рабской зависимости от имени Аристотеля. Как лучшее средство против этой веры в авторитеты, он рекомендует постоянную привычку смотреть на все своими глазами и говорит, что высшая достоверность принадлежит лишь тому, что узнано нами самими. Со вторым родом ошибок близок третий, *idola fori* (идолы площади), который мы перенимаем во время общественных сношений под влиянием языка. Воззрения прежних веков, выраженные и закрепленные в языке, запечатлеваются и в нас в виде всеобщих предрассудков, от которых трудно освободиться, и тем труднее, что наука, к несчастью, привыкла работать над понятиями, и таким образом она становится все более и более зависимой от воззрений прежних веков. В этом месте Бэкон с страстной силой выражает всю свою ненависть против словесной мудрости и всю полноту стремления к опытному познанию действительного мира. Но в конце концов все эти три рода идолов являются относительно легко преодолимыми сравнительно с той властью, которую имеют над нами четвертые, *idola tribus* (идолы рода), коренящиеся в самом существе человека. Если человеческий ум должен быть зеркалом вещей, то его следует прежде всего старательно вычистить от всех пятен, которыми загрязняют его индивидуальные склонности, слепая вера и привычки; но и после всего этого в нем еще остается неправильно отражающая свет изогнутость. Сгладить ее и составляет самую трудную из всех задач. Утверждая это, Бэкон действительно стоит перед высшей задачей критической философии; но он решает ее слишком односторонним образом, и вместо того, чтобы исследовать эту изогнутость зеркала человеческого мышления на всем ее протяжении, он указывает на один только пункт, правда, пункт наибольшей кривизны, именно на *теологическое рассмотрение* вещей. Он считает ее вытекающим из человеческой сущности, но в то же время и

наибольшим и опаснейшим по своим последствиям заблуждением, в какое только когда-либо впадали и в какое только можно впасть при усвоении действительности. Истинная связь вещей — механическая причинность. Природа не делает ничего ради какой-либо цели, но все по вечным и неизменным законам. А потому теология должна быть *a limine* (с порога) изгнана из познания природы.

Таким образом, Бэкон требует устранения всех опасностей, угрожающих деятельности человеческого восприятия, и настаивает на восстановлении чистого и неподдельного опыта. Главнейшее средство к этому он видит в *эксперименте*. Все остальные виды опыта более или менее случайны; предмет и продолжительность наблюдения зависит, по крайней мере, столько же от изменчивого течения вещей, сколько от намерения наблюдателя. Только при эксперименте имеет последний возможность представить в чистом виде то, что он желает изучить, и, осуществив известные условия, принудить природу к определенным действиям. Эксперимент является уже частью той власти, которую человек приобретает над природой при помощи своего знания. Только обладая известной степенью ранее приобретенных знаний, можно ставить плодотворные эксперименты. Но как только они правильно поставлены, природа обязательно должна дать ответы на те вопросы, для которых они задуманы, и открыть те тайны, которые иначе остаются скрытыми. Только эксперимент может действительно дать чистый опыт, и естествознание не сделает ни шага вперед, если не будет систематически применять этого драгоценнейшего из всех средств. Ни один из основателей современной философии не понял так ясно и глубоко ценность эксперимента, как Бэкон. Конечно, не он первый осознал значение этого методического средства и, конечно, он значительно уступает Галилею в научном понимании его сущности: но он вполне точно и удачно выразил методическую важность эксперимента, стараясь сделать его основой всякой науки, и остается только тем сильнее пожалеть, что у него не хватало понимания для применения математической теории к экспериментальным измерениям. Принципиальное и методологическое значение его метода нисколько не уменьшается от того, что собственные эксперименты Бэкона довольно часто терпели неудачу в силу недоста-

точности знаний и приборов того времени. Пусть то, что он исследовал в частности, и то, что изложено в изданном после его смерти «*Sylva sylvarum sive historia naturalis*», и имеет относительно ничтожную ценность для современной науки; но естествознание никогда не должно забывать, что Бэкон впервые твердой рукой и с ясным пониманием дела утвердил его существенную опору.

Впрочем, методологическое значение Бэкона этим не исчерпывается; и, может быть, его величие станет еще более понятным, если оценить то расстояние, которое отделяет его в этом отношении от Телезио. Последний тоже объявил наблюдение и эксперимент единственными и необходимыми основами естествознания; но отсюда он тотчас же перешел к общим умозрениям на манер греческих мыслителей. Заслуга Бэкона в том, что он, по крайней мере принципиально, отказался от этих натурфилософских построений и старался заменить их таким методом, при помощи которого можно было бы с научной достоверностью переходить от твердо установленных путем эксперимента фактов к общим положениям. Таким образом, он опять-таки является первым, кто ясно понял и отчасти разрешил великую задачу современной логики, развитие *теории индуктивного метода*. В этом отношении Бэкон стоит на высоте современной логики. Античная логика, величественное творение Аристотеля, возникла главным образом из потребности в точном установлении форм доказательств, что было нужно не только для философских диспутов, но и для диалектики общественной жизни. Она была искусством доказательства и опровержения; а средние века окончательно наложили на нее печать искусства спорить. В том-то и проявился творческий дух Бэкона, что он прозрел эту односторонность и требовал метода наблюдения и исследования. На почве естествознания это, очевидно, мог быть только *метод индукции*. Совершенно верно, что Бэкон не решил этой задачи. Но также верно, что эта задача и до сих пор решена еще не вполне. С какой бы полной уверенностью ни пользовалось этим методом современное естествознание, тем не менее он не нашел еще себе такого несомненно ясного и общепризнанного принципиального обоснования, какое получили со времен Аристотеля основы дедуктивной логики. В этом

направлении философия все еще должна работать над той задачей, которая поставлена ей Бэконом.

Весьма замечательным является то обстоятельство, что Бэкон при логическом построении индуктивного метода лишь в ничтожной степени мог освободиться от того аппарата понятий, который, ведя свое начало от Аристотеля, получил свое дальнейшее развитие в средние века. В особенности же Бэкон в своем изложении примыкает к так называемому *формализму*, логико-метафизической теории, главнейшими представителями которой являются Дунс Скот и его сторонники. Причины явлений, которые должны быть найдены индуктивным методом, существуют в виде «форм», или «натур», т. е. общих простых определенностей, содержащихся во всяком образе восприятия, как «платоновские идеи». Чтобы найти их индуктивным путем, естествознание должно пользоваться вспомогательными средствами: «перечислением» и «исключением». Нужно сопоставлять все случаи, которые можно получить из опыта, таким образом, чтобы были собраны вместе: во-первых, все такие, в которых имеет место исследуемое явление (*Tabula praesentiale*), а во-вторых, такие, где оно отсутствует (*tabula absentiale*). Если при этом будет найдено что-либо, что всегда встречается или отсутствует вместе с явлением, то спрашивается, в-третьих, согласуются ли различные степени его проявления со степенями исследуемого явления (*tabula graduum*). Если да, то «форма» явления найдена. «Натурой» или «формой» теплоты является таким образом то, что всегда налицо, когда имеется теплота, — всегда отсутствует, когда ее нет, — что сильнее, чем больше теплоты, и слабее, чем ее меньше. Таким путем, как думает Бэкон, он открыл, что натурой «теплоты» является движение, распределившееся в силу сопротивления между мельчайшими частицами тела. Таковы запутанные демонстративные и отчасти дедуктивные процессы, из которых должна сложиться индукция.

Ценнее этих схоластических формулировок являются те общие предписания, которыми Бэкон сопровождает применение нового метода. Когда переходишь от единичных фактов к научным положениям, то прежде всего следует опасаться тех опрометчивых обобщений, которые, вытекая из

психологического механизма человеческой души, служат источником бесчисленных ошибок. По-видимому, Бэкон как будто вооружается как раз против фантастических измышлений современной ему натурфилософии, когда говорит, что стремящемуся к общностям человеческому духу не только не следует придавать крылья, но, наоборот, подвешивать свинец. Неправильно переходить непосредственно от единичных фактов к последним и самым общим суждениям; напротив того, следует обобщать очень медленно, переходя сначала к научным положениям небольшой общности, от них постепенно к все более и более высшим, пока, наконец, не дойдем до высших теорем. С большой проницательностью отмечены им уже и некоторые особенности индуктивного метода. Он вполне понимает, какое выдающееся значение имеют отрицательные случаи (*instantiae negativae*), как затруднительна постановка случаев решающего значения (предпочтительных инстанций — *instantiae praerogativae*); и когда он указывает на необычайную плодотворность заключений по аналогии, то не скрывает от себя, что хотя они и являются прекрасным средством для открытий, тем не менее сами по себе не обладают силой строгого доказательства.

Никто не станет отрицать, что величайший недостаток бэконовского учения состоит в той замечательной близорукости, с какой он проглядел математические основы естествознания. Точно так же нужно согласиться, что современное естествознание обладает другими, гораздо более точно разработанными методами, чем Бэкон мог даже предполагать. Однако только пренебрежением к исторической перспективе можно объяснить, что в новейшее время утверждают, будто бы в научной области английский канцлер не дал ничего, кроме банальностей и глупостей. Про Вольтера говорят, что вернейшим показателем его громадного величия служит то, что его мысли в настоящее время кажутся нам тривиальными. То же самое можно сказать и о бэконовском методе. Нет ничего удивительного, что современному натуралисту предписания Бэкона кажутся банальными и детскими, из которых он уже давно вырос. Но должно казаться удивительным, как можно просмотреть, что эти банальности были в то время трудным завоеванием и великим методологическим делом. И здесь повторяется то же явление, как обыкновенно человек менее всего ценит те

блага, обладать которыми он играючи привык с детства. Таков удел гения — быть в пренебрежении у тех, кто не знает истории.

Ясно, что если бы Бэкон при тогдашнем состоянии знаний строго держался в границах этого установленного им метода, то он никаким образом не мог бы прийти до широкого взгляда на мировое целое, до общего объяснения природы. И если центр тяжести его научных интересов и заключается в методологическом обосновании, то все же, с другой стороны, он не может настолько отрешиться от склонности к метафизике, чтобы не делать попыток довольно свободного отступления от своего метода и приобретения более общих перспектив, хотя бы только гипотетических. Средством к этому служили главным образом заключения по аналогии, при помощи которых его гений с счастливой пронизательностью выходит из рамок его метода и прокладывает путь к более широкому общему воззрению. Так, он решительно примкнул к атомистической теории, значение которой для объясняющего естествознания он одним из первых оценил вполне. Следуя общему духу времени, он приписывал атомам также и способность восприятия (перцепции), которая проявляется в их взаимном притяжении и отталкивании, и надеялся объяснить таким образом все процессы и физической, и психической жизни чисто естественными причинами, исключительно процессами движения и ощущения атомов. Этим была поставлена задача, над решением которой должны были работать целые века, и которой, в обеих их частях, вплоть до настоящего времени постоянно занимается английская философия. Исходя из своей точки зрения, Бэкон особенно стремился предначертать пути для антропологии: причинное объяснение, опирающееся единственно на факты, вот в чем должен состоять метод психологии, этики и учения о государстве; наука о человеческом теле, его деятельности и состояниях точно так же должна исключать всякую телеологию и стать чисто механической теорией. Даже для медицинских наук, патологии и гигиены, наметил Бэкон в этом направлении проблемы далекого будущего, которые сделались руководящими лишь в науке нашего столетия.

Ясно далее, что этот совершенный натурализм исключал всякую возможность теософского или теологического

направления. Бэкон, как уже было упомянуто выше, отрицал, что Божество и бессмертная душа человека, два главных объекта религиозного учения, когда-либо могли стать доступными какому-нибудь научному познанию. Он разрывает связь между философией и богословием. Естественное богословие, рациональную науку о Божестве и его отношении к душе считает он каким-то уклонением и думает, что оно может вести лишь к ложному и искаженному понятию о Боге. Впрочем, он признает, что природа производит такое впечатление, будто ею управляют силы, действующие по целям, которые могут указывать на Божественного Творца, и с присущей ему риторичностью говорит, что только маленький глоток напитка науки удаляет от Бога, а более глубокие снова приводят к нему. Тем не менее он считает Божество познаваемым не разумом, а лишь верою. Чтобы приобрести это познание, нужно из ладьи науки перейти на корабль церкви. В науке верят в вещи и разум, а в религии в личное откровение Бога; и эта вера, по словам Бэкона, тем похвальнее, чем больше противоречит вещам и разуму: «*Quanto mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo et fit victoria fidei nobilior*»⁵⁹. Столь удивительным образом повторяются в лице этого антисхоласта и антитеософа слова древнего отца церкви: «*Credo, quia absurdum*» («Верую, ибо абсурдно»). Оба требуют полного отделения веры от знания, богословия от философии, но, конечно, с совершенно различными целями. Тертуллиан хотел упрочить положение религии против нападок античной науки; Бэкон, наоборот, хочет науку сделать вполне самостоятельной и защитить ее против притязаний позитивной религии. Поэтому он стоит также впереди в ряду пионеров веротерпимости. Он самым энергичным образом борется за господство государства над церковью и за его самостоятельность в вероисповедных вопросах.

Нет ничего удивительного, что эта точка зрения Бэкона вызвала самые различные толкования. Одни причисляют его к верующим, другие к совершенно неверующим, и в конце концов ему пришлось выносить упреки в утонченной лицемерии. Трудно решить теперь, существовали ли лично у Бэкона наряду с его научными убеждениями какие-либо остатки церковных верований, и какие именно, а потому

нет оснований утверждать, что его рассуждение об этих вопросах было не лицемерным и не ироническим, а действительным выражением его мнения. Но решение этого вопроса в конце концов не так важно, как тот многозначительный факт, что философские воззрения лорда Бэкона стали совершенно индифферентными в религиозном отношении, и что для естественно-научной философии, программу которой он выставил, закрыты все пути, могущие привести к какому-либо религиозному познанию. Для философии, ведущей свое начало от Бэкона, религиозные проблемы могли являться самое большее лишь пристройками, из личной потребности присоединяемыми к науке, которая сама по себе совершенно отделена от них. Чисто научный характер, который пытались придать философии методологические стремления, привел за собой отчуждение от религиозной жизни, и казалось, позволял лишь внешнее сосуществование обеих сил. Только в век Просвещения новыми течениями мысли были поставлены эти проблемы в другое положение относительно друг от друга.

§ 22. Томас Гоббс

Бэконовский метод познания природы не есть полный метод современного естествознания: для этого ему прежде всего недостает математического элемента. Но им вполне ясно выражена и точно сформулирована одна сторона этого метода, именно систематическое наблюдение и эксперимент. Само собой разумеется, что этой стороной Бэкон непосредственно и воздействовал на характер научной жизни. Хотя он не имел личных учеников в собственном смысле этого слова, тем не менее мысли, возбуждаемые его сочинениями и личным с ним общением, попадали часто на плодородную почву, и экспериментальное исследование получало в Англии все большее и большее распространение. Его средоточием явилось впоследствии Общество Наук, основанное Вильконсом в 1645 г. в Оксфорде, которое позже было перенесено в Лондон и в 1660 г. получило королевскую привилегию.

Конечно, XVII век в своем дальнейшем течении был менее благоприятен для научных стремлений в Англии. Это

был век революций, во время которого Англия после долгого и бурного брожения пришла, наконец, в себя, принялась за выработку своей политической силы и первая развилась в современное государство. Несомненно, что во время английской революции выступают уже на столетие раньше все те великие идеи, которые обыкновенно соединяются с именем французской, и выступают со всей силой первоначальной юности. Но они возникают и крепнут в борьбе, в непосредственной практической деятельности ради определенных задач и интересов общественной жизни, не путем ученого размышления, а в силу внутренней потребности народного ума. Наука ни в каком случае не является причиной или очагом этих идей; напротив того, она может лишь следовать за ними, воспринимая их из великой действительности и приводя в систему. Но даже и это в разгар самой борьбы было ей мало доступно. В непрерывной борьбе политических и церковных сил, где каждое мгновение приносит новые осложнения и подвергает сомнению наличные отношения, остается мало места для тихой научной работы. Великий расцвет английского мышления, который извлек идеи века Просвещения из опыта английских революций и сделал их образцами для всей европейской литературы, начинается лишь по окончании революций, с воцарением Оранской династии. Правда, еще раньше мы видим, что и в самой Англии естествознание то тут, то там достигает при благоприятных обстоятельствах значительных результатов, из которых на первое место следует поставить открытие Гарвеем кровообращения и великие химические работы Роберта Бойля. Тем не менее английские умы, как бы чувствуя, что шаткость состояния такой жизни не может быть благоприятной почвой для их работы, весьма охотно обращают в это время свои взоры на Францию, где при прочном положении вещей и в блеске правительства, затмевающего и ослепляющего все остальные европейские державы, получили мощное развитие и науки. В течение XVII в. англичане, желавшие серьезно посвятить себя научной жизни, имели обыкновение получать свое образование в Париже и развивать свои собственные мысли в общении с тамошними учеными, жизнь которых была необычайно богата. Строгий дух *математики*, а в связи с ней и философии *Декарта* заставляли здесь мышление проходить

суровую школу и успешно готовили его для великих результатов. Этим лучше всего могла быть устранена одно-сторонность бэконовского эмпиризма, а естествознание направлено на тот путь, по которому был призван вести его на высоту славы и успехов опять-таки англичанин Ньютон. Первым и значительнейшим представителем этого воздействия французского мышления на английскую науку был **Томас Гоббс**.

Он был сыном сельского священника и родился в 1588 г. в Мальмсбери. Получив свое образование в Оксфорде, он в качестве воспитателя путешествовал по Франции и Италии и повсюду завязывал личные сношения с представителями новых идей. По возвращении он познакомился с лордом Бэконом и вполне сроднился, как рассказывают, с его мыслями, помогая ему переводить на латинский язык его труды. Только при вторичном посещении Парижа он ясно осознал значение математики, и его близкое знакомство с Гассенди послужило решающим моментом для его естественно-научных воззрений. Он завязал также сношение с Мерсеннем (Mersenne), близким другом Декарта, но, вероятно, не с ним самим, и трудно решить, какие из этих мыслей, если даже он высказал их письменно раньше Декарта, уже тогда обсуждались в кругу друзей последнего. С этого времени и до самой своей смерти, последовавшей в 1679 г., Гоббс жил попеременно то в Англии, то в Париже. С родины его заставляли бежать тревоги революции и ниспровержение того порядка вещей, сторонником которого он был; и он снова возвращался в круг научной жизни, который он находил в чужой столице. И здесь его мысли, под влиянием опыта, вынесенного из общественной жизни Англии, развивались, между прочим, в известном направлении, в котором он предпринял разработку указаний и задач, выставленных Бэконом. Бэконовская философия имела в виду главным образом внешнюю природу; но она уже указала на задачу — рассмотреть нравственную и политическую жизнь человека с точки зрения естественной причинности и понять великую связь человеческого общества из закономерных действий естественного механизма.

Основанный Бэконом *натурализм* сказался и у Гоббса в одностороннем исключении из философского исследования всех религиозных вопросов. Догматы религии, говорит он,

нужно принимать для спасения своей души точно так же, как пилюли врача для спасения своего тела: целиком и не разжевывая. Научному анализу доступны лишь опытные данные, которые мы получаем от природы. И относительно цели этого познания Гоббс является вполне учеником Бэкона: для него практической целью культуры является подчинение действий природы через ее познание. Но отсюда он выводит двойную задачу науки. Только тогда можно господствовать над действиями природы, когда мы умеем вперед от известных причин заключать к тем действиям, которые непременно из них вытекают; а это возможно лишь при том условии, когда мы путем тщательного размышления от действий, встречаемых нами в опыте, заключаем обратно к причинам, из которых они вытекают. Все господство над природой и познание природы состоит таким образом в усмотрении причинной зависимости движения тел, и это единственный объект философии Гоббса.

Гносеологические исследования возможности подобного знания обнаруживают в Гоббсе представителя крайнего *номинализма* и *сенсуализма*. Общие понятия никоим образом не имеют для него значения реальных истин; они являются лишь посредствующим звеном и субъективным переходом между отдельными данными опыта, из которых и состоит истинное значение. Впрочем, и у Гоббса обнаруживается та указанная выше необходимость, в силу которой сенсуализм, при строгом гносеологическом проведении, неизбежно приводит к феноменалистическим выводам. Учение, что все знание состоит в воздействии вещей на наши органы чувств, впервые получает философское значение в силу присоединяющегося к нему соображения, что это воздействие вещей на нас есть нечто совсем иное, чем вещи сами по себе, и что мы даже не имеем права считать это воздействие копией вещей. Наши ощущения суть субъективный процесс, возбуждаемый внешними движениями, которые мы не в состоянии сравнивать даже с ним. Это учение о *субъективности чувственных качеств* свойственно Гоббсу наравне со всеми основателями естественно-научно-философского движения нового времени. Представителями его являются как Кампанелла и Галилей, так и Гассенди и Декарт. Гоббс был подробнейшим образом знаком с их учениями, отчасти путем личного общения в парижских ученых

кругах. Он рано убедился в том, что естественно-научное познание должно избрать своей путеводной нитью сведение всех качественных отношений к количественным. Отсюда же он вынес понимание методологического значения математической теории и новое воззрение на причинность, в силу которого наука имеет задачей лишь установить движения, являющиеся причинами других движений.

Кроме того, крайнее развитие *сенсуалистической психологии* оказало у Гоббса решающее влияние и на его теорию познания. Он стремился систематически и гораздо яснее, чем Кампанелла, провести ту мысль, что все остальные психические процессы являются исключительно видоизменениями ощущений. Память со всем ее опытным содержанием представляется ему лишь восприятием прочно удержавшихся первоначальных чувственных восприятий; к дальнейшим умственным операциям, думает он, человек способен лишь благодаря тому счастливому обстоятельству, что он для воспоминания воспринятого изобрел словесные обозначения, с одной стороны, ради взаимного сообщения с другими людьми, с другой — для комбинирования одних восприятий с другими. А так как при этом воспоминании забываются отдельные индивидуальные черты, то эти словесные знаки приобретают способность быть снова узнаваемыми и при других, отличных от первых восприятиях; отсюда то общее значение, которое придается им при употреблении в науке. Таким образом, научное мышление состоит исключительно из известных операций над этими словесными знаками. Это — соединение и разделение, как бы сложение и вычитание этих знаков; поэтому действительный процесс этого мышления в существенном тот же, что и процесс счисления. Отсюда вытекает у Гоббса и понятие истины для всех демонстративных наук. Нужно отказаться от всякого согласия мышления с вещами в обыкновенном смысле этого слова; речь может идти лишь о том, чтобы мышление, как и счисление, происходило правильно, чтобы оно выполняло свои собственные законы и избегало всякого противоречия. Истина — это мышление без противоречий. Цель мышления и науки можно видеть только в согласовании наших представителей друг с другом, а никак не в согласовании их с вещами. Это совершенно то же самое, что и в счислении. Числа суть также данные величи-

ны, которые сами по себе не содержат никакого познания действительности; но их сочетания могут быть истинными или ложными, смотря по тому, содержат ли они противоречие или нет. Это воззрение Гоббса есть последовательное возобновление того гносеологического учения, которое выставил номинализм XIV в. в связи с так называемой терминистической логикой. Именно англичанин Уильям Оккам был представителем этой теории знаков; она явилась самым действительным наследством позднейшей схоластики, и как Гоббс, так позднее и Локк принял эту точку зрения «семиотики» (Semeiotik) в философии языка и логике.

Среди основных понятий нашего мировоззрения, которое с этой точки зрения рассматривалось Гоббсом в *philosophia prima*, главное место занимают понятия пространства и времени. При этом нужно заметить, что восприятия отдельных пространственных и временных величин, лишь рисуясь в воспоминании, могут дать возможность построить представление одного общего пространства и одного общего времени и вывести отсюда законы математики. Из этого видно, что математическая теория наравне с опытом составляет самостоятельный момент естествознания. И так как мы строим пространство и время далеко за пределы чувственных данных, то от опыта мы можем переходить к общим теоретическим воззрениям. В этом заключается то дополнение, которое внес Гоббс, под влиянием Галилея и Декарта, в бэконовский метод. С другой стороны, отсюда следует, что наука не может иметь дела ни с какими таинственными силами, а лишь с тем, что находится в пространстве и движется, т. е. с телами. Ничто другое она не может считать действительным; пространство служит для нас «*phantasma rei existentis*» («образ существующей вещи») как время — «*phantasma motus*» («образ движения»). Наука знает только телесные субстанции. С этой точки зрения учение Гоббса можно рассматривать как *материализм*. Это чисто теоретический материализм, как раньше у Демокрита; и если столь важное для современного мышления возобновление этого учения выступает у Гоббса в наиболее ясной и точной научной форме, то в то же время с необычайной ясностью — несравненно яснее, чем, например, у Гассенди, — можно видеть, как остававшаяся долгое время в забвении и пренебрежении система великого Абдерита получила но-

вую жизненную силу, благодаря тому обстоятельству, что она одна, казалось, была способна развиваться в связи с математической теорией.

Философия есть *наука о телах*: таково наиболее резкое выражение того воззрения, представителем которого выступил Гоббс; соответственно с этим расчленяется и его система, так как тела бывают или естественными, или искусственными. С первыми имеет дело натурфилософии, или физика; из последних наибольший интерес привлекает самое совершенное искусственное тело — государство. А между философией природы и философией государства естественным соединительным звеном является учение о человеке, который представляет собою совершеннейшее дело природы и элемент государственного тела. Таким образом, философия Гоббса делится на три части: физику, антропологию и учение о государстве. Его сочинения появились в конце XVII в., быстро следуя одно за другим. Сначала «*Elementa philosophia de cive*»⁶⁰ (Париж, 1642, затем в распространенном виде — Амстердам, 1647), потом в 1650 г. два ранних сочинения: «*On human nature*» и «*De corpore politico*»⁶¹; в следующем году его знаменитый главный труд: «*Leviathan or the matter form and authority of government*»⁶². Наконец, он систематически изложил свое учение в «*Elementa philosophiae*»⁶³, первая часть которых, «*De corpore*»⁶⁴, появилась в 1655 г., а вторая, «*De homine*»⁶⁵, в 1658 г.

В области физики Гоббс, в связи со своими общими методологическими воззрениями, вполне ясно понял, что основанием нового естествознания станет та механика, которая будет не чем иным, как применением математики к понятию тела. В понимании материи он, как Декарт, устанавливает корпускулярную теорию: телесный мир состоит из простых составных частей определенной формы и величины; не делимые более в физическом соединении, они образуют друг с другом комплексы воспринимаемых тел, и все изменения, которые в них происходят, следует объяснять из механики этих корпускул. Поэтому, если по констатированию факта прежде всего должен быть применен аналитический метод, чтобы разложить на составные элементы сложную картину, получаемую из опыта, то для полнейшей уверенности нужен и синтетический метод; этот последний, исходя из признания элементов, приводит путем

математического вычисления к тем результатам, которые подтверждаются экспериментом. Таким образом, Гоббс принимает те методологические принципы, которые развил Галилей противоположением аналитического (*resolutive*) и синтетического (*compositive*) методов; он является уже самостоятельным исследователем в великом движении нового естествознания, ясно понимающим его принципы и твердо убежденным в точности его результатов. Само собой разумеется, что при таких воззрениях он необходимо должен был принять учение Коперника, примкнуть к великим открытиям Кеплера и Галилея и таким образом вместе с ними влечь триумфальную колесницу механики, на которую вскоре после него должен был взойти Ньютон.

Но принцип механической причинности был перенесен Гоббсом также и на рассмотрение человека. Прежде всего сделал он это в психологии. В противоположность телеологическому воззрению и признанию особых жизненных сил, допущенных Бэконом без всякого критического рассмотрения, он стремится, по крайней мере принципиально, провести ту мысль, что и деятельности организма являются лишь совокупностью, хотя и чрезвычайно сложной и темной, механических движений корпускул; и выдающееся открытие Гарвеем механизма кровообращения представляется ему с полной справедливостью блистательным подтверждением этого воззрения. Последовательный материализм Гоббса естественно переносит этот принцип с физической и на психическую организацию; его учение положило начало той *материалистической и механической психологии*, которая в XVIII в. с особенной энергией разрабатывалась англичанами. Убежденный, что и душевные явления состоят лишь из тонких телесных движений, он ставит психологии задачу исследовать те законы, по которым совершаются движения психической жизни. Вся область психологических исследований делится им на основании этого принципа на две системы: теоретическая система, которая, начинаясь с ощущения, находит свое завершение в активной деятельности вычисляющего мышления, и практическая система, которая, рассматривая состояния желания и влечения, охватывает весь мир нашей волевой деятельности и всегда находится под властью представлений. Характерно для всех психологических воззрений Просвещения

XVII и XVIII вв., что уже у Гоббса теоретическая жизнь представляется более активной и поэтому относительно свободной, а практическая, наоборот, более пассивной и вполне зависимой от первой. *Преобладание мышления над волей* составляет одну из основных черт этого века, и во всех главнейших философских системах — у Гоббса, Декарта, Спинозы, Локка, Юма, Лейбница — эта основная черта выступает в качестве психологической теории. Необходимым следствием является в воззрениях на волевою деятельность склонность к *детерминизму*, которой одинаково отмечены оба века. Типичный пример такой склонности — Гоббс. Для него волевое решение человека не самостоятельное действие, а лишь пассивное приведение в движение; и его сочинение о «Свободе необходимости и случая» (Лондон, 1656) имеет в виду принципиальное отрицание свободы воли в обыкновенном смысле слова.

Простым элементом волевой жизни, из которого легко понимаются путем преобразований и видоизменений все эффективные процессы души, Гоббс считает *стремление к самосохранению*. Все отдельные, направленные на различные предметы, виды воли суть лишь видоизменения стремления к самосохранению, определенные и специализированные через представления этих предметов. Человек, как и всякое другое существо, желает, в сущности, лишь сохранения и улучшения своего существования; а все то, чего он желает в отдельных случаях, есть лишь средство, более или менее утонченное или косвенное, для той же единственной ценной самой по себе цели. Поэтому, по мнению Гоббса, так называемые моральные, альтруистические стремления, т. е. направленные к благосостоянию ближних, не первоначального происхождения, а лишь видоизменения *эгоизма*, вызванные разумом и привычкой. К *механике желаний*, которую Гоббс выставляет как научную теорию морали, стремление к самосохранению является единственной основной силой. Поэтому с точки зрения индивидуума нет никакой разницы в оценке различных желаний: все они одинаково естественно необходимые проявления эгоизма. Только в обществе, на основании общего интереса, устанавливается различие между добром и злом в том смысле, что полезная для общества форма эгоизма называется добром, вредная — злом.

Противники оспаривали эту этическую механику самосохранения, называя ее «selfish system» («системой эгоизма»). Гоббс думает, исходя из нее, вывести также всю общественную и историческую жизнь человека. В *естественном состоянии* нераздельно и самодержавно господствует эгоистическое основное стремление к самосохранению. Одушевляемый им, каждый человек должен рассматривать как своих естественных врагов и бороться против них, против всех, кто хочет наряду с ним существовать в тесном пространстве, предоставляемом природой. Для своего изображения естественного состояния Гоббс не нашел того меткого выражения — борьба за существование — каким оно было обозначено в новейшее время опять-таки в Англии: он называет его *bellum omnium contra omnes* (война всех против всех). Тем не менее его учение должно быть рассматриваемо как первое и самое резкое выражение того воззрения, которое, в заметной зависимости от него, применили к состоянию общества английские политикоэкономы, и которое, наконец, английский естествоиспытатель распространил на объяснение всей органической жизни.

Против этого естественного состояния — борьбы всех против всех есть только *одно* спасение — *государство*. И оно также является для Гоббса атомистическим механизмом: его элементами служат люди, из которых каждый стремится осуществить право своего эгоизма; а само оно является лишь системой, в которой силы человеческих самолюбий взаимно поддерживают и помогают друг другу, а также и уступают друг другу, чтобы иметь возможность существовать друг подле друга. И так как оно представляет собою искусственное тело и, по мнению Гоббса, продукт свободного размышления человека, то оно должно быть объектом вполне демонстративной науки, построенной по синтетическому методу. Его можно понять только из акта *договора*, который заключили между собой люди, чтобы прекратить состояние всеобщей междоусобной войны. С этой целью они все перенесли свою мощь, а вместе с тем и право, на государство: оно и есть всепоглощающий левиафан. Поэтому-то Гоббс и думает, что государство может выполнить свою цель наилучшим образом путем концентрации всякой мощи и права в одном лице; его теория государства является резким проведением *принципа абсолютизма*, философ-

ским оправданием изречения «*l'état c'est moi*» («Государство — это я»), которое вскоре после этого могло быть провозглашено абсолютизмом в самоослеплении блестящими успехами. Невольно создается впечатление, что такое направление учения Гоббса о государстве навеяно в существенных чертах тем опытом, который он вынес из политических судеб своего отечества. Может быть, в анархии революции виделось ему даже возвращение к естественному состоянию *bellum omnium contra omnes*; тем скорее мог он встать на сторону политического строя с неограниченным правлением, против которого направлялась революция. Но эта его защита королевской власти исходит только из той точки зрения, что эта лучшая форма государственного договора. Ведь уже и Гуго Гроций, тоже не без мысли об опасности республиканского строя, требовал, чтобы правительству была предоставлена возможно большая власть; подобным же образом и для Гоббса абсолютное королевство есть наилучшее решение социальной проблемы. Но тем резче выступает он против всякого другого обоснования королевской власти; и именно «королевство милостию Божией», защищаемое впоследствии Фильмером, было для него как бельмо на глазу. Государственный договор есть чисто человеческое изобретение; и, по мнению Гоббса, он настолько вполне независим от религиозных представлений, что нет ничего глупее, как основывать государственную власть на акте божественной милости. В этом смысле Гоббс, с другой стороны, так резко выступал против королевства с иерархической окраской, что Кромвель даже предложил ему однажды место статс-секретаря республики. Но, принимая во внимание его последовательную борьбу против демократии, он должен был бы играть на этом месте довольно странную роль.

Вообще Гоббс занимает своеобразное положение между партиями, или, если угодно, вне партий своего времени. Оба великих противника, роялизм и пуританский республиканизм, имели, смотря по обстоятельствам, более или менее ярко выступавшую религиозную окраску. Теории, выставляемые обеими противными сторонами, все стремились вывести понятие государственного устройства из определенных религиозных представлений. Это и был пункт, одинаково оспариваемый Гоббсом в обеих; это и было причиной, почему он нападал как на королевство Божией ми-

лостью, так и на кромвелевскую республику. И, в противоположность этому тесному соединению политических интересов с религиозными распрями, Гоббс, в силу своей натуралистической теории, видевшей в государстве лишь большой механизм человеческого эгоизма, сделался некоторого рода фанатиком идеи государства: в его понимании левиафан поглощает не только все права индивидуума, но и все остальные интересы культуры. Гоббс решительный сторонник *полновластия государства*, всего яснее это проявляется в его *церковно-политических* взглядах. По его мнению, существует только один предел подчинения индивидуума воле государства: это самоубийство. Так как государство, по теории договора, есть лишь свободно выбранное средство для самосохранения его граждан, то было бы противоречием, если бы оно имело право принуждать их к прямому самоуничтожению. Характерно для Гоббса, что он не распространяет этого на моральное самоубийство, на отказ от личных убеждений; наоборот, он считает частные мнения самыми злейшими врагами государства и утверждает, что они непременно должны быть ему подчинены. К этим частным мнениям он прежде всего относит религию. Гоббс отрицает всякую внутреннюю ценность или даже признание религиозной жизни; в его глазах религия имеет законное основание лишь в установленной государством форме церкви. Санкцией государства всякое суеверие — все равно, какого содержания, — становится религией, и воля государственной власти является, следовательно, единственным источником религиозных убеждений для доброго гражданина. Если государь — христианин, то и государство его *ipso* (следовательно) должно быть христианским, и христианство — единственной признаваемой в нем религией. Как видно, Гоббс весьма далек от терпимости, и его учение является в высшей степени интересным показателем того, как именно абсолютный *индифферентизм*, отнюдь не являясь необходимым источником терпимости, может приводить к вполне деспотическим выводам. Впрочем, и это учение должно быть рассматриваемо в связи с его временем: в сущности, оно является лишь контрастом к тем анархическим действиям, в которых во время английской революции проявился религиозный фанатизм, в особенности пуритан; и Гоббс не без основания видит в упорстве религиоз-

ных убеждений опасную для государственного строя силу. С другой стороны, его учение является лишь отражением обычного в религиозно-политических войнах того времени принципа, выражавшегося в словах: *cuius regio, illius religio* (чья власть, того и религия), и получившего некоторого рода международную правовую санкцию в вестфальском мире. Принцип *государственной церкви*, который господствовал над всем развитием реформационной борьбы, получил у Гоббса определенную и точную формулировку. С крайней нетерпимостью требует он, чтобы государство принуждало к полному признанию принятой им религии; но он ставит для этого условием, чтобы эта религия вполне зависела от воли государственной власти. Она должна знать, какой род вероисповеданий ее подданных окажется самым полезным для поддержания законного порядка. Самым губительным является то, когда церковные силы желают независимо от государства обладать, наряду с ним или в нем, светской властью: тогда церковь становится революционной, и против нее, как таковой, нужно бороться вплоть до полного ее уничтожения.

* * *

Система Гоббса, как в своей метафизической, так и политико-философской части, обнаруживает одинаковую односторонность последовательно проведенного до самого крайнего предела натурализма; и само собой разумеется, что на этом основании она энергично оспаривалась с самых различных сторон, — энергичнее, чем бэконовская, которая хотя и заключала в себе, в силу своих гносеологических оснований, истинный зародыш этого направления, но так резко не формулировала и так энергично не подчеркивала этих мыслей, как Гоббс. Едва ли стоит упоминать, что против Гоббса высказались все сторонники старых учений и все представители официальной философии. Среди же прочих противников особенно замечательно большое число *платонизирующих* и склоняющихся к *мистике* мыслителей, выступавших в Англии в XVII в. Большей частью они выходили из *Кембриджского* университета, в котором с любовью сохранялись гуманистические традиции итальянского Возрождения. Однако им сильно недоставало оригинальности, и оружие, которым они сражались против натурализ-

ма, было заимствовано ими из арсенала стоической или неоплатонической натурфилософии и фантастических стремлений итальянского и немецкого Возрождения. Главнейшим объектом их нападений являлось исключительное значение, придаваемое Бэконом и Гоббсом естественной причинности в новой науке, а между прочим, также и в исследовании философской, этической и социальной проблем. В противоположность ему, они предпочтительно выставляли значение *целесообразности*; и когда на учение Гоббса нападали в особенности, как на материалистический атеизм, то ему противопоставляли теологическое доказательство бытия Божия. Таким образом, **Ральф Кедворт** (*Codword*, 1617—1688), самый выдающийся представитель Кембриджской школы, соединил в своей «*True intellectual system of the universe*»⁶⁶ (Лондон, 1678) платоновские мысли с системой Парацельса. Подобным же образом **Самуэль Паркер** (епископ оксфордский, † 1688) полемизировал не только с Гоббсом, но и с Декартом, ссылаясь частью на учение веры, частью на целесообразность вселенной, и его сочинение «*Tentamina physico-theologica de Deo*»⁶⁷ (Лондон, 1669) в первый раз вводит в литературу выражение «физико-теология», сделавшееся впоследствии общепринятым для обозначения теологического рассмотрения природы, имеющего целью познание Бога. Подобные же мысли находим мы и у **Генри Мора** (1614—1678), который примыкал главным образом к Фичино и вел интересную переписку с Декартом, наполненную неоплатоническими и каббалистическими умозрениями. В том же направлении учил Теофил Гейл (*Gale*) и его сын Томас Гейл. Наконец, уже раньше было упомянуто, что в это время нашла себе приверженцев в Англии также и мистика Якоба Бёме. Но позднейших и более энергичных противников, именно с моральной и религиозной стороны, встретило учение Гоббса в тех людях, через учения которых уже в то время подготовлялись воззрения английского Просвещения; о них, в связи с этим последним, будет сказано более подробно ниже. Для великого же хода английской философии имели после Гоббса столь важное значение ее отношения, отчасти враждебные, отчасти сочувственные, к выработавшемуся тем временем во Франции и Нидерландах рационализму, что она не может быть понята без знакомства с ним.

ГЛАВА IV

РАЦИОНАЛИЗМ ВО ФРАНЦИИ И В НИДЕРЛАНДАХ

В научном развитии современной философии эмпиризму, основанному Бэконом, противостоит рационализм, родоначальником которого является Декарт. Оба эти мыслителя образуют те великие противоположные грани, между которыми разыгрывались философские войны XVIII в. до тех пор, пока Кант не осветил светом нового принципа истекшие отсюда проблемы. Оба они помещают центр тяжести своих исследований в развитии нового метода мышления; но исходные точки, а в зависимости от них и направления обоих этих новых методов, диаметрально противоположны друг другу. Бэкон хотел основать современное знание на первоначальной истине, которая содержится в единичном опыте человека; он учил начинать мышление с его *периферии*. Декарт, приняв во внимание обобщающий характер всякой науки, указывал на то, что исходная точка мышления должна лежать в его центре, и нашел этот *центр* в самосознании разума. Это различие исходных пунктов обуславливало собой такое же различие дальнейшего хода всех последующих рассуждений. Метод Бэкона в своем принципе отправлялся от периферии к центру; от разрозненных единичных фактов опыта он восходил к более общим суждениям для того, чтобы подняться до универсального познания через постепенное приближение к нему. Декарт, найдя твердую опору в самосознающем центре мышления, хотел, чтобы познание с систематической всесторонностью распространяло оттуда свои лучи на всю вселенную, и не признавал за знание ничего такого, что не могло бы доказать свое происхождение из этого центра. Таким образом, индуктивный метод противостоит дедуктивному, эмпирический — рациональному.

Но своеобразный характер, принятый этой дедуктивной философией, обусловлен отчасти коренящейся в ней противоположностью схоластике, отчасти же особенностью гения ее творца. Схоластика также владела дедуктивным методом, и если придерживаться только противоположности дедуктивного и индуктивного и объявить ее наиважнейшей, то следовало бы признаться, что разрыв с средневековой философией был у Бэкона глубже, чем у Декарта. Первый действительно не имел ничего общего со схоластикой, последний же разделяет с ней требование независимого от опыта познания разума. Но, с другой стороны, Декарт так же, как и Бэкон и все направления современного мышления, убежден в бесплодности схоластического метода силлогизма и оспаривает его, почти дословно согласуясь с английским мыслителем.

Из этих противоположностей и единогласий вытекает задача, решение которой сделало Декарта основателем рационалистической философии. Философия является у него не наукой опыта, как у Бэкона, а наукой разума. Ее метод должен быть дедуктивным; но в то же время ему не следует быть дедуктивным методом схоластического силлогизма. Таким образом дело идет об основании *нового метода философской дедукции* не силлогического характера, и Декарт решает эту задачу, имея в виду науку, знатком которой был сам и которая одинаково далека и от узости опыта, и от бесплодности силлогизма, а именно — *математику*. Местом рождения бэконовской философии служит лаборатория физических экспериментов, рационалистическая же философия зародилась в голове уединенного размышляющего математика.

§ 23. Франция после Реформации

Однако не одна только личная склонность и личный опыт привели Декарта к намерению искать спасение философии в математике; в этом факте выразилась общая судьба французской науки начала нового времени.

Хотя результаты реформационного движения оказались во Франции не менее мятежными, чем в Германии, однако здесь они были совсем иного рода, нежели там. Во Фран-

ции Реформация не застала такого государственного раздробления, как в Германской империи, шедшей навстречу своему разложению; напротив, здесь господствовала строгая концентрация королевской власти. Франция уже тогда была страной абсолютизма, и новое учение оказалось здесь вовлеченным не в завистливые ссоры мелких властителей, а скорее в интриги тревожной придворной жизни. Оно сделалось средством, которое употреблялось в сменяющихся политических созвездиях различными придворными партиями друг против друга и которое отбрасывалось после достижения цели. Таким образом оказалось, что протестантизм в конце концов не мог приобрести во Франции той политической власти, которую он завоевал себе в Германии.

При всем этом протестантизм и здесь относительно быстро завладел обширными слоями народа и даже целыми классами, жаждавшими религии, и уже немецкая и швейцарская Реформации вызвали во Франции живые отголоски. Полной же силы и прочности новое учение достигло здесь впервые благодаря **Кальвину**. Не может быть ни малейшего сомнения, что Кальвин был самым выдающимся из реформаторов в научном и именно в философском отношении, что в основании и в изложении нового учения он выказал наибольшую последовательность и всепроникающую энергию, и в этом направлении настолько же превзошел Лютера и Меланхтона, как и Цвингли. Небесполезно будет указать, что его общее понимание христианства, и особенно важных вопросов свободы воли, греха, искупления и благодати, носит на себе больше всего следов влияния **Августина**. И задача проследить, какое далеко идущее влияние оказал на французских мыслителей этот величайший из Отцов Церкви в продолжение XVI и даже в XVII столетии, вообще имеет высокий исторический интерес. Для французских философов он являлся в то время излюбленным предметом изучения. Ортодоксальные скептики (о которых было упомянуто раньше) воспроизводят нападки на познание разума главным образом в духе Августина и с заимствованной из его сочинений (так же как, разумеется, из латинской популярной философии, особенно из Цицерона) симпатией к Средней Академии. Кальвинизм в своей этике и догматике есть последовательное проведение августиновских принципов; даже учение Декарта о самосознании, как единствен-

ной основе всякого достоверного познания, и особенно его слияние самосознания с Богосознанием, можно в существенных чертах найти в системе Августина. Сверх того, известно, что конгрегация Оратория с одной стороны, а янсенисты Пор-Рояля с другой, поставили себе задачей восстановить учение Августина; и, наконец, у Мальбранша, который своим учением завершает развитие французского картезианства, мысль Декарта снова всецело сводится к августиновской формуле. У Кальвина к августинизму присоединяется еще та личная черта ригористической строгости и фанатической аскезы, которой впоследствии суждено было найти свой наивысший исторический расцвет у пуритан Англии: поэтому Кальвин является в то же время самой строгой и фанатичной фигурой среди реформаторов. К этим трагическим элементам присоединяется еще и впечатление от преследований, которым он и его учение подвергались в его отечестве, и незначительность внешнего успеха, завоеванного Реформацией во Франции.

В силу однородных же причин, влияние, оказанное Реформацией на развитие французской науки, было также незначительным. Уже задолго до того времени как политическая, так и умственная жизнь Франции была сосредоточена при королевском дворе и приобрела привычку руководствоваться настроениями этого круга. Лучшим доказательством тому служит развитие французской поэзии в продолжение XVII столетия. А в этих кругах религиозный интерес безусловно отступал на задний план. Придворное общество было отчасти преисполнено тем светским скептицизмом, который так удачно выразил Монтень, отчасти же склонялось к дипломатическому индифферентизму, рассматривавшему религиозные раздоры только с точки зрения политических интересов и нашедшему своего типичного представителя в лице Генриха IV. Здесь поэтому, конечно, всем искренне наскучили различные схоластические тонкости, и придворное общество с безусловным одобрением относилось к риторическому фейерверку писаний и речей Петра Рамуса. Можно смело сказать, что научная строгость исчезла в блеске этой придворной жизни, и трудная работа естественно-научного исследования поэтому и не нашла еще во Франции того времени крупного представителя.

Зато существовала другая область, в которой научный дух французов должен был проявить все свое серьезное значение. Словесные состязания схоластической философии породили и здесь своего рода пресыщение, которое выразилось в поверхностном скептицизме и безразличии по отношению к диалектическим исследованиям. Для чисто эмпирического исследования недоставало отчасти терпения, отчасти расчета на непосредственное удовлетворение тщеславия, отчасти, наконец, и твердой уверенности в достоверности чувственного восприятия, ибо эта уверенность была разрушена скептическими теориями. Таким образом, по видимому, оставалась лишь одна математика, как область несомненно достоверная. Здесь не надо было иметь дела ни с ненадежностью наблюдений, ни с произволом гипотетических умозрений, и здесь французы преимущественно могли выказать блестящие остроумие, проницательность и ясность мышления и представления, составляющие одно из лучших дарований их национального гения. Таким образом, в XVI и XVII вв. математика была областью, в которой они достигли своего наивысшего научного успеха.

Итак, двумя элементами, которые являются факторами, образовавшими рационалистическую философию во Франции, служат: с одной стороны, *скептическая атмосфера*, в которой вращалась умственная жизнь высшего общества, а с другой — плодородная нива *математических исследований*, над которой трудились более серьезные умы. На этой почве и в этой атмосфере выросло учение Декарта, самого выдающегося из всех философов, которыми может похвалиться Франция.

§ 24. Рене Декарт

Жизнь Декарта до известной степени противоположна жизни лорда Бэкона. Принадлежа по рождению к высшему обществу, Декарт, ради научного досуга, избегает блеска великосветской жизни, к которой жадно стремился Бэкон, вредя этим самому себе. В Декарте нет ни малейшей искры того честолюбия, которое пылало в сердце английского канцлера, и боязнь гласности доходит у него до трусливой слабости. В то время как Бэкон, в силу мудрого

расчета, вступил в благородный компромисс с властью церковного учения, для Декарта была достаточно боязни споров, преследований или даже только докучных нарушений досуга, чтобы легко подавить в себе еретические воззрения, как, например, его согласие с учением Галилея и его отношение к коперниковской системе. И тем не менее между двумя мыслителями, несмотря на их противоположность, обнаруживается некоторое сходство. Обоим недостает того юношеского воодушевления, с которым бурные гении Италии и Германии громко проповедовали свету, среди страданий и преследований, то, что признавали за истину. Оба облачают свои учения в предусмотрительное одеяние расчетливой мудрости, причем один прикрывается плащом набожности, а другой — плащом религиозного индифферентизма. Правда, род их предусмотрительности весьма различен. Для одного знание служит ступенью к власти, которой он хочет пользоваться на высоте жизни, и потому, обобщенное в виде системы, оно только средство для культурной работы человечества. Для другого же это самое знание является развитием чисто личной склонности к познанию, в глазах которой жизнь существует для удовлетворения индивидуальной жажды знания; поэтому, понятое в общем виде, знание есть самостоятельная и даже наивысшая задача нравственного человека. Научное стремление, являющееся существенной чертой в характере современной личности, выступает у Декарта как господствующая страсть, которой должны подчиниться все остальные стремления человеческого сердца. Вся его жизнь управляется желанием научного досуга и распределяется сообразно с этим. Он живет только для самопоучения, ненося в себе ни малейшего следа реформаторского сознания, и даже его сочинения публикуются им не для распространения его воззрений, но с тем расчетом, что движение, которое они вызовут среди ученых, будет полезно и необходимо для дальнейшего совершенствования автора. Это эгоизм науки, которая избегает света, потому что боится быть потревоженной его событиями. Бэкон хотел поставить новую философию в самую середину жизненного движения. Декарт же, с боязливым ужасом, скрыл ее в уединении, наполненном мыслями. И таким образом, учение Бэкона повсюду открытыми глазами взирает на внешнюю действительность, а картези-

анская философия, закрыв глаза, сосредоточивается на внутренней глубине самосознания. В жизни и учении этих философов-методологов повторяется та противоположность, которую обнаруживали метафизические стремления итальянцев, с одной стороны, и немцев — с другой.

Рене Декарт, сеньор дю-Перрон (латинизированное Картезий), родился в 1596 г. и происходил из знатного рода Турени. Болезненность его природы и вызванная этим необходимость бережного обращения тормозили сначала его умственное развитие, пока оно не было благополучно продвинуто вперед в иезуитской школе La Flèche, основанной Генрихом IV в 1604 г. С возрастающей понятливостью прошел он курс древних языков, логики, морали, физики и метафизики. Но уже здесь метафизика больше всего пленяла его ум; и он покинул школу давно созревшим учеником с ясным сознанием ничтожества всех тогдашних наук и с убеждением, что математика представляет собой единственное достоверное знание. Так как семья предназначила его к военной карьере, то он провел некоторое время в Ренне, а затем в Париже, занимаясь рыцарскими упражнениями и светскими знакомствами. Но научные, именно математические, интересы, овладевшие им в столице, побудили его уже тогда удалиться на два с лишним года в Сен-Жерменское предместье, где он в совершенном уединении занимался математическими проблемами музыки. Вовлеченный против воли в общественную жизнь, он поступил в 1617 г. волонтером на службу к Морицу Нассаускому, наместнику Нидерландов, а во время покоя двухлетнего перемирия познакомился в Бреде с математиком Исааком Бекманом и работал над написанием трактата о музыке. В 1619 г. он поехал в Германию и поступил на баварскую службу; ей он обязан зимним пребыванием в Пфальцском Нейбурге, которое хотя и было праздным с военной точки зрения, но являлось тем более благотворным для развития его мыслей; затем эта служба была прервана посещением французского посольства в Ульме и Вене и привела его в Богемию уже только к битве при Праге. В следующем году он переменял баварскую службу на имперскую и под предводительством Букуа принимал участие в венгерском походе на Бетлена Габора. Между тем стремление к научному досугу и к решению волнующих его проблем стало так сильно, что он

решил отказаться навсегда от большого света и дал обет совершить паломничество к Мадонне в Сен-Лоретто, если ему удастся подняться от сомнений к уверенности. Настоящая минута была неблагоприятной для возвращения в отечество, отчасти благодаря царившей во Франции чуме, отчасти по причине войны с гугенотами, и поэтому Декарт сделал большой крюк через Северную Германию и Нидерланды. После того он провел год частью в Париже, частью в деревне, а в 1623—1625 гг. совершил свое знаменитое путешествие в Италию; затем он возвратился в свое сен-жерменское уединение и там в обществе немногих друзей обсуждал созревшие мысли своей философии. Еще раз позволил он привлечь себя к общественной жизни в 1628 г. и при осаде Ла-Рошели находился в штабе короля. После этого он окончательно удалился в Голландию для того, чтобы разорвать все отношения и жить всецело для совершенствования своих научных трудов. Только задушевный друг его юности Мерсенн мог оставаться с ним в переписке. Чтобы избежать какого-либо нарушения этого уединения, он в продолжение двадцати лет, проведенных в Голландии, двадцать четыре раза менял свое местопребывание и жил в тринадцати различных местах, под конец же и дольше всего в Эгмондском аббатстве. Это научное отшельничество прервалось только путешествием в Англию, в Данию, тремя посещениями родины и время от времени поездками к Гаагскому двору, где он имел частые сношения с тогдашней королевой Богемии и ее дочерью Елизаветой Пфальцской. Он вел с последней усердную переписку из Лейдена и для нее написал опубликованное после его смерти сочинение «*Les passions de l'âme*»⁶⁸. В общем, его пребывание в Голландии, при том живом интересе, с каким там относились к математическим и физическим исследованиям, было благоприятно именно для выработки его натурфилософии, которую он изложил в сочинении, уже приготовленном к изданию под заглавием «*Le monde*»⁶⁹; но, вследствие известия о процессе Галилея и его отречении, это издание было отложено и осуществлено только после смерти автора. Однако, в силу возраставшей потребности живой связи с остальным научным миром, Декарт был вынужден изменить своему намерению не обнародовать, по подобным же причинам, вообще своих

сочинений, и уже 1637 год увидел издание его «*Essays philosophiques*»⁷⁰, заключавших, наряду с трактатами по геометрии и физике, главным образом «*Discours de la méthode*»⁷¹, которое являлось основанием его общей философии. Последняя выступает в еще более зрелой форме по содержанию и по методу в «*Meditationis de prima philosophia*»⁷², обнародованных в 1641 г.; это драматически увлекательный монолог, в котором философ борется против всей силы сомнения за победу самосознания. Через посредство Мерсенна он познакомил некоторых ученых с этим монологом еще в его рукописном виде и напечатал вместе с ним и возражения, сделанные ими по его желанию, и свои ответы на эти возражения. Наконец, в 1644 г. появились, как опыт систематического и цельного изложения его учения, «*Principia philosophiae*»⁷³, посвященные принцессе Елизавете. От дальнейшего обнародования своих сочинений его, очевидно, главным образом удержали те обстоятельства, которые вообще отравили ему последние годы пребывания в Голландии. Но учение Декарта неизбежным образом должно было найти распространение и признание отчасти через личные знакомства, отчасти через сообщения его друзей и, наконец, отчасти через его первые сочинения, и с началом 40-х годов в голландских университетах стала уже образовываться картезианская школа, которая очень скоро была вовлечена ортодоксальными партиями в неприятные препирательства. Обоюдные нападки, клевета, обвинения в ереси, судебные жалобы, академические вердикты — все это создавало неприятное положение, которое было в высшей степени противно нежной и застенчивой натуре философа. И в этом, вероятно, в конце концов заключалась одна из причин, в силу которых он осенью 1649 г. после долгого колебания уступил часто повторяющемуся любезному приглашению ко двору молодой шведской королевы Христианы, дочери Густава Адольфа. Сама королева пожелала заменить корреспонденцию, которую она уже раньше вела с ним, устным преподаванием его философии и думала основать при его содействии академию наук. Но едва лишь Декарт свыкся с этой новой деятельностью, как непривычная суровость климата убила его (1 февраля 1650 г.), и таким образом философ заплатил жизнью за отступление от своего жизненного принципа научного уединения.

Декартовское «Discours de la méthode» с его ясным и красивым изложением, отличающим автора и ставящим его наряду с величайшими прозаическими писателями Франции, начинается чем-то вроде очерка научной биографии последнего. Декарт повествует (замечательно сходно с признаниями скептика Ф. Санчеса) о том, как он покинул школу, убедясь во внутренней бессодержательности всех преподававшихся там наук; как он после того решил изучать некоторое время великую книгу жизни и как, в конце концов, был обязан основанием надежного знания углублению в самого себя. Ибо все мнения, найденные им в науке его времени и касающиеся Бога, природы и человеческой души, казались ему неясной смесью предрассудков и недоказанных утверждений, и только одна научная ветвь — математика — оказывалась верным и несомненным достоянием. Поэтому она сделалась для него мерилom оценки научного достоинства, идеалом научности вообще, и он думал, что другие дисциплины могут претендовать на характер научности лишь постольку, поскольку их учения в состоянии достичь той степени очевидности, которой обладают все положения математики. Выставив таким образом математику как руководящую нить всякого научного и особенно философского мышления, Декарт тем самым дал современной философии то направление, которое господствовало в ней до Канта и даже после него. Ни одна из отдельных наук не оказала такого основного и принципиального влияния на ход развития современной теории познания, как математика. В продолжение всего XVII и XVIII столетий она некоторым образом рассматривается как крепкий ствол, по которому поднимаются вверх все остальные роды знания. Как ни сильно бушевала в других отношениях борьба различных течений мысли в эти два столетия, однако признание абсолютной достоверности математики являлось непоколебимой скалой, о которую они сокрушались и разбивались вдребезги. И в этом смысле можно сказать, что влияние Декарта было самым могущественным и продолжительным. Ибо оно имеет значение не только для рационалистического, но и для эмпирического лагеря докантовской философии. В первом оно вполне несомненно и очевидно: развитие геометрического метода у Спинозы и математические основоположения лейбнищевского и вольфов-

ского учения носят на себе неоспоримую печать картезианского духа. Но несомненно, что влияние французских математиков вообще, а быть может, и самого Декарта, побудило Гоббса преодолеть односторонность бэконовского учения. И чем больше позднейшее развитие эмпиризма в Англии и Франции придерживалось согласованных таким образом принципов, тем сильнее поддавалось оно чарам математики, и даже завершающее его мышление Давида Юма еще извлекает свои скептические следствия из понятия математики как недостижимого в другом случае идеала научности. Наконец, в лице Канта критический метод с такой упорной энергией работает над проблемой математического познания, что история его развития сделалась и в этом отношении типичным выражением развития современного мышления в его целом.

Это плодотворное влияние математики обнаруживается у Декарта главным образом в двух точках зрения, исходя из которых он задумывает выполнить реформу философии по аналогии с математическим методом.

Прежде всего Декарт нападает на разбросанность и бессвязность знания, бывшего до него. Не только схоластика, но и гуманистические науки, и экспериментальные исследования создаются главным образом в виде ученого многознания; в их распоряжении множество единичных сведений, почерпнутых ими из практики, из исторических преданий, из единичного опыта и наблюдения; но им не хватает единства всего этого знания. А между тем вся груда этих сведений могла бы обратиться в достоверную науку только при помощи такого единства. Ценность нашего знания, то, что отличает науку от обыденного учения и умения, покоится исключительно на его систематической связи. Эта же последняя, по мнению Декарта, осуществима лишь тогда, когда все знание может быть выведено из одного-единственного пункта, обладающего высочайшей и абсолютной достоверностью. Эту задачу философии Декарт формулировал в своих посмертных «*Règles pour la direction de l'esprit*»⁷⁴ так же, как он фактически пытался разрешить ее уже в «*Meditationes...*». Может существовать только *один* принцип, в котором коренится все познание. Огромное преимущество математики состоит именно в том, что она, исходя из *одного* пункта, наполняет систематическим познанием всю изу-

чаемую ею область, и что тот, кто понял и допустил первые положения Евклидовой геометрии, должен признать с ними и всю систему. В ней нет места случайному улавливанию, блужданию взад и вперед при отыскании какой-либо истины, но каждое положение имеет свое определенное место, обусловленное предыдущими положениями, и в свою очередь обуславливает собой последующие. Этот принцип до сих пор применялся только к учению о величинах: в его распространении на всю совокупность человеческого знания должно заключаться то спасение философии, которое предвещает Декарт. Философия должна стать *универсальной математикой, объединяющей системой*, из одного центрального пункта которой все учения получали бы свое основание и достоверность. Едва ли универсальное стремление философского мышления было когда-нибудь выражено более резко. У Декарта оно доходит до притязания на универсальную науку: по аналогии с математикой, он хочет признавать только ту истину, которая необходимым образом вытекает из единственного достоверного принципа. В этом отношении картезианская философия действует вполне радикально. Она хочет обратить все прежнее знание в *tabula rasa*, выставив единственный принцип всякой достоверности, и, исходя из него, построить совершенно новую систему всей науки. Она высказывает мысль о научной систематизации с такой односторонностью, как если бы было возможным мечтать мышление *ab ovo* (сначала) и создать его с внутренней необходимостью из одного первого принципа. Если бы удалось таким образом поднять все знание на высоту философской связи и математической очевидности, то все отдельные науки сделались бы членами общего организма, но вместе с тем утеряли бы свою самостоятельность. Сам Декарт, особенно в качестве физика, на практике не дошел до этого крайнего вывода. Но неблагоприятным следствием этой мысли было то, что философия у его рационалистических последователей потеряла из виду правильную оценку самостоятельного достоинства отдельных наук и при помощи понятия научности, которое она по аналогии с математикой понимала только как выведение из абсолютно достоверного центрального пункта, присвоила себе господствующее и универсальное положение, естественно побудившее специальные науки к оппозиции про-

тив нее. Из этих принципов с одинаковой необходимостью вытекала как мысль, что только философия есть истинная наука, так и то обстоятельство, что подобный высокомерный взгляд должен был оспариваться со стороны прочих наук.

У Декарта эти мысли имели главным образом методологическое значение. Математическая дедукция являлась вследствие этого также всеобщим методом всего научного мышления вообще, и отсюда вытекал, так сказать, пантеизм метода. И это также является тенденцией, наложившей свой отпечаток на всю рационалистическую философию от Декарта вплоть до новейшего времени. Мечтая найти универсальный метод всякого мышления, современная философия, ко своему вреду, расточила все обилие своего глубокомыслия, и только полное крушение величайшей из этих попыток, сделанной Гегелем, пролило свет на их невозможность.

Следующее место занимает сам этот общий метод, основные черты которого устанавливаются Декартом на основании его оценки математического метода. Переход мышления от исходной точки всякой достоверности к единичному знанию, конечно, возможен только при помощи дедуктивного метода. Однако этот дедуктивный метод отнюдь не может быть силлогизмом; ибо силлогизм есть только способ изложения, а не познания; он есть принцип доказательства и убеждения, но не исследования и изыскания. Он может доказать то, что уже открыто, но сам непригоден к открытию. И хотя кажется, что Евклидова геометрия пользуется только логическими выводами, — и она действительно поступает так, поскольку является системой доказательств, — однако переход от одного из ее положений к другому отнюдь не есть логическое следование, а состоит скорее в последовательном сочетании первичных ситуаций, и значение силлогизма здесь заключается лишь в том, что он доказывает истины, возникающие из этих новых интуиций, при помощи тех истин, которые были найдены раньше. Таким образом действительно плодотворный метод математики есть метод синтеза; открытие новых истин возможно только путем творческой комбинации. Этот *синтетический метод* должен быть перенесен теперь с пространственных и числовых величин на поня-

тия. Картезианская философия тоже хочет быть «ars inveniendi» («искусством изобретения»), она верит, что в синтетическом методе математики нашли тот принцип, при помощи которого, исходя из пункта наивысшей достоверности, может быть осуществлена всеобщая связь человеческого знания.

Следовательно, прежде всего необходимо найти этот единственный пункт, который, в силу присущей ему первичной достоверности, должен поддерживать и нести на себе всю остальную систему. И здесь тоже Декарт придерживается аналогии с математикой. Само собой разумеется, что этот пункт наивысшей достоверности не может быть доказан и выведен дедуктивным путем. Раз из него должно дедуктивно следовать все остальное, то он не может получать свою достоверность от каких-либо других положений и понятий, но должен, напротив, содержать ее непосредственно в себе самом. Таким образом внимание Декарта останавливается на одном противоположении, господствующем над всей новейшей теорией познания, именно на противоположении *непосредственной и опосредствованной* достоверности. Каждое учение, конечно, должно считать опосредствованными все те следствия, которые выведены из данных исходных пунктов при помощи логически правильных действий; и раз непоколебимы основные черты этого логического процесса, то могут быть оспариваемы только те пункты, которые доказываются не при помощи выведения, а именно путем их непосредственной очевидности, и было бы вполне удобно классифицировать системы новейшей философии с точки зрения того, что они считают за непосредственную достоверность. Эмпиризм Бэкона признает непосредственную достоверность правильно установленных восприятий; Декарт же претендует на непосредственную достоверность лишь того единственного основоположения, от которого все остальное познание получает свою производную достоверность. Итак, сама эта истина — принцип всякого доказательства — недоказуема; приходится лишь указывать на ее непосредственную очевидность; она должна быть интуицией, простым и первичным актом познающей души; и исходная точка всего того синтетического метода, который отыскивает Декарт, должна поэтому быть интуитивным знанием: совершенно так же поступает геометрия,

исходя из интуиции пространства и недоказуемых аксиом, данных вместе с ней и в ней.

Но если эта архимедовская точка, которую Декарт отыскивает для того, чтобы, опираясь на нее, приподнять систему наук, не может быть доказана, то ни в каком случае не следует думать, будто она выяснится в глазах какого-либо мыслителя как бы путем внезапного вдохновения. Декарт далек от подобной мистической недоказуемости и необъяснимости. Напротив, по его мнению, следует отыскивать этот пункт путем ясного и беспристрастного исследования, и такие поиски должны выяснить, что этот пункт, единственный из всего мира наших представлений, обладает безусловной устойчивостью, и почему именно он ею обладает. Наивысшая достоверность отнюдь не должна быть произвольно понимаема и утверждаема. Нахождение ее должно быть делом методических поисков. Также и здесь математика дает указание: она пользуется для решения задач аналитическим методом; и среди основателей и разработчиков именно этого метода самому Декарту принадлежит едва ли не наипервейшее место. Аналитическая геометрия показывает, каким образом систематически отыскивается исходный пункт решения задачи. Если синтетическая геометрия употребляет дедуктивный метод, то аналитическая идет индуктивным путем. Она рассматривает отдельные случаи, быть может, выдающиеся особенности, пользуется аналогиями и старается прежде всего составить обзор всевозможных случаев трактуемой проблемы. Таким образом при помощи индукции и исчисления она ориентируется в своей задаче и работает прежде всего над разъяснением сомнительных пунктов. Точно так же должна поступать и философия. Для того чтобы приблизиться к устойчивому пункту нашего мышления, она должна систематически проанализировать всю область наших представлений, переходя от смутных к более ясным, и в конце концов расположить все таким образом, чтобы очевидность единственно достоверной мысли выступила с неоспоримой и несомненной ясностью.

Таким образом, Декарт требует, чтобы применение *аналитического* метода предшествовало применению синтетического, ибо тогда при помощи аналитического метода может быть отыскан тот пункт, от которого должен отправ-

ляться синтез. «Для того чтобы найти истину методическим путем, надо постепенно приводить запутанные и темные суждения к более простым, и тогда, исходя из созерцания последних, также постепенно достигать познания остальных». Следовательно, в этой системе при ее совершенном выполнении все встречается дважды, — первый раз при разыскивании, как член всей более или менее недостоверной области наших представлений, и второй раз при доказательстве, как суждение, выведенное из точки наивысшей достоверности и тем самым обращенное в достоверное. Таким образом для философского познания Декарт не устраняет вполне индукцию, но рассматривает ее лишь как приготовление к строго доказывающей науке и считает методом последней один дедуктивный синтез. Вследствие этого картезианский метод слагается из двух составных частей, находящихся как бы в обратном соответствии друг с другом. Сначала эта философия идет аналитическим путем, с целью методически разыскивать свой основной принцип, а потом переходит к синтезу, чтобы методически создать из этого принципа свою систему. Она образует параболу, восходящая ветвь которой есть индуктивное исследование, а нисходящая — дедуктивное развитие. На вершине же этой параболы стоит та мысль, которая одна среди всех должна обладать интуитивной достоверностью.

Аналитическое рассмотрение представлений, выдаваемых за достоверные огромным большинством людей и прежней наукой, показывает сразу, как ненадежно и шатко все содержание нашего мышления. Мы сами переживаем в различных направлениях смену старых представлений новыми, которые в свою очередь скоро признаются ошибочными. Природное легкомыслие, с которым мы являемся в свет, наполняет нашу детскую фантазию множеством образов и мнений, не способных устоять даже перед опытом детских лет. В то мгновение, когда мы перестаем верить в сказки, в нас закладывается первое основание сомнения. Но и тот опыт, который нам доставляют чувства, недостоверен и шаток. Часто непосредственно вслед за ним мы заблуждались, и что приходится нам думать, если та же самая вещь, которую мы сейчас ощущаем как твердое тело, будучи приближена к огню, через четверть часа представляется нам в виде жидкости? О котором из этих воспри-

ятий должны мы думать, что именно оно заставило нас познать истинную природу этой вещи? И наконец, кто может нам поручиться, что все наши чувственные восприятия не принадлежат к разряду галлюцинаций, только время от времени узнаваемых нами как таковые, — кто может поручиться, что все они не суть сновидения? Ведь и во сне нам кажется, что мы видим и слышим, и чувствуем вещи так же достоверно и несомненно, как при бодрствовании; и только после пробуждения мы замечаем, что ошибались. Как же убедиться в достоверности того, что состояние, называемое нами теперь бодрствованием, не есть сон, от которого мы некогда проснемся с изумлением и узнаем заблуждения, которыми он нас морочил? Только пробуждение служит критерием сна: как же быть в том случае, если мы, не зная того, спим и грезим всю нашу жизнь? Но сон способен только заново связывать элементы, воспринятые нашей душой во время бодрствования. Если допустить, что все соединения, в которых, как нам кажется, мы воспринимаем вещи, быть может, только грезятся нам во сне, то все-таки элементы, соединяемые нами при этом, должны считаться истинными, тем более что, как мы убеждены, они дарованы нам через божественное соизволение. Но разве было бы вполне невозможно, чтобы всемогущий Бог, намерения которого нам неизвестны и судьбы неисповедимы, не счел за благо нас обманывать? А вдруг это демон, которому нравится, чтобы мы, в силу устройства нашего интеллекта, неизбежно запутывались в сетях заблуждения? Если бы ему было угодно возбуждать в нас одни лишь ложные представления, то мы не были бы в силах отклонить их и еще менее — сравнить их с правильными и познать их ложь. Следовательно, ничто не удостоверяет нас в том, что вся система нашего мышления ложна и безумна уже в своей основе, и мы имеем полное основание сомневаться во всем, что думали до сих пор. *De omnibus dubitandum* (во всем сомневаясь) — таков итог, к которому приходит Декарт при исследовании области представлений человека. *Сомнение во всех основоположениях* является исходной точкой его учения; оно дышит атмосферой скептицизма, которым проникнуты умы французов того времени, и проводит этот скептицизм так методично и глубоко, как ни одна из теорий самих скептиков. Но сомнение занимает у Декарта совсем

иное положение, чем у его современников. Оно не служит ему средством для направления уstraшенного духа в объ-ятия веры в авторитет и не является равнодушным пожиманием плеч перед изменчивыми мнениями людей, но коренится в потребности глубокомысленного духа познать полную и неограниченную истину; и Декарт обращает прежде всего против себя же самого то принципиальное недоверие, с которым он относится ко всем непроверенным мнениям. В силу того, что вся его жизнь есть самопоучение, он тщательнее всего избегает всякого рода самообмана. Вся спорность и шаткость людских воззрений покоится на том, что большинство людей слишком опрометчиво и без достаточной проверки придерживается представлений, в происхождении которых они так же мало дают себе отчет, как и в их оправдании. Усмотрение этих самообманов есть первая ступень к самопоучению. В лице Декарта повторяется сократовское «я знаю, что я ничего не знаю». В обоих случаях это положение возникает из путаницы противоречащих мнений, из понимания относительности всех человеческих воззрений, но и в обоих случаях оно только начало, а не конец мудрости.

Ведь и картезианское сомнение не есть отчаяние. Оно является скорее исходной точкой достоверности; ибо именно путем сомнения во всем содержании нашего мышления мы приобрели надежную точку опоры. Само это сомнение есть факт, в котором я не могу сомневаться, и он непреложно и неопровержимо говорит мне, что я, обладающий этой мыслительной деятельностью сомнения, действительно существую. Чтобы сомневаться, я должен существовать, и именно как мыслящая вещь. Если меня кто-нибудь обманывает, то при этом необходимо участие двоих: обманывающего и меня самого, которого обманывают, и я именно участвую при этом, как существо, способное иметь представления, хотя в данном случае они ложны. Таким образом, само сомнение дает мне неопровержимую уверенность в том, что я, как существо мыслящее, существую. Если мы удалим из области наших представлений все, в чем можно сомневаться, то и после этого вычета остается тот факт, что мы мыслящие существа. Следовательно, то единственно достоверное, к чему приводит анализ наших представлений, есть *самосознание* мыслящего существа, которое при

помощи мыслительного акта, образующего сомнение, непосредственно удостоверяется в своем собственном существовании. Среди всех действий, выполняемых нами, *одно* только действие мышления обладает полной самодостоверностью и несомненно удостоверяет в нашем существовании. Я иду гулять — это может мне сниться. Я имею представления — остается истиной, если бы даже мне только снилось, что я имею известные представления: ибо видеть во сне — это тоже род мышления. Из всех внешних действий я могу заключить о своем существовании лишь из того, что я сознаю их; но мне нет необходимости впервые заключать о своем существовании из мышления, ибо существование с непосредственной достоверностью заключается в самосознании. Поэтому выражение картезианского принципа в обычной форме «*cogito, ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую») менее удачно, чем простое сочетание «*cogito sum*» («мыслю — существую») или «*sum cogitans*» («существую, мысля», «есть мыслящий»). Ибо здесь идет дело не о выводе заключения о субъекте из его деятельности, а скорее о той непосредственной и безусловной самодостоверности, которая присуща только мышлению.

Такова великая противоположность картезианской и бэконовской философии. Для последней, при осторожной критике, из восприятий явствует непосредственно достоверное содержание мышления; для первой, напротив, все содержание мышления не достоверно и есть предмет возможного заблуждения; единственно достоверным фактом является только само мышление. Самосознание — это «покоящийся полюс в смене явлений». Декарт спасается от скептицизма *чистым рационализмом*: несомненное знание коренится, по его мнению, только в самосознании мышления. Первой и обуславливающей все остальное значение точкой является для познающего разума он сам. Вместо бесконечного разнообразия внешнего бытия, от которого отправляется эмпирическая философия, Декарт захватывает внутреннюю глубину самого познания, и в этом отношении его учение образует профильтрованный осадок всех фантастических попыток рассматривать человека как микрокосм, как исходную точку теории познания.

Только познающий человек является содержанием самопознания, исходя из которого Декарт предпринимает по-

строение всей философии. Отсюда тотчас же вытекает целый ряд односторонностей, характеризующих обусловленное Декартом направление рационализма: прежде всего, до известной степени, более низкая в философском отношении оценка эмпирического познания, которое образует неизбежную обратную сторону этого отвлеченного самоуглубления разума; далее, преобладающий теоретический характер всех ее исследований и стремление постичь, с точки зрения теоретического разума, даже задачи практической жизни; наконец, склонность, особенно проявляющаяся по отношению к психологии, считать жизнь представлений единственной основной деятельностью и определяющей силой всего духовного организма. Попытка *рационализировать весь мир* выразилась прежде всего, как чисто *научная система*, в той форме, что разум должен приобрести из своего самопознания понимание разумной связи вселенной; впоследствии это перешло в *практическую уверенность*, в силу чего это понимание разума должно было служить мерилom для критики всего существующего, чтобы ниспровергнуть это существующее в том случае, если оно будет признано неразумным, и силой творческого разума воздвигнуть на его месте новое. В виде этого последнего направления рационализм господствовал над веком Просвещения и обратил его в век революции. Все те теории, которыми это столетие считало возможным ниспровергнуть и необходимым преобразовать порядок человеческого общества, коренились в конце концов в том убеждении, что разумному духу человека достаточно только углубиться в самого себя, чтобы найти истину и утвердить справедливость. Таким образом картезианское самосознание обратилось в революционную силу, ибо оно учило людей черпать нормы мысли и деятельности исключительно из самоуглубления разума.

Ближайшим же следствием учения самого Декарта был тот гносеологический принцип, что все, претендующее на значение научной истины, должно быть в состоянии выказать себя мышлению с такой же *ясностью и отчетливостью*, как самосознание. Недостоверность, присущая всем остальным представлениям, покоится в конце концов всегда на остатке неясности и смутности, который они в себе носят, и поэтому удостоверенной истиной могут считаться лишь те из наших представлений, которые постигаются

мышлением так же ясно и отчетливо, как, по мнению Декарта, им постигается наше самосознание. Как будто бы понятно и самоочевидно, что именно содержит это самоудостоверяющее свое существование самосознание! Замечательно, что великий философ, по-видимому, никогда не замечал пропасти тех заблуждений, которые содержатся в том, что мы называем нашим представлением о самом себе: напротив, он всегда исходит из допущения, что не может быть ничего более простого и прозрачного, чем это наисложнейшее и наитемнейшее из всех наших представлений, и хочет, чтобы этот темный фон нашей душевной жизни бросал свет на все знание.

Поэтому у него прежде всего возникает вопрос, не познаем ли мы существования какого-либо другого существа с такой же ясностью и отчетливостью, как свое собственное? То, что мы, кроме себя, обыкновенно признаем существующим, делим мы на Бога, ангелов, остальных людей, животных и тела. И здесь Декарт полагает, что если мы имеем наряду с самосознанием еще представления о Боге и телах, то в состоянии сами образовывать остальные представления; и поэтому спрашивается, насколько возможно считать эти два представления достоверными? Так как знание тел опосредствовано чувственным опытом, а недостоверность этого последнего уже доказана, то остается только идея *Бога*, при помощи которой возможно ожидать дальнейшего шага в развитии знания. Поэтому ясно, что знаменитое доказательство бытия Бога, излагаемое Декартом в этом месте, предпринято не в силу теологических, не говоря уже о лично религиозных, а исключительно в силу гносеологических интересов: Декарт трактовал бы понятие материи точно так же, как понятие Божества, если бы оно могло оказать ему здесь ту же услугу.

Именно поэтому Декарт набрасывает в этом месте своей теории познания (в третьем Размышлении) новое и своеобразное доказательство бытия Бога. В систематическом ходе его размышлений идея Бога покоится только на антропологической основе, и вся его дальнейшая система строится не на идее Бога самой по себе, а на *идее Бога, находящейся в нас*. Ибо мы находим в себе представление о Божестве, как всереальнейшем и всесовершеннейшем существе, с не меньшей ясностью и отчетливостью, чем представление о нас

самих. Мы считаем самих себя несовершенными; а это возможно лишь в том случае, если мы измеряем себя идеей существа всесовершенного. Следовательно, мы имеем эту идею, но сами не могли породить ее, ибо она идея существа бесконечно превосходящего нас по своей реальности. Если мы ею обладаем, то это объясняется лишь тем, что она вложена в нас этим всереальнейшим существом. «Из того, что я существую и обладаю идеей наисовершеннейшего существа, следует вполне очевидным образом, что Бог существует». Таково своеобразное сплетение онтологического и антропологического элемента в картезианском доказательстве бытия Бога; в сущности, это только глубоко христианский, философски высказанный Августином взгляд, что наше самосознание, показывая нам наше собственное несовершенство, тем самым наитеснейшим образом срослось с Богосознанием; но эта идея выступает здесь без пафоса чувства греховности и без религиозного оттенка потребности искупления, в чисто гносеологической форме и притом в изложении, уснащенном массой средневековых выражений, понятий и предпосылок, особенно в вопросе о причинном отношении. Здесь, как и в бэконовской теории индукции, ясно видно, что от новейшей философии еще не вполне отстала скорлупа средневековых традиций.

Поэтому дальнейшее применение понятия Бога оказывается у Декарта главным образом следующим: после того как познание Божества, как наисовершеннейшего существа, удостоверено самосознанием, устраняется, выставленная раньше в виде гипотезы, нелепая мысль, что некий всемогущий демон при помощи познания «естественного света» обманывает нас именно представлениями реальности тел. «*Lumen naturale*» («естественный свет») есть род познания, причастный несомненной истине и вложенный в нас Богом, который не может обманывать. Из него развиваются, уже как вполне достоверные и несомненные, логические, математические и онтологические истины, а в числе их находится также (в пятом Размышлении) древнесхоластическое онтологическое доказательство бытия Бога, выводимое из понятия всереальнейшего и всесовершеннейшего существа (*quo majus concipi non potest*) (того, совершеннее кого нельзя себе представить). Однако «*lumen naturale*», по мнению Декарта, имеет еще большее значение. Он упорно

придерживается того взгляда, что все наши представления порождаются в нас Богом, если и не непосредственно, то, по крайней мере, косвенным образом через установленный им ход природы; и эта мысль принимает у него такие размеры, что в свою очередь обращает для него в затруднительную задачу существование человеческого *заблуждения*. Если Бог не может обманывать и если он является последней причиной всех представлений, то, следовательно, они все должны быть правильными, и заблуждение было бы невозможным. Таким образом, перед Декартом восстает, так сказать, проблема гносеологического греха; и он, как христианское мышление вообще, разрешает ее путем признания свободы воли. Само представление, которое я воспринимаю, не создавая его, не содержит никогда заблуждения; — заблуждение проникает в него впервые тогда, когда к нему присоединяется мое суждение, считающее это представление копией вещей; а такое суждение есть акт воли — утверждение или отрицание. Если во мне возникают несовершенные представления, я все-таки охотно готов составить при их помощи суждение, ибо воля простирается дальше, чем разум, то получается ложное суждение, и в нем виноваты не эти представления, а только моя воля. Всякое заблуждение — самообман: таково великое значение этого глубокого взгляда Декарта. Ни Бог, ни какой-либо человек, ни какая-либо вещь не обманывают нас; представления, возникающие в нас без нашего содействия, ни истинны, ни ложны: они становятся истинными или ложными впервые тогда, когда мы произносим тот приговор, что их содержанию принадлежит бытие. В состоянии галлюцинации или сна несомненно достоверно, что я обладаю ощущением того или другого; заблуждение начинается только тогда, когда я высказываю суждение, что его содержание действительно существует. Декарт, подобно скептикам и стоикам древности, полагает, будто свободная воля может воздерживаться от такого суждения, и поэтому она одна виновна в ложном суждении. И если она не хочет подпасть самообману, то должна высказывать суждения только тогда, когда достигнет критерия истины — ясности и отчетливости представлений.

Особую важность получает это учение от того, что Декарт отождествляет противоположность между ясностью и

неясностью, отчетливостью и неотчетливостью с противоположностью между *рациональным размышлением* и *чувственным опытом*. Это отождествление, которое своим историческим происхождением указывает на Дунса Скота и которое Декарт только предполагал и утверждал, а не подвергнул проверке и доказательству, — имело решающее значение для всей рационалистической гносеологии до тех пор, пока Кант не освободил от него себя и философию. У Декарта мы повсюду встречаем допущение, что мыслительная деятельность разума, пока она остается только в самой себе, развивает *eo ipso* одни лишь ясные и отчетливые представления, и что, напротив, чувственное восприятие, как таковое, в состоянии дать лишь неясное, неотчетливое и затемненное познание. Это было связано с одним предрассудком, касающимся способа познания математики, который господствовал до Канта. Совершенно проглядели — и в этом эмпиристы удивительным образом единодушны с рационалистами, — интуитивную основу всякого прогресса математического знания и думали, что можно восхищаться системой геометрии как произведением чистого разума. Поэтому Декарт, надеясь развить общую науку в виде универсальной математики, считал возможным создать и ее исключительно при помощи действий чистого мышления и выставил, как руководящее основоположение, что из наших представлений о мире достоверно и правильно лишь то, что мы способны познать ясно и отчетливо чистым мышлением. Та внутренняя потребность кристальной ясности, которая лично в нем разбудила мысль, выработалась у него в методологический принцип, которому суждено было господствовать более чем над одним столетием, и обратилась в убеждение, что *разум обязан всей ясностью и отчетливостью только самому себе*. Рассматриваемая с этой точки зрения, картезианская философия является актом провозглашения совершеннолетия современного мышления. Она объявила свободу и *самодержавие разума* основанием всякой науки. Но если из этого принципа картезианская философия извлекла ряд односторонних и неудачных следствий, то за ней все-таки остается та высокая заслуга, что она с полнейшей ясностью и беспристрастием провозглашала это сокровенное побуждение современного мышления.

Этот рационализм нашел у Декарта, а еще более у его учеников, выражение весьма важное для дальнейшего развития. Так как все содержание мышления, воспринимаемое человеческим духом в течение его жизни (*ideae adventiciae*), состоит из чувственных представлений, а эти последние неясны и неотчетливы, то, с другой стороны, ясные и отчетливые идеи должны образовать первоначальное достоинство души, искони дарованное ей сокровище. Это следствие не было необходимо связано с допущением того, что душа должна сознавать такое свое содержание искони, но оно могло быть и было понято таким образом. Во всяком случае, для картезианства отсюда вытекает то положение, что все истинно философское знание состоит во *врожденных идеях* (*ideae innatae*); и этому положению суждено было со временем стать *лозунгом рационализма*.

В сравнении с данными методологическими приобретениями ценность мирозерцания, развиваемого Декартом на этой основе при помощи сведений своего времени, несколько отступает на задний план. Но все-таки основные черты его имели столь важное значение при постановке задач следующей системы, что их нельзя обойти молчанием. И это именно относится к его учению о *субстанциях* — понятию, которое он так своеобразно выразил во многих направлениях, что оно пустило многочисленные ростки в системах последующих мыслителей. Но это понятие имеет в картезианской философии различное значение, смотря по тому, применяется ли оно к Богу или к конечным вещам. Когда Декарт объявляет сущностью субстанции независимость ее существования от других субстанций, то это, конечно, в полном смысле слова относится только к *бесконечной субстанции*, к Божеству; а к конечным субстанциям, напротив, только в том смысле, что они для своего существования не нуждаются друг в друге. Именно с этого пункта удобнее всего обозревать учение Спинозы и Лейбница. При вполне внимательном отношении к картезианскому понятию субстанции, конечные субстанции должны были или потерять характер субстанциональности, или бы настаивали на их зависимости от бесконечных субстанций, или, с другой стороны, если бы хотели удержать этот характер, сохранить полную самостоятельность. Декарт не только не избегает этой двусмысленности в применении

понятия субстанции, но, напротив, вполне сознательно придерживается ее; и поэтому его учение является характерным выражением той неуверенности, с которой западное мышление относится к вопросу о самостоятельности конечного существа. Бесконечная субстанция мыслится у него не только творческой причиной субстанций конечных, но также превосходящей последние таким образом, что она образует между ними связующее звено в цепи событий. Подобно тому как понятие Бога уже играет гносеологическую роль, гарантируя духу достоверность его представлений о телах, так точно Декарт приписывает ему и метафизическое значение, чтобы установить связь духовного и телесного мира, которая, несмотря на то, что является общеизвестным фактом, не кажется ему понятной из сущности самих этих субстанций.

Ибо по отношению к обоим родам конечных субстанций — душам и телам — Декарт твердо придерживается полной обособленности их бытия, и в этом направлении, благодаря ему, современная философия переняла от средневековой всю резкость противоположения психической и физической жизни, выработанную в учениях французских мистиков, викторинцев. Усмотрение принципиального различия обеих этих крупных частей содержания наших представлений, найденное сначала платоновской философией, углублялось все более и более в мире развития европейского мышления и, будучи осложнено религиозными представлениями, укрепилось настолько, что пропасть, признававшаяся между миром *духа* и миром *материи*, расширялась все далее, и для общего метафизического понимания природа становилась все более бездушной, а духовный мир все более независимым от материи; и таким образом усиливался со всех сторон тот дуализм, который стремится совершенно оторвать друг от друга природу и дух. Среди течений современного мышления против этого дуализма неоднократно выступало сознательное противодействие, и как итальянская натурфилософия, так и теософия немецкой мистики стремились преодолеть его с энергией, которой суждено было расцвести только позже в великих системах немецкой философии. Несомненная зависимость Декарта от средневековой философии обнаруживается в том, что он рассматривал этот дуализм как само собой разумеющийся

и даже придал ему такой резкий отпечаток, какой едва ли существовал до него. Он хотел рассматривать оба мира духовных и телесных субстанций как нечто совершенно раздельное и выискивал все, что могло подкрепить этот взгляд, пока не натолкнулся на один пункт, где это даже ему оказалось невозможным.

Что касается, с одной стороны, *телесного* мира, то Декарт применяет к нему свой гносеологический основной принцип прежде всего тем путем, что в нашем представлении телесного мира считает истинным лишь то, что мы в состоянии постичь мышлением ясно и отчетливо. Истинным атрибутом телесных субстанций служит лишь тот, который может быть познан ясным и отчетливым мышлением. Те качества тел, которым нас учит ощущение и основанное на нем воображение, не могут в действительности принадлежать им; ибо, согласно картезианскому учению, всякое ощущение есть только смутное и неотчетливое представление, действие на нас, способ, каким нам являются тела, и признание этого способа явления за сущность тел есть самое первоначальное, хотя и самое распространенное из всех заблуждений. Истинным атрибутом тела поэтому может быть только тот, который остается перед судом разума за вычетом чувственных качеств, а таково пространственное притяжение тела. Чувственное представление (*imaginatio*) показывает нам вещи качественно определенными; мышление (*intellectio*) имеет своей задачей установление количественных отношений, которые образуют реальную сущность этих явлений. Таким образом, Декарт (в шестом Размышлении) определяет задачу физики совершенно одинаково с Галилеем, как сведение качественных определений к количественным. И методологические предписания, которые он в качестве физика дает для разрешения этой задачи, замечательным образом совпадают (как уже в «*Discours de la methode*») с указаниями бэконовской индукции.

Но фактически в силу этого картезианская натурфилософия принимает еще специально математическое направление: тела являются для нее *пространственными величинами*, их физическая сущность тождественна с геометрическим образом, и с этой точки зрения Декарт хочет понять все свойства тела и все законы событий природы. Так как телесный мир, по его мнению, тождествен с простран-

ством, то он рассматривает его как бесконечный continuum и полемизирует против признания конечности мира. Материю мыслит он по той корпускулярной теории, которая произошла от своеобразного преобразования учения Демокрита об атомах, возобновленного в гуманистической традиции: последние составные части суть маленькие, реально неделимые больше, различные по величине и форме частицы тел. Из них составляются эмпирически воспринимаемые тела; но так как нет пустого пространства, то всякое физическое явление для Декарта есть только взаимное перемещение корпускул относительно друг друга. Тела кажутся ему только сменяющимися частями и образованиями бесконечного пространства, и то, что обыкновенно называется движением, является для него только перемещением в этом делении непрерывного пространства. Ясно, что этим пространственным величинам не может принадлежать самостоятельная двигательная сила, и что всю силу, которую они, по-видимому, развивают, это учение должно считать внедренной в них; и весь процесс природы кажется Декарту только передачей божественной силы с одной пространственной частицы на другую. Из неизменяемости Бога он выводит закон инерции, показывая, каким образом сумма этого движения должна всегда оставаться одинаковой, так как в самом телесном мире не может ни возникнуть новое движение, ни уничтожиться уже существующее. Поэтому всякое событие в природе состоит в передаче этого божественного движения с одной части на другую. Механический принцип толчка с его равенством действия и противодействия должен объяснить все явления. Таким образом Декарт при помощи совершенно иной связи мыслей, чем лорд Бэкон, достигает того же *выключения всякого теологического объяснения*, как и тот: у французского философа это выключение коренится в сознательной и намеренной зависимости от *механики*, и его влияние в немалой степени содействовало тому, чтобы сделать эту науку первенствующей отраслью естествознания со всем блеском успеха, который она должна была выказать в XVII и XVIII вв. Уже сам Декарт пытается объяснить астрономические отношения чисто механическим путем, и так как его принцип, в силу которого всякое движение понималось только как передающееся, и исключалась реальность пустого простран-

ства, делает немислимым действие на расстоянии, то он попробовал объяснить настоящее состояние планетной системы, во взглядах на которую примыкал к Копернику, вихревым движением эфира. Но особенно достойно внимания его применение этого механического принципа к физиологии. Он также рассматривает с точки зрения механической причинности движения организма, кажущиеся целесообразными; и животных он считает только чрезвычайно тонко устроенными машинами. В зависимости от открытия Гарвея, он считает силой, возбуждающей животный механизм, кровь и развивающихся в ней, по мнению древнего перипатетико-стоического учения, «духов жизни», которые, однако, понимаются в чисто материальном смысле. При этом он вполне постигает тот двойной процесс, вследствие которого раздражения, производимые внешним миром на организм, распространяются по его внутренним путям до центрального пункта, чтобы по другим путям разрядиться оттуда в виде движения внешних органов. И Декарт думает, что нашел всеобщий центр этих ценстростремительных и центробежных движений в той части мозга, которую анатомия называет шишковидной железой (*conarium*). Более ценным, чем это вполне произвольное допущение, является значение, придававшееся им тем экспериментам, которые уже тогда производились над *рефлекторными движениями* в голландских врачебных школах, как средству для подтверждения этого допущения и для исполнения согласующихся с ним исследований.

То положение, которое в картезианской натурфилософии принадлежит *протяжению*, как атрибуту телесной субстанции, занимает *мышление*, как атрибут души, в его учении о духе; и Декарт называет души мыслящими субстанциями. Однако под «*cogitatio*» Декарт подразумевает совокупность душевных деятельностей, которую теперь мы бы обозначили словом «сознание». Но все-таки и здесь у Декарта обнаруживается перевес теоретического элемента. Подобно тому, как тело никогда не бывает без протяжения, так точно, по его учению, душа никогда не бывает без мышления. Поэтому представление и образует у него собственно субстанцию всего духовного бытия, а все остальные психические деятельности служат лишь ее модификациями. Чувство и воля являются поэтому у Декарта, в сущности, толь-

ко отношениями представлений; и учение о свободе воли, при помощи которого он разрешает загадку заблуждениями, принимает именно через это вид досадной непоследовательности. Ибо в своей психологической теории, следуя схоластическому образцу, он пытается вывести полную зависимость воли от представления. Утверждение воли, по его мнению, тождественно с познанием достоинства желаемого: признать что-либо за добро — то же самое, что его желать, признать что-либо за зло — то же самое, что от него отвращаться. В этом обнаруживается вся односторонность, в которую впал Декарт, благодаря гносеологическому принципу самосознания, и в силу которой он не в состоянии освободиться от мысли, что самосознание удостоверяет дух в его собственном существовании исключительно в форме представления. Следствием этого было то, что даже его этические воззрения, выработке которых он при чисто теоретической наклонности своего мышления, правда, придавал мало значения, носили отпечаток этой односторонности. Нравственное различие между «добрым» и «злым» вытекало у него только из различия между «истинным» и «ложным». Если воля только модификация представления, то ее ценность зависит исключительно от ценности представления, которое ею управляет, а последняя может быть только гносеологической ценностью правильного и неправильного. Поступок будет добрым, если лежащая в его основании мысль составляет адекватное значение. Так как по картезианскому учению одно лишь мышление разума считалось истинным знанием, чувственные же ощущения напротив — неадекватными, темными и запутанными представлениями, то это ведет Декарта к чисто рационалистическому следствию, что лишь те поступки, которые проистекли из ясного и отчетливого познания разума, должны быть рассматриваемы как добрые. Тот же самый разум, который был опорным пунктом его теоретической философии, стал также принципом его морали, и характер *отвлеченной разумности*, составляющий его личную особенность, царит над всей его философией. В этом духе Декарт наметил дорогу всему веку Просвещения. И подобно тому, как XVIII столетие во всех своих психологических теориях объявило мышление определяющей основной силой психической жизни, точно так во всех нравственных вопросах оно исповедо-

вало убеждение, что проявление деятельности самосознющего разума должно служить высочайшей задачей человека и решающей силой при устройстве общественной жизни.

Таким путем Декарт старается постичь телесный и душевный мир, каждый сам по себе и каждый из его основного свойства. Он твердо придерживается возможно большего разделения их друг от друга и рассматривает процессы каждого из этих миров так, как если бы другой совсем не существовал. С этой целью он понимает процессы чувственного ощущения, явления памяти и чувственные побуждения как чисто телесные движения; конечно, таким образом, у него является возможность признать, вполне согласуясь со своей теорией, наличие этих деятельностей и у животных, которых он объявил только материальными машинами, а сущность духовной субстанции оказывается у него через это еще более ограниченной рамками чисто разумного мышления. Однако, несмотря на это, остается один факт, являющийся для его учения тяжеловесной проблемой и вынуждающий его отказаться, по крайней мере в данном пункте, от строгости своего дуализма. Этот факт заключается в *аффектах и страстях*, при которых, несомненно, действует и мыслящая субстанция и которые все-таки являются столь мало объяснимыми ясностью и отчетливостью мышления разума, что скорей всего составляют его прямую противоположность. И картезианская философия тем более интересуется этой проблемой аффектов и страстей, что они образуют главнейшее и даже, в сущности, единственное препятствие для той ясности и отчетливости мышления, которая является ее идеалом. Смутность, вносимая этими состояниями в область представлений, не может быть объяснена природой мыслящей субстанции, но также мало может быть она объяснена и божественным воздействием, ибо невозможно допустить, чтобы эти состояния совершенства и греха вызывались в нас Богом. Следовательно, Декарту остается только констатировать здесь факт, который хотя и подтверждается антропологическим опытом, но не может быть обоснован всей системой, — именно, что аффекты и страсти возникают от воздействия тел на душу. Стремясь выяснить себе это обстоятельство, Декарт достигает признания того, что мыслящая субстанция человеческой души имеет свое пространственное вместилище в той шишковид-

ной железе, которую он обозначил как центральный пункт физиологического организма и как то место, где центрист-ремительные процессы переходят в центробежные. Здесь, думает он, волнение живущих в крови духов жизни не остается без влияния на душу, а эти влияния порождают в ней те беспокойные и смутные действия, которые мы констатируем в аффектах и страстях. Найдя таким образом происхождение известных состояний аффекта, Декарт счел возможным понять отсюда, через посредство движения представлений, все многообразие этих состояний как естественное и необходимое развитие. Поэтому он предположил, что это беспокойство возбуждает в мыслящей субстанции аффект изумления и желание, что последнее порождает «страсти» или гнева, или любви, и что удовлетворение или неудовлетворение этих стремлений в свою очередь влечет за собой аффекты удовольствия или неудовольствия, т. е. радости или печали. Таким образом, исходя из этих шести основных форм, он строит *естественную историю аффектов и страстей*, которая, с одной стороны, имела прообраз в древней философии, именно в стоическом учении, а с другой — послужила сама образцом для многочисленных позднейших попыток. Он придавал, наконец, этому учению этическое направление, указав, каким образом эта зависимость духа от аффектов и страстей, возникающих путем телесного воздействия, свидетельствует о несвободе духа, которую он должен преодолеть. Поэтому, по Декарту, вся нравственная жизнь состоит в борьбе мыслящей души с беспокоящими духами жизни физического организма, и идеал нравственной жизни, по его мнению, заключается в том, чтобы дух, преодолев страсти, возвысился до полной ясности и отчетливости. Средством к этому служит, конечно, опять-таки не что иное, как самоуглубление разума. Самопознание есть единственный путь к нравственной свободе духа. «Cogito, sum» — это альфа и омега картезианской философии.

Однако само-то, допущенное для объяснения факта страстей, воздействие тела на дух все-таки оставалось в этом учении непонятным фактом и противоречило основному допущению, в силу которого следовало признать полную обособленность протяженной и мыслящей субстанции, сначала в их существовании, а затем и в их функциях. Здесь

была ахиллесова пята картезианского мировоззрения, и поэтому его непосредственные последователи начинали дальнейшее развитие своих мыслей именно с этого пункта.

§ 25. Картезианцы и окказионалисты

Как ни мало содействовал сам Декарт распространению своих взглядов, как ни усердно, напротив, он пытался отстраниться от публичной деятельности, однако столь оригинальное и в своих основных чертах столь новое учение, раз сделавшись известным, не могло не оказать могучего влияния; поэтому философское движение во Франции и в Нидерландах во второй половине XVII в. определялось главным образом Декартом. Его философия возбудила величайшее внимание и стала вскоре, как в своем принципиальном основании, так и в отдельных теориях, предметом живейших обсуждений ученого мира. Участь, которая при этом постигла систему Декарта, в значительной мере обусловлена тем, что она была вовлечена в религиозные и догматические споры того времени. При этом выставленная ею точка зрения свободного исследования разума оказалась одинаково неприятной для ортодоксов всех исповеданий, и, как ни осторожно держался Декарт относительно постановлений своей церкви, все-таки официальные представители ее нашли в его учении столько же противоречий, сколько и церковная система сначала враждебных ему *лютеран*. Раньше уже было упомянуто о движении, вызванном его философией в нидерландских университетах и сделавшем ему неудобным пребывание в Голландии, вследствие той неприязни, которая возникла между его приверженцами и *лютеранами*. Во Франции участь философии Декарта определилась тем, что она была признана главным образом *янсенистами* и уже по этой причине оспаривалась *иезуитами*. Нельзя сказать, чтобы в этом споре высказывались существенно новые мысли; но в нем янсенистам принадлежит заслуга более систематической разработки выставленных Декартом гносеологических принципов; и логика («L'art de penser»⁷⁵, 1662»), вышедшая из их школы Por Royal (Пор-Рояль) и составленная главным образом **Арно** и **Николем**, должна быть рассматриваема как совершеннейшее выраже-

ние методологии в духе картезианской системы. Другие картезианцы, относившиеся сравнительно равнодушно к религиозным вопросам, очень скоро обратили внимание на то, что декартовское учение о субстанции, именно в вопросе о влиянии тела на душу, нуждается в более точном и менее противоречивом проведении. С течением времени они все более склонялись к намерению перенести взаимную обособленность протяженной и мыслящей субстанции с существования на действие, и отрицать всякую возможность влияния одного на другое. Так, **Клауберг** (Clàuberg, «Corporis et animae in homine conjunctio»⁷⁶) пробовал доказать, именно принимая во внимание отношение чувственного восприятия к нервному возбуждению, что не может быть естественной связи между телесной и душевной жизнью человека и что в фактическое существование ее возможно верить только как в чудо; в том же смысле писали **Луи Делафорж** («Traite de l'esprit de l'homme»⁷⁷. Paris, 1666) и **Кордемуа** («Le discernement du corps et la l'ame»⁷⁸. Paris, 1668); последний особенно подчеркивал отношение воли к выполняющим ее телесным движениям. Позднее **Балтазар Беккер** («Betoverde weereld»⁷⁹, 1690) извлек из этих рассуждений чисто рационалистическое следствие, гласящее, что если влияние духов на телесную жизнь неосуществимо, то все рассказы о явлениях духов, галлюцинациях и мысль о магии, как материальной деятельности, опосредствованной духами, оказываются нелепостью.

Если уже таким образом картезианская школа старается быть последовательнее по отношению к той проблеме связи души с телом, которая неразрешима при помощи принципов Декарта, то то же самое можно с еще большей справедливостью сказать об одной школе нидерландских мыслителей, преобразовавшей в существенных чертах картезианское учение, исходя именно из этой точки зрения. Ее главный представитель **Арнольд Гейлинкс** (1625—1669) родился в Антверпене, подвизался в университетах Лувена и Лейдена и умер после полной забот и стеснений деятельности в последнем из этих двух городов. Его сочинения, самыми выдающимися из которых являются «Логика» (1662), «Этика» (1665 и с примечаниями 1675) и посмертные «Метафизика» (1695) и «Физика» (1698), стремятся провести еще энергичней и всесторонней картезианский принцип са-

моуглубления разума. Из самой духовной субстанции может происходить только то, что она создает в себе с ясным и отчетливым сознанием. Поэтому она служит самостоятельным основанием только тех функций, порождение которых она вполне сознает. Следовательно, если в ней происходят другие действия, которые она только подмечает в себе, не зная непосредственно их происхождения, то эти последние порождены в ней не ею самой, а какой-нибудь другой субстанцией. Но так как *influxus physicus*, воздействие тела на душу, как это признает Гейлинкс вместе с позднейшими картезианцами, противоречит субстанциальности души, то те функции, при которых душа не сознает непосредственно их происхождения, могут быть возбуждаемы в ней только Божеством. Свидетельством самостоятельности, с которой Гейлинкс обрабатывал картезианские мысли, служит при этом то, что он положил конец нерешительности, господствовавшей в системе Декарта относительно положения чувственных ощущений человека. В теории познания Декарт не мог не признать чувственные ощущения, по крайней мере, за неясные элементы деятельности представления; в метафизике, в силу вышеизложенных причин, он объявил их исключительно материальными явлениями. Гейлинкс уже решительно высказался за то, что они суть обнаружения духовной субстанции, но, правда, такие, которые возникают в нас без того, чтобы мы сознавали их происхождение, при которых мы являемся страдательными и которые поэтому могут быть порождены в нас только чужой волей. А так как эта воля — воля Божества, и так как к числу совершенств Бога относится также и его правдивость, то мы должны признать, что Бог порождает в нас эти представления только потому, что они истинны, т. е. потому, что их содержание в то же время действительно существует в телесном мире. Во всяком случае, это касалось только одной части содержания чувственного восприятия, именно его количественно определимых моментов, которые, как предметы математического мышления, могут быть ясными и отчетливыми, тогда как чувственные качества, как неясные и смутные, не могут притязать на истинность. Таким образом, явления телесного мира образуют не прямую причину наших представлений, а скорее только повод, на основании которого представления вызываются в нас Богом.

По случаю какого-либо события телесного мира Бог порождает в душах соответствующие представления. И в этом смысле Гейлинкс рассматривает матеральные явления не как действующие причины (*causae efficientes*), а как причины в смысле поводов или побудительных случаев (*causae occasionales*) чувственных ощущений, и, наоборот, он предполагает то же самое отношение между волевыми решениями души и соответствующими им движениями тела. Душа так же мало способна непосредственно влиять на тело, как и тело на душу, и желания суть только поводы, на основании которых Бог приводит в движение телесный мир. Поэтому эта система была названа *окказионализмом*, а ее приверженцы — окказионалистами. Она утверждает, что материальный и нематериальный мир без всякого естественного влияния непрерывно существуют наряду друг с другом и в ходе своих движений независимы друг от друга, и что та кажущаяся связь, которая находится между ними, осуществляется посредством постоянного воздействия Божества. Окказионализм доводит до крайности обособление материального и духовного мира, но для достижения этого он видит себя вынужденным совершенно отрицать их субстанциональную самостоятельность и наделить ею исключительно Бога. Окказионализм является, до известной степени, последним пределом, к которому оказалось оттесненным человеческое мышление в своем намерении твердо держаться теории абсолютной раздельности материального и нематериального бытия.

Постоянное посредничество Бога между духовным и телесным миром, по-видимому, сначала понималось Гейлинксом и другими окказионалистами как ряд отдельных актов, в силу которых каждый раз при наступлении явления в одном из этих миров Бог вызывает соответствующее явление в другом. Но это представление, признававшее непрерывное чудо, наталкивалось, однако, на значительные затруднения, особенно теологические, ибо таким образом Бог должен был являться ответственным за осуществление греховных намерений. Оттого-то Гейлинкс, при более зрелом развитии своего учения, заставил окказионализм признать *длящийся мировой порядок*, вследствие которого Бог раз навсегда определил, что явления одного мира должны быть связаны с соответствующими явлениями другого. Гейлинкс

наглядно пояснял это через указание на одно, часто появлявшееся в современной ему литературе, сравнение: равномерный ход *двух часов* не должен непременно объясняться прямой зависимостью их друг от друга, он может быть также объяснен и тем, что как те, так и другие устроены с одинаковым совершенством и одинаково поставлены с самого начала.

Но в то же время, вследствие этого, учение окказионализма, первоначально мотивированное только антропологически, расширяется у Гейлинкса во всеобщую *метафизическую теорию причинности*. И если сначала казалось особенно затруднительным только то, каким образом телесная субстанция могла влиять на такую неоднородную с ней субстанцию, как душа (и наоборот), то более тщательное размышление показало, что непостижимо даже воздействие тела на тело и вообще одной конечной субстанции на другую. Отношение причинности не может быть усмотрено логически: в понятии любой вещи отнюдь не содержится то, что она служит причиной изменений состояния другой. Поэтому состояния всех существ вообще в их отношении друг к другу должны быть рассматриваемы только как поводы, или побудительные случаи. Не конечные вещи действуют друг на друга; подобное воздействие одной вещи на другую невозможно. Оттого-то Гейлинкс и отрицает у тел всякую собственную активность. Единственно действующим является Бог. Но это учение отняло у конечных вещей, у душ, как и у тел, существенный признак их субстанциальной самостоятельности — способность к действию: действующей субстанцией осталась только субстанция бесконечная, Бог. Последние следствия этой завершительной мысли, неизбежной в окказионалистском движении, были выведены Спинозой и Мальбраншем, каждым по-своему.

Такое метафизическое основание поддерживает у Гейлинкса этическое учение, напоминающее мистические идеи, и вполне возможно предположить, что постоянно сохранявшаяся в Нидерландах традиция мистики содействовала выработке этого его учения. Во всяком случае, тенденция чистого самоуглубления едва ли могла найти более благоприятную метафизическую почву, чем система окказионализма, по учению которой душа исключалась из всякой реальной связи с телом и ставилась в отношение только к

всеобъемлющему Божеству. Постановка этического основоположения Гейлинкса, что душа не может ничего желать в телесном мире, где для нее не остается никакого дела, «ubi nil vales, ibi nil velis» («где ты не имеешь никакой силы, там ничего и не желай») — казалась вполне естественным следствием. Поэтому единственной добродетелью являлось ограничение разума самим собою, самопознание и смирение; нравственная жизнь должна обращаться от всякой внешней деятельности к чисто внутренней деятельности разума, и здесь, в этом самопознании, которое есть в то же время Богопознание, искать и обретать мир души и высшее благо. Все, чему учил Декарт относительно преодоления страстей мышлением, нашло здесь восторженное признание. Правда, быть может, метафизически не было вполне понятно, каким образом чувственное пожелание врывается в обращенную только на себя самую душу. Но все же Гейлинкс старался вывести это нравственное следствие из своего учения и связать с картезианской системой учение о нравственности, идеалом которого является как бы род бегства из мира и погружение в чистое созерцание, — черты, обнаружившиеся в характере и образе жизни самого Декарта.

Как ни удивительно на первый взгляд, однако эта система строгого рационализма, порождение беспристрастного мыслителя, стремящегося прежде всего к кристальной ясности, выдвигала ряд важных пунктов, к которым могли примкнуть мистические склонности и глубоко нравственные движения чувств. Идеал самопознания уже у Декарта имел не только гносеологическое знание, но также и нравственную ценность личного жизненного принципа; и если то внутреннее слияние, которое Декарт признает между самопознанием и Богопознанием, в его системе оказывается чисто теоретическим актом, то религиозная потребность не могла не ухватиться за него с жадностью и не принять его за рациональное разрешение того страстного желания, с которым мистики всегда стремились уловить тайну созерцания Бога, черпая из самосознания верующего духа. Так близко могут подойти друг другу направления человеческого мышления, о которых в силу всего их основания и их внутренней сущности следовало бы предположить, что они должны вечно избегать друг друга. Этика окказионализма показывает подобное соприкосновение рационализма

и мистицизма. Но еще поразительней и еще удивительней то, что обе эти системы, картезианский рационализм и боговдохновенная мистика, уже незадолго до того и независимо от формы, в которую вылились окказионалистские идеи, нашли свое полное слияние. Этим удивительным и единственным в истории слиянием является спинозизм. И своеобразный аромат, которым веет от этой оригинальнейшей из всех системы мышления, обусловлен в значительной степени чудесным соединением столь разнородных элементов.

§ 26. Барух Спиноза

Декарт отнюдь не случайно избрал именно Нидерланды местом своего научного досуга. Здесь он каждую минуту мог перейти из своего уединения в обильную движением умственную жизнь. Эта маленькая страна, вполне наслаждавшаяся только что приобретенной политической свободой, была охвачена могучим подъемом и являлась плодотворным средоточием также и умственных движений времени. Искусство обрело здесь новый, своеобразный расцвет; гуманистические занятия и новые стремления математики и естествознания стояли на одинаковой высоте, и свержение умственных пут, соединенных с путами политического и религиозного ига, дало известную свободу и простор развитию новых идей. Таким образом около этого времени Голландия отчасти действительно сделалась пристанищем научного мышления, но, как это обыкновенно случается, главным образом прослыла таковым. Правда, и здесь не обошлось без губительного влияния ортодоксии, созданной новым вероисповеданием, и само картезианство принадлежало к числу тех первых направлений, которым суждено было страдать от нее. Но, несмотря на это, стремление к умственной свободе было живо в нидерландских университетах. То движение янсенизма, которое в недрах католической церкви успешнее всего боролось с иезуитизмом, вело свое начало из университетов Голландии. И живое сочувствие, встреченное картезианской философией именно в Нидерландах, должно быть в конце концов признано знамением этого свободного движения. Особенно же успешно и непрерывно здесь двигалось вперед естествознание.

Но среди тех сил, которые обрели благоприятное развитие под защитой нидерландской свободы, *еврейская наука* заняла не последнее место. Многие евреи, изгнанные из Испании, нашли себе убежище в Нидерландах, а с основанием так называемой португальской общины евреев в Амстердаме принесенное ими филологическое, философское и теологическое образование достигло даже известного процветания. Научные занятия богато расцвели в Амстердамской школе раввинов, и лишь необходимым следствием этого было то, что эти научные занятия влекли евреев из узкого круга религиозной ортодоксальности их народа к полной свободе современной науки и создавали явления, подобные достопамятному конфликту Уриеля Акосты. Близкое соприкосновение с выводами новой науки разрушило при этом строго замкнутую форму, которую еврейское мышление сохранило на всем протяжении средних веков, и повело к междоусобиям среди членов общины. Эти междоусобия по своему характеру, средствам и исходной точке сильно походили на те, которые происходили и в христианской церкви. Но вместе с тем в великий поток современного умственного движения было введено множество мыслей, которых иудейская наука с присущей этому народу цепкостью упорно придерживалась в продолжение почти двухтысячелетних преследований. Из общины португальских евреев в Амстердаме происходил тот человек, в могучей умственной работе которого осуществились эти процессы и который был призван для того, чтобы, путем соединения картезианства с элементами своего юношеского образования, возвести рационалистическую философию на ее высочайшую вершину и стать самым типичным ее представителем.

Барух Спиноза, сын простых торговцев, родился в 1632 году в Амстердаме и получил образование в школе раввинов под руководством знаменитого талмудиста Мортейры. Обычный ход этого ученого воспитания, охватывающего изучение священных книг, Талмуда, комментаторов и еврейских схоластов, дал ему так же мало удовлетворения, как Декарту иезуитская школа *La Flèche*. Чистое влечение к совершенному богопознанию, которое наполняло все его внутреннее существо и составляло ядро его духовной сущности, побудило его вскоре искать другого удовлетворения. И разумеется, он прежде всего обратился к мистическому

тайноучению еврейского средневековья, к Каббале. Но и здесь он не нашел успокоения, и его непреодолимо влекло к великим представителям современного мышления, к приобретениям новой науки. Это стремление поддерживалось богатым знанием языков, которое он усовершенствовал, изучив латинский язык, преподававшийся ему одним врачом, Францем ван денъ Энде. Этому человеку, изгнанному впоследствии из Голландии за свободомыслие и погибшему жалкой смертью во Франции, принадлежит та заслуга, что он, по всей вероятности, первый обратил внимание молодого Спинозы на значение естественно-научных приобретений того времени. Может быть, также благодаря ему, богато одаренный еврей был привлечен в христианские кружки, которые с интересом следили за научным движением времени. По крайней мере, уже с того времени начинается знакомство Спинозы с врачом Людвигом Мейером, вдохновенным картезианцем, и с Ольденбургом, который позже из Лондона, где он был нидерландским посланником, вел с философом деятельную переписку. Несомненно, что Спиноза уже очень рано занимался сочинениями Джордано Бруно и что в кружках, в которых он потом вращался, читались и ревностно обсуждались сочинения Бэкона, Декарта и Гоббса. И если мы уже не можем с хронологической точностью обозначить то время, когда отдельные из этих учений вплетались в необычайно быстрый ход развития Спинозы, то все-таки в состоянии понять, что он, питаемый таким образом, скоро вырос из тесной одежды национальной веры и все более и более отчуждался от синагоги. Недоверие, которое возникло у учителей к ученику, становившемуся самостоятельным, кажется, еще более усиливалось вследствие завистливого недоброжелательства некоторых сверстников. И таким образом постепенно сгущались тучи той грозы, которой суждено было дать трагический оборот его жизни. Уклонение Спинозы от посещения синагоги послужило поводом выведать его убеждения; для этого был устроен своего рода религиозный суд, и во избежание огласки, которую могло возбудить отпадение такого выдающегося и уважаемого юноши, ему предложили годовое содержание за одно лишь обещание молчать и наружно подчиниться; когда же все это оказалось напрасным, то прибегли к последнему средству — великому отлучению. Это было

поворотным пунктом в жизни Спинозы. С тех пор он жил в полном одиночестве, отвергнутый своим народом, и не чувствовал потребности ступить в какое-либо человеческое общество; не имея родины, он скитался, скрываясь, из одного места в другое, и наконец в Гааге начал в тиши вести мирную жизнь, наполненную научным трудом. Его уединение было и похоже, и вместе с тем совершенно непохоже на уединение Декарта. Ограниченность потребностей Спинозы, доведенная им до крайней степени, позволила ему достичь полной независимости, нужной для такой жизни; и он всячески старался сохранить ее, даже несмотря на многочисленные предложения своих знакомых. То немногое, что было ему необходимо для жизни, он зарабатывал шлифовкой оптических стекол, которые, по причине своих достоинств, имели широкое распространение. Никогда, быть может, отчуждение от мира не было более простым и искренним, чем у Спинозы. Без малейшего чувства ненависти или горечи думал он об вытолкнувшей его человеческой жизни. Он был преисполнен радостным покоем, сопровождающим умственное творчество, и освободившимся от движений воли созерцанием мира; во всем его существе царил мир, подобный чистой поэзии тихой нидерландской жизни. Он выказывает полнейшее бескорыстие и благожелательную снисходительность по отношению к людям, с которыми его сталкивает его одинокая жизнь. От его жизни веет тихой покорностью, но эта покорность является результатом не с усилием подавляемого страдания, а серьезного и ясного познания. Он не допустил вырвать себя из своего уединения даже искушению, представшему пред ним в виде приглашения в Гейдельбергский университет. Правда, свободомыслящий курфюрст Карл-Людвиг Пфальцкий, брат той принцессы Елизаветы, которая была корреспонденткой Декарта, обещал ему полнейшую свободу преподавания, но Спиноза хорошо знал, что относительно его учения это обещание очень скоро было бы сужено до крайних пределов, в силу векового обыкновения европейских народов; и так как он столь же мало, как и Декарт, ощущал в себе реформаторскую потребность публичной деятельности, то, конечно, предпочтение, оказанное им покою своего умственного одиночества, являлось актом мудрости. И он слишком скоро испытал, какими непрочными и шаткими

оказались в решительную минуту даже обещания тех, которые называли себя его друзьями. Тот небольшой кружок людей, в котором Спиноза вращался в последнее время своего пребывания в Амстердаме, сохранял свою связь с отшельником путем переписки, а при случае и через личные свидания. Этим друзьям Спиноза сообщал свои сочинения частью в первоначальных набросках, частью в законченной форме, и они настаивали на том, чтобы он познакомил человечество со своим учением, которое они в своих письмах с гордостью и восхищением называли «наша философия». Спиноза начал с опубликования своего изложения картезианской философии, — диктанта, который он положил в основание своего безвозмездного преподавания упомянутой философии одному юноше. Но он намеренно указал при этом, что ему, собственно, принадлежит только математическая формулировка и что в важных метафизических и психологических вопросах он отступает от великого французского учителя мысли. Только неоднократно повторявшиеся настояния упомянутого кружка, и в особенности Ольденбурга, который постоянно предлагал Спинозе пренебречь «*nostri temporis homunciones*» («ничтожными людишками нашего времени»), побудили его, семь лет спустя, напечатать свой «Богословско-политический трактат». Он появился сначала без имени автора, и место издания и имя издателя были обозначены псевдонимами («*Tractatus theologico-politicus*», Hamburg, у Н. Künrath, 1670). И тем большее должно было быть Спинозе, когда к неистовым воплям естественных врагов его системы, поднятым против этой книги, примешались также голоса колебаний, трусливости и напоминания осторожности со стороны именно тех мнимых друзей, которые побуждали его к опубликованию этого трактата. Даже Ольденбург испугался той радикальной смелости, которую Спиноза выказал в этой книге; таким образом, Спиноза должен был убедиться, что и в образованной Европе того времени не было места для свободной проповеди его учения. Несмотря на это, кажется, одно время у него была мысль обнародовать свою этику. Но уже во время приготовления к этому, при одном слухе, что появится новая книга Спинозы, заволновались не только еврейские раввины и христианское духовенство всех исповеданий, но и картезианцы голландских университетов, с целью добить-

ся от властей запрещения этой еще не напечатанной книги. При таких обстоятельствах Спинозе должно было показаться более благоразумным отложить до своей смерти возможность подействовать путем своих сочинений. И ему не пришлось долго ждать. Постепенно усиливавшаяся чахотка подтачивала его жизнь, и уже спустя два года после неудавшейся попытки Спинозы сообщить миру свое великое произведение тихая и спокойная смерть 21 февраля 1677 г. положила конец этой внутренне столь глубоко взволнованной жизни.

Фанатизм, преследовавший живого, не оставил в покое и мертвого и покрыл его имя массой злословия и клеветы. Образ Спинозы был превращен в какое-то пугало, на котором пытались наглядно показать унижающие последствия неверующего мышления, и учение его не без успеха было предано на поругание эпохи и тем самым приговорено к забвению. Только сто лет спустя суждено было его духу восстать из глубины презрения, и спинозизм был заново открыт великими представителями немецкой поэзии и философии, впереди которых стоит Лессинг, а на вершине Гёте, Фихте, Шеллинг и Шлейермахер. Таким путем образ этого человека и его учение мало-помалу освобождались от покровов ограниченного предрассудками изображения, и бесчисленные умы с восхищением и увлечением начали углубляться в те творения, которые Спиноза оставил неразумной толпе. Стараниями Людвиг Мейера появился, под заглавием «B. D. S. Opera posthuma»⁸⁰, Amsterdam, 1677, незначительный по объему том, заключавший в себе главное произведение Спинозы, «Этику», два неоконченных трактата о государственной науке и о правильном образовании мышления, компендиум еврейской грамматики и, наконец, избранные места из его переписки, имеющие большое значение для различных частных пунктов его учения.

Ученые, разрабатывавшие историю философии, высказывали многочисленные и весьма различные взгляды относительно *происхождения* своеобразного учения Спинозы. Прежде всего гегелевское построение истории, не всегда точно придерживавшееся хронологической последовательности, дало на этот вопрос, по меньшей мере, ошибочный ответ. Отношения спинозизма к *картезианской философии* так очевидны и так понятны сами собой уже из биографии

Спинозы, что попытка вывести спинозизм непосредственно из учения Декарта должна была возникнуть раньше всего. Но то дальнейшее обстоятельство, что если сравнить учение о субстанции Декарта и Спинозы с учениями окказионалистов и Мальбранша, то последние, очевидно, окажутся переходными ступенями между первыми, могло легко склонить к мысли, будто эти учения (окказионалистов и Мальбранша) составляли промежуточные звенья и в генезисе учения Спинозы. Поэтому для понимания прагматической связи идей будет правильным признать необходимой эволюцией переход от учения Декарта к окказионалистам, от них к Мальбраншу и, наконец, к Спинозе; но при этом не следует терять из виду, что первые сочинения Гейлинкса относятся к 1662 и 1665 гг., что даже Мальбранш, познакомившись с учением Декарта только в 1664 г., опубликовал свое первое произведение в 1675 г., тогда как «Этика» Спинозы читалась его друзьями в отрывках около 1661, а в законченном виде в 1663 г. Следовательно, не может быть речи о каком-либо влиянии теорий окказионалистов или даже Мальбранша на учение Спинозы. И даже те сочинения картезианцев, в которых проблема взаимодействия субстанций определяется резче и точнее, появились в то время, когда Спиноза уже завершил развитие своих идей.

Если таким образом установлена независимость Спинозы от различных представителей картезианства, то тем настоятельнее делается вопрос, развилась ли его философия прямо и исключительно из учения Декарта? Ряд метафизических воззрений Спинозы делал подобное предположение относительно невероятным, и когда стали исследовать другие источники его мышления, то, конечно, ближе всего было их искать в его *еврейском образовании*. Но и в этом, справедливом самом по себе, стремлении опять-таки зашли слишком далеко, считая возможным, благодаря известному сходству, свести основные черты его философии к учениям еврейских мыслителей. Пантеистический характер его мировоззрения в связи с полемикой против раввинов заставил обратить внимание на мистическое и еретическое тайноучение средневекового еврейства, и попытка вывести спинозизм из *Каббалы* была предпринята вполне серьезно. Но легко убедиться в ошибочности подобного взгляда. Если Спиноза пантеист, то это еще не обращает его в каббалиста.

Пантеизм — это такое смутное определение, которое употребляли в столь различных значениях и которым даже так злоупотребляли, что оно получает способность характеризовать философскую систему, только при присоединении более существенного признака. Между тем Каббала, уже в силу ее зависимости от неоплатоников, есть эманационный пантеизм, а именно этим и не было учение Спинозы. Это обстоятельство является более решающим, чем тот презрительный тон, с которым Спиноза, при случае, отзывался о Каббале. Ибо по отношению к происхождению своих учений философы зачастую поддаются психологически легко объяснимому самообману, и вся та страстность, с которой Спиноза, в понятном возбуждении, защищается против всякой связи с первыми врагами своего покоя, не должна препятствовать нам, с другой стороны, оценить по достоинству силу влияния, оказанного на него научным образованием его юности.

В этом именно смысле Спинозу ставят в связь с великими *схоластами еврейского средневековья*. И действительно, некоторые черты его учения обнаруживают неоспоримое сходство с воззрениями великих еврейских теологов, особенно Маймонида, Герсонида и Хасдая Крескас. Несомненно удалось доказать, что большая часть тех мыслей *«Богословско-политического трактата»*, которые касаются критики библейского откровения, если и не заимствованы у этих средневековых ученых, то все-таки возбуждены ими. Ссылка на нравственную сторону религиозных догматов, конечно, не была выдумана Спинозой, и аллегорическое истолкование, придаваемое им откровению, находит, иногда даже до подробностей, свои прообразы именно у этих учителей еврейской мысли. Но все-таки остается неоспоримым, что могучие основные идеи и этой книги вытекли из собственного духа Спинозы. Полнейшее отделение религии от науки, проповедуемое Спинозой, могло и не быть почерпнуто им в такой форме из еврейской литературы; это была тенденция, которая обязана своим происхождением духу его времени, и, придерживаясь ее, Спиноза признал себя вполне сыном своего века. Он принадлежит также к числу первых поборников терпимости; и если предположить, что *«Богословско-политический трактат»* вырос из протеста, высказанного молодым Спинозой против своего изгнания,

то здесь прежде всего справедливо то, что такое направление было до известной степени вызвано личным опытом. Но Спиноза не удовлетворялся риторической защитой этого принципа, как это мы видим у многих его современников, а построил его на строгом и беспристрастном исследовании; он прежде всего проводит тот взгляд, что существенная точка зрения, с которой следует рассматривать и объяснять религиозные источники, — к какой бы церкви и к какому бы исповеданию они ни принадлежали, — должна быть исключительно исторической. Эти сочинения, как и всякие другие, следует изучать тоже при помощи филологического и исторического метода в связи с духом времени и личностью автора. Если же применить эту точку зрения, то сразу станет ясно, как ошибочна попытка видеть в этих книгах какое-либо откровение теоретических истин и, следовательно, руководящую нить для науки. У этих книг никогда не было иной цели, как только служение религиозному назиданию и нравственному улучшению; поэтому и положения, извлекаемые из подобных исторических документов, должны применяться только к этой цели. Обычное поползновение всех церквей выдавать эти положения за теоретические истины является несправедливостью относительно научного исследования, которому единственно принадлежит установление теоретической истины, но которое может выполнить свою задачу лишь при условии полнейшего отсутствия предвзятых мнений и свободы действий. Точка зрения, под влиянием которой Спиноза высказывается за терпимость, касается не столько свободы вероисповедания личности, — под влиянием Гоббса он скорее ограничивает ее в пользу государственного порядка, — сколько освобождения науки. И он с гениальной проницательностью вскрыл тайну этого освобождения, видя в исторической критике Священного Писания его истинно научное понимание. Он является первым великим представителем *исторической критики Библии*; но не следует в силу этого называть его ее творцом, ибо непосредственное влияние его духа лишь отчасти содействовало росту этого направления в XVIII в. и его расцвету в XIX в. Исторический взгляд на религиозные источники у Спинозы тем более достоин замечания, чем сильнее он противоречит неисторическому характеру его собственного мышления и всего направления того времени.

Именно «Богословско-политический трактат», в котором развиты эти мысли, доказывает, насколько свободно и самостоятельно юный мыслитель обрабатывал элементы своего национального образования, и дает нам ясное понятие о том, что хотя влияние его первоначального научного образования продолжало действовать на него, однако оно отнюдь не являлось определяющим элементом в развитии его лучших и высших принципов. В целом основные мысли его собственной философской системы так чужды метафизике еврейских схоластов, что здесь не может быть мысли о какой-либо зависимости. Наконец, если указывали на то, что идея любви к Богу, образующая один из столпов спинозизма, в то же время постоянно встречается у еврейских философов средних веков, то на это вполне справедливо возражали, что эта идея, в таком общем виде, лежит в основании всех монотеистических религий и что для ее усвоения можно было и не знать еврейской схоластики.

Когда таким образом ни один из непосредственно близких элементов не был в состоянии вполне объяснить происхождение спинозизма, то возникла новая надежда разрешить эту задачу после того, как в середине XIX столетия познакомились с одним сочинением Спинозы, носящим на себе все признаки юношеского произведения. В разрозненных диалогических частях этого сочинения можно было без труда узнать отрывки работы, несколько предшествовавшей соединению этих частей в одно целое. Этот так называемый *Краткий Трактат* («Tractatus de deo et homine eiusque felicitate»⁸¹) с первого взгляда внушает мнение, будто созвездием, в котором стояло восходящее солнце спинозовского духа, был *Джордано Бруно*. Имена лиц, участвующих в диалоге, употребление некоторых философских терминов и связь мыслей, по-видимому, делали правдоподобным предположение, что из числа основателей современного мышления итальянский натурфилософ прежде всего повлиял на идеи Спинозы. Однако и это все-таки еще не объясняет самой своеобразной сущности учения Спинозы. Ибо, если даже к общей черте обоих учений — пантеизму — присоединяются также общие им натуралистическая тенденция и протест против всякой пессимистической эманационной теории, то между обоими остается все-таки та в высшей степени важная противоположность, что для Бруно всеединое

Божество есть живая действующая сила природы, для Спинозы же оно только бесконечная субстанция конечных модусов, и вследствие этого один настолько же энергично отвергает теологическое воззрение на природу, насколько ее признает другой. Таким образом и это учение образует самое большее лишь один из элементов, которые так быстро сменяли друг друга в ходе развития Спинозы, что нельзя отважиться утверждать, будто он известное время был учеником какого-либо из упомянутых философов в отдельности. То же самое следует сказать и о воздействии, испытанном им со стороны позднейшей схоластики Запада, как в терминологии, так и в содержании его учения. Все эти бесчисленные системы, правда, образовали в нем бродившую массу, в которой, быть может, сначала перевешивал то один, то другой элемент, но которая в конце концов кристаллизовалась в ясный образ его «Этики». А для того, чтобы понять это завершение его столь разностороннего развития, нам необходимо рассмотреть оригинальный процесс, путем которого эти два элемента впервые соединились и проникли друг в друга, а вследствие этого силы притяжения и отталкивания между остальными элементами разрядились таким образом, что они вполне в чистом виде расположились вокруг образовавшегося центрального пункта.

Спиноза рассказывает нам об этом процессе в неоконченном очерке своего «Трактата» об усовершенствовании разума; последний показывает нам, почему Спиноза в силу внутренней потребности должен был ухватиться за одну из основных мыслей картезианской философии и обработать ее в виде системы. Он показывает нам в то же время, как в философии этого мыслителя жил не только его ум, но и его характер и его чувствующая душа. Чуждая того холодного теоретического интереса к истине, который обнаруживается в «Размышлениях» Декарта, эта исповедь его великого ученика раскрывает нам религиозную и нравственную основу, на которой зиждилось его научное стремление. То, что он преследует своим философским мышлением, не есть, как у Декарта, борьба усомнившейся во всех своих представлениях души, но удовлетворение стремления самого чистого и страстного благочестия. В этом отношении мышление Спинозы гораздо богаче предвзятыми взглядами, чем мышление Декарта. Для последнего важно лишь вообще

найти достоверный пункт, и нигде не видно, чтобы этот пункт имел для него еще и какое-либо другое значение, ибо всякое иное содержание представлений, если бы оно только удовлетворяло требованию стоять вне всякого сомнения, могло бы играть в его системе ту же роль, которую на самом деле занимает у него самосознание. У Спинозы, напротив, мышление с самого начала имеет непоколебимую цель, основанную на религиозном убеждении: эта цель — *преисполненная познания любовь к Божеству*. Этой любовью Спиноза был проникнут еще до построения своей системы: именно она и возложила на него обязанность совершенного Богопознания и побудила его выяснить себе ее основание и содержание. На эту любовь к Богу, как на высшую и наичценнейшую цель человеческой жизни, указывает исследование упомянутого «Трактата», и в конце «Этики» в эту же мысль сливается весь поток рассуждений Спинозы.

Но любовь к Богу является у Спинозы с самого начала связанной с основным представлением, которое сильно приближает его к мистическим направлениям. Трудно сказать, каким именно путем последние возымели на него влияние. В умственном движении Возрождения возможность для этого представлялась весьма различным образом; и мы не знаем, в какой мере Спиноза был знаком с ним. Напоминания о практической мистике, исходившие из Девентера, никогда не замолкали окончательно. Великие движения немецкой мистики после Реформации всегда забрасывали свои волны и в Голландию, и уже неоднократно упоминалось о том, что мистическая мысль неоплатонизма о слиянии вдохновенной души с конечным Божеством проникла во всевозможные умственные направления того времени. И в идеях Бруно эта мысль также играет значительную роль, и у него именно она получила то пантеистическое выражение, к которому склонялась с самого начала во всех своих формах, и которым, как мы видим, был охвачен Спиноза в продолжение всех находящихся перед нами превращений его мышления.

Если разыскивать источники этого мистического пантеизма, то в конце концов натолкнешься на одно из наиболее прекрасных и величественных учений *платоновской философии*. Все представления о возвышении души к Богу — в смысле ли экстатического возбуждения, или в смысле со-

зерцательного блаженства — указывают на платоновское учение об *Эросе*. Но уже и в нем было высказано, что душа лишь потому может возвышаться к Божеству, что она сама имеет долю участия в божественной сущности, и доказательством этого соучастия считалась именно сама любовь, страстное влечение к познанию. Стремление к Богопознанию, такова была основная мысль со времени Платона, это — проявление деятельности божественной сущности в пределах нашего несовершенного и конечного бытия. А привычка рассматривать само религиозное влечение как действие Божества повлекла за собой образование вначале психического пантеизма, для которого именно немецкая мистика нашла самое совершенное выражение. Отношение конечного к бесконечному — это настоящее содержание религиозного чувства, — являлось понятным лишь в силу того, что бесконечное присутствует во всем конечном, как его самая внутренняя сущность. И чем более тогда взор науки обращался на внешний мир, тем шире распространялось пантеистическое воззрение на природу. И здесь жизненная связь отдельных вещей необходимым образом вызвала мысль о всеединстве. Таким образом, основная черта нового мышления была пантеистической с самого начала. *Пантеизм* был философской атмосферой XVI и XVII столетий; он был тем воздухом, который Спиноза должен был повсюду вдыхать, после того как завоевал себе свободу научного самообразования. И Спиноза был до глубины проникнут этими мыслями о мировом единстве. Его единственной любовью было бесконечное Божество, а вдохновенное стремление к познанию Божества — его единственной страстью. Если когда-либо существовал человек, который окончательно умертвил в себе влечения естественной жизни и оставил в себе место лишь самой святой преданности бесконечному Богу, то им был Спиноза. «Трактат об усовершенствовании разума», который обнаруживает самые скрытые пружины его учений, восходит от отдельных благ, являющихся обыкновенно целью людских стремлений, через указание на их ничтожество, к тому, чтобы постичь любовь к Богу не только как высшее, но и как единственно истинное благо. Но у Спинозы эта любовь не экстатическое воспламенение чувства: как ни горяча она в нем, как ни преисполнена ею вся его внутренняя жизнь, все-таки ему вполне ясно, что рели-

гиозное стремление может быть удовлетворено лишь через правильное познание. Его любовь к Богу в своей сущности созерцательна, и она заставляет его отвергать все блага жизни ради блага познания. Замечается своеобразная противоположность между «Богословско-политическим трактатом» и этим «Трактатом об усовершенствовании разума». Там он употребляет все усилия, чтобы возможно резче разъединить религию и науки и разорвать всякое отношение между ними. Здесь же исповедь мыслителя гласит, что его наука — религия. Там критический анализ направлен против внешней положительной формы религиозной жизни церкви: только от нее следует оберегать науку. Здесь же обоснование его собственного учения показывает, что последнюю основу его философского мышления образует религиозная потребность. В истории философии немногие системы столь всецело проникнуты религиозным духом, как система Спинозы. Но, конечно, это не дух какой-либо церкви или какого-либо исповедания, а именно то, стоящее выше всяких исповеданий, стремление, которое характеризует мистику во всех формах ее проявления.

Таким образом, вся задача спинозовской философии охватывается понятием Богопознания, и уже в нем содержится пантеистическое предположение, что истинное познание Божества содержит в себе также и познание всех вещей. Единичные вещи заключены в Боге по закону вечного порядка. Поэтому, если существует идея Бога истинная и вполне отражающая Его, то она должна содержать в себе идеи всех вещей, точно так же, как и сам Бог содержит в себе все вещи; и если действительные вещи вытекают из бесконечной сущности Бога, то и познание их должно в том же порядке исходить из идеи Божества. Этими мыслями Спиноза дает пантеизму самую резкую формулировку. Его пантеистическое стремление к Богопознанию требует такой формы мышления, в силу которой все остальное знание могло бы развиваться из одной только идеи Бога, подобно тому как в действительности все вещи исходят из Бога. Это положение есть в то же время законченное выражение дедуктивной философии. Никто не высказал так непреложно и никто не провел так гениально, как Спиноза, стремление создать все остальное знание из единой, всеобъемлющей основной идеи посредством одних лишь действий над поня-

тиями. Таким образом, его мистическое стремление к познанию требует такой формы мышления, которая могла бы построить всю философию, исходя из идеи Божества, и проблема пантеизма сконцентрировалась для Спинозы в вопросе, каково должно быть это действие мышления. Здесь-то он самым грандиозным и оригинальным образом воспользовался *декартовской* мыслью преобразовать философию при помощи математики. *Математический синтез* Декарта учил, ради гносеологических соображений, той же дедукции из одной основной мысли, которую Спиноза искал в силу религиозных и метафизических причин. Ясно, что хотя Спиноза и заимствовал эти мысли у Декарта, он все-таки мог отвергнуть всю аналитическую часть его философии. Ибо для него идея Божества была тем абсолютно твердым пунктом, которого он не имел нужды предварительно отыскивать, так как был глубоко убежден, что искони владеет им. Отсюда понятно, почему его «Этика», без всякого приготовления, начинается с понятия о божественной субстанции, к которому и примыкает построение всей системы.

Итак, Спиноза действительно воспользовался геометрическим методом для разрешения своей проблемы на основании метафизического предположения пантеизма. Но, с другой стороны, сам этот *геометрический метод* обусловил собой решение проблемы и своеобразный характер пантеизма Спинозы. Вследствие применения этого метода Спиноза начал мыслить отношение Божества к единичным вещам по аналогии с математикой, и если всякое пантеистическое мировоззрение прежде всего вполне характеризуется тем отношением, которое оно устанавливает между всеединым Божеством и отдельными вещами, то спинозизм является ничем иным, как *математическим пантеизмом*; и он еще точнее определяется тем, что аналогия, выбранная Спинозой для объяснения этого отношения, была геометрической. В этом отношении связь его идей находит в высшей степени знаменательную и поучительную параллель в древней философии. Здесь проблема в том, как примирить выставленное элейцами всеединство бытия с фактами бывания и множественности единичных вещей, вызвала наряду с различными другими примирительными попытками также и попытку пифагорейцев, которые считали возможным пред-

ставить превращение божественного единства в множественность вещей при помощи арифметической схемы превращения *единицы* в ряд чисел. Позже за эту мысль ухватился и Платон в последнюю фазу своего развития; и как ни темны наши известия о настоящем содержании этого его «ненаписанного учения», однако возможно предположить, что он, для выяснения отношения идеи блага или Божества к остальным идеям и к возникновению реального мира, принял эту арифметическую схему пифагорейцев. В то время влияние математики на развитие метафизических воззрений, сообразно всему характеру древней математики, было арифметическим. Теперь же, когда Спиноза, для разрешения той же самой проблемы, обратился к современной математике, то он нашел в ней в силу того отношения, в которое она хотела встать к естествознанию, преобладание геометрических интересов и таким образом впал в искушение попытаться дать геометрическое решение основного вопроса пантеизма.

Уже раньше было указано, что в первые века современного мышления, в зависимости от *евклидова метода*, математика была поставлена в положение синтетически доказательной науки, причем не было обращено принципиального внимания на ее интуитивные элементы, и что вследствие этого ее рассматривали как идеал рационального доказательства. Таким образом, у Спинозы возникла мысль придать и своей системе философии внешнюю форму евклидовой геометрии. Декарт со своим глубоким взглядом на значение синтеза для открытий считал этот способ изложения внешней и второстепенной вещью и только случайно пробовал его применить; Спиноза, напротив, применял его в виде опыта уже к общей системе картезианской философии и в «Этике» заключил свое собственное учение в тяжеловесную форму такого изложения. В этом-то и состоит дух отчужденности, которым веет на читателя от главного творения Спинозы. Он действует тем своеобразнее, чем ярче его противоположность мистическому влечению, составляющему психологический двигатель мышления Спинозы. Глубокое движение преисполненной Богом души высказывается в самой сухой форме, и нежное чувство религиозности появляется в стальном панцире целого ряда крепко скованных умозаключений. «Этика» и с этой стороны есть совершен-

нейшее выражение спинозовского мышления. Она обнаруживает и в этом пункте единственное в своем роде сочетание глубоко прочувствованного мистицизма с ясным рационализмом.

Итак, особенность этого мировоззрения состоит в том, что оно коренится в методе. В философии, большей частью, теория познания и методология находятся в зависимости от прежде существующего мировоззрения. Мировоззрения вырастают из разнообразных по своему содержанию интересов духа; и лишь когда они готовы, то ищут метод для своего обоснования. Спиноза — один из немногих философов, наиважнейшие мысли которых, даже по своему содержанию, вытекают из метода. Он был пантеистом, когда избрал этот метод, и он избрал его потому, что был пантеистом; но пантеизм — проблема, и Спиноза разрешил эту проблему, *преобразовав геометрический метод в мировоззрение*. Это соотношение не упраздняется тем, что мы находим у Спинозы ряд отдельных теорий еще раньше его признания геометрического метода; ибо дело в том, что своеобразная общая окраска его метафизики объясняется только этим методом.

Им прежде всего объясняется построение того понятия, с которого Спиноза начал свое синтетическое доказательство, — т. е. понятия Бога. По его учению, Божество является для мира тем же самым, чем пространство для геометрических фигур, отношений и законов. Поэтому, подобно тому, как геометрия исходит из интуиции пространства и выводит из него все свои познания, так точно и Спиноза начинает с интуиции Божества. Интуиция, непосредственно охватывающая свой объект, является для него высочайшим способом познания, единственно приличествующим рассмотрению Бога. Кульминационный пункт в параболе картезианского учения был также предметом интуитивного познания; но там этим предметом являлось самосознание мыслящего духа, которое таким образом должно было служить исходной точкой всякой достоверности. Однако уже Декарт выказал склонность рассматривать Богосознание как нечто непосредственно слитое с этим самосознанием. У Спинозы вследствие всего хода его развития отсутствует эта подготовка через самосознание, и он, как и вся мистика, считает созерцание Бога единственным непосред-

ственно достоверным содержанием мышления. Поэтому в гносеологическом отношении спинозизм является крайней противоположностью сенсуализму: он считает чувственный опыт самой низшей и недостаточной ступенью познания. Спиноза — ученик рационализма, когда объявляет в противоположность сенсуализму мысленное усвоение связи вещей (*ratio*) второй и высшей ступенью знания. Но мистический элемент в его мышлении требует еще возвышения над картезианским рационализмом и пользуется для этого именно тем интеллектуальным созерцанием Божества, которое вполне самостоятельно и, помимо всякого отношения к обоим низшим ступеням, должно гарантировать наивысшее содержание мышления. Это учение о трех ступенях познания: *sensus*, *ratio*, *intuitus* (чувство, разум, интуиция) проходит через все мистически окрашенные воззрения новейшей философии и нашло у Спинозы свое специально научное развитие.

И понятие о сущности Божества у Спинозы также лучше всего уясняется через аналогию с пространством. Подобно тому, как все геометрические формы обусловлены пространством и возможны только в нем, так точно у Спинозы все единичные вещи являются лишь видоизменениями в единой божественной субстанции. Она есть единственная сущность и носит в себе возможность всякого существования, и как пространственные формы и законы ничто без того пространства, которое их содержит, так точно и вещи ничто без Божества, в котором они существуют и через которое они постигаются. Поэтому Спиноза кладет конец той недоверности и двусмысленности, с которой Декарт применял понятие субстанции, и сомнительной разнице бесконечной и конечных субстанций, благодаря тому, что совершенно отвергает субстанциальность отдельных вещей, и, согласно с религиозным духом своего народа, не признает никаких субстанций наряду с Божеством. Его субстанция — метафизическое пространство для всех вещей. И совершенно так же, как в геометрическом пространстве единство тождественно с его единичностью, так и в данном случае субстанциальность Бога исключает субстанциальность других вещей. С другой стороны, однако, как пространство есть только формальное и качественно бессодержательное представление, так и для понятия Божества у Спинозы не

остается никакого внутреннего определения; оно есть все, и потому — как учили и мистики — оно ничто. Геометрическое пространство, рассматриваемое само по себе, пусто; так точно и божественная субстанция Спинозы является абсолютной пустотой. Она бессодержательна, бескачественна, она — метафизическое ничто. И как в геометрическом пространстве, за вычетом его чувственного содержания, остаются одни пустые формы, так и в спинозовской субстанции, по удалении всех отдельных определений, остается только логическая категория субстанциальности. Спинозовское учение о Боге есть гипостазирование известной формы мышления, и вследствие этого вся его система кажется чем-то призрачным и бескровным; ибо эта бессодержательная субстанция так же мало является метафизической сущностью, как мало пространство есть материальная действительность.

Тем труднее поэтому становится для Спинозы задача вывести «по правилам математического вывода» из этого бессодержательного Божества всю полноту качеств и единичных вещей. Связующим звеном при этом служит его оригинальное и крайне запутанное *учение об атрибутах*. Это учение также легче всего понять, если вспомнить геометрическую аналогию. Атрибуты Божества Спинозы относятся к субстанции, как измерения пространства к самому пространству. Их не следует понимать как свойства в обыкновенном смысле слова: они вернее только направления, в которых развивается сущность субстанции; но они должны быть даны вместе с самой этой сущностью, и даже более того, они должны быть настоящим ее содержанием. Не раз пытались весьма различным образом выяснить это затруднительное отношение. Наипростейшее объяснение избиралось тогда, когда понимали под атрибутами различные сферы деятельности субстанции: но при этом опять-таки казалось непонятным, каким образом единая субстанция могла прийти к этим различным формам проявления своей силы. Пытались рассматривать спинозизм сквозь призму критической теории познания и полагали, что различные атрибуты суть лишь различные способы представления, которые познающий разум принужден себе составить о Божестве; но забывали, что при этом отчасти уже предполагался атрибут мышления, отчасти же конечному разуму приписыв-

валась самостоятельность относительно Божества, которую он не может иметь в учении Спинозы. Наконец, пробовали истолковать атрибуты как самостоятельные субстанции, соединение которых образует собой бесконечную субстанцию, но этим разрушали основной пантеистический характер всего спинозизма. Между тем все спинозовское учение об атрибутах объясняется тотчас же, как только мы станем придерживаться упомянутой геометрической аналогии. Божество Спинозы есть метафизическое пространство бесконечно многих измерений, оно «состоит» из этих атрибутов, подобно тому, как геометрическое пространство состоит из своих трех измерений; у обоих эти измерения не суть нечто самостоятельное, из чего впервые составляется целое, и не представляют также разрозненных проявлений силы этого целого и, наконец, не образуют только различных сторон приходящего извне рассмотрения, но Божество состоит из своих атрибутов скорее так, что созерцание целого в этих различных измерениях исчерпывает его истинную сущность, и так, что сущность без атрибутов и атрибуты без сущности не могут ни существовать, ни познаваться.

Однако допущение бесконечного числа атрибутов есть только требование, предъявляемое понятию божественной субстанции со стороны первоначального пантеистического взгляда. Человеческое созерцание неспособно вполне выполнить это требование, и поэтому оно, по мнению Спинозы, должно ограничиться рассмотрением тех атрибутов, которые доступны человеческой природе. Но таковы только два атрибута — мышление и протяжение. В этом месте уже обнаруживается, с одной стороны, отречение от вполне адекватного Богопознания, а с другой — первая трещина в дедуктивном методе философии Спинозы; ибо из понятия субстанции нельзя вывести, что именно эти два атрибута доступны познанию человека, но последнее можно утверждать только после незаметного допущения опыта в процессе синтеза. А в способе этого допущения Спиноза, без сомнения, находится в зависимости прежде всего от картезианской философии, далее же от того всеобщего воззрения, в силу которого привыкли рассматривать духовный и чувственный мир как две отдельные сферы метафизической действительности. И для него эта противоположность представляется безусловно принципиальной, так что, по его

мнению, между этими мирами не существует никакого непосредственного соединения и прежде всего никакой причинной связи; все, что совершается в духовном мире, обусловлено только им самим и понятно только через него самого; то же самое следует сказать и относительно движений пространственного мира. Однако Спиноза не может, подобно Декарту, рассматривать каждую из этих сфер как систему конечных субстанций, но должен видеть в них лишь всеобщие измерения — здесь протяжения, там духовности или сознания. Поэтому мышление и протяжение суть два познаваемые человеком атрибуты Божества, и то, что мы называем отдельными душами и отдельными телами, только явления в этих всеобщих сферах божественной субстанции. В этом учении следует видеть последний и крайний результат средневекового реализма. Гипостазирование общих понятий проведено здесь так далеко, что все единичные вещи потеряли свою метафизическую реальность, и последняя осталась только в двух самых общих признаках, которые абстракция в состоянии извлечь из фактов опыта, именно в признаках телесности и сознательности. И эти логические отношения в соединении со схоластической философией и ее терминологией играли важную роль в развитии учения Спинозы.

Таким образом, в спинозизме учение об атрибутах имеет только тот смысл, что оно распределяет отдельные вещи по совершенно особым сферам, которые в бесконечном Боже-стве должны независимо существовать одна рядом с другой, и еще не дает ничего осязательного для разрешения *проблемы индивидуации*. Каким образом внутри каждого из этих атрибутов возникают единичные вещи, каким образом в каждой из этих сфер совершается процесс бытия — это по-прежнему остается вопросом. Несомненно же с самого начала, что для Спинозы единичные вещи, которые он называет *модусами* божественной субстанции, могут иметь значение не как сущие в смысле метафизической реальности, но только как существующие в смысле отдельных явлений. Они должны быть рассматриваемы как нечто исходящее из сущности Божества, и если способны подлежать научному познанию, то как нечто с необходимостью протекающее из нее. Но и необходимость для Спинозы только математическая, и отношение модусов к субстанции он

поэтому называет только *математическим следованием*. В этом именно пункте его системы яснее всего выступает превращение геометрического метода в метафизическое миропонимание. Из сущности Бога *следует* весь мир вещей и их законов так же, как из сущности пространства — все геометрические формы и отношения. Однако математическое следование не есть событие, происходящее во времени, но скорее только вечная обусловленность; — оно не есть сотворение в какой-либо момент времени, но пребывающее вне времени отношение зависимости. На этом основании Спиноза видит себя вынужденным объявить неадекватным и неясным познанием рассмотрение бытия с точки зрения его понимания во времени и требовать, чтобы философия смотрела на вещи только как на «*вечные следствия*» божественной сущности и чтобы она была мышлением «*sub specie aeternitatis*» («с точки зрения вечности»). И здесь также невольно напрашивается сравнение с системами мистики, которая рассматривала именно содержание религиозного откровения не как исторические факты, но как предвечные процессы. Дальнейший шаг Спинозы состоит лишь в том, что он переносит эту точку зрения и на все события вообще. Но если события теряют свое истинное содержание вместе со своим временным характером, то геометрическая аналогия Спинозы упраздняет еще также всякую деятельность и всякое проявление силы в пределах событий. Ибо пространство не есть действующая причина треугольника или равенства его углов двум прямым, и если каждый модус должен следовать из сущности субстанции таким же образом, как положения геометрии вытекают из сущности пространства, то субстанция Спинозы не есть реальная действующая причина вещей. Правда, Спиноза охотнее всего называет Божество также и природой (*deus sive natura*) (Бог, или природа), а для отличия от системы единичных вещей, которую он называет «*natura naturata*» («сотворенная природа»), обозначает Божество именем «*natura naturans*» («творящая природа»), и этот термин непременно следует переводить словами «действующая сила природы». Однако то, что Спиноза называет действием божества, не есть более проявление той же живительной силы, которую под этим термином подразумевал Бруно, но, вернее, математическое

отношение основания к следствию*. Из идеи порождения у Спинозы выпадает живительная сущность причинности, и подобно тому, как его субстанция есть только логическая категория субстанциальности, так точно его «следование» означает только логическое отношение зависимости. Наш мир мертв; в нем ничего не происходит в действительности, но в нем существует только от века определенное отношение зависимостей. Наш мир не наполнен живительно действующей силой природы, он еще только пустое пространство, в котором, неизвестно как, создаются и снова исчезают линии, поверхности и тела. И здесь та же пустота, та же неподвижность и безжизненность, как в сущности субстанции; ибо из ничего может следовать только ничто.

Теперь настоящей задачей Спинозы было бы показать для каждой отдельной вещи, каким образом она с необходимостью вытекает из всеобщей сущности Божества. Однако и это невозможно. Ибо особое направление, которое «следование» из сущности Божества принимает в сторону определенного отдельного модуса, в свою очередь не может быть выведено путем дедукции, но может быть только усвоено эмпирически. Геометрия никогда не создалась бы из одной лишь идеи о пустом пространстве, если бы отдельные пространственные формы не были известны из чувственного опыта; и спинозизм никогда бы не возник из одной лишь мысли о субстанции, если бы философ не имел опыта познания отдельных вещей, требующих своего объяснения из божественной сущности. Здесь вторично и в еще большем объеме, чем первый раз, опыт вторгается в процесс дедукции. Но в то же время отсюда вытекает еще следующее: хотя Спиноза постоянно выставляет требование, чтобы совокупность вещей была необходимым следствием божествен-

* Пожалуй, это отношение станет яснее всего, если вспомнить о введенном Шопенгауэром («О четверояком корне закона достаточного основания», гл. 6), под именем «закона основания бытия», математическом значении принципа причинности; относительно него Шопенгауэр указывает, что оно не означает ни реального основания, ни основания для познания. Действительно, Спиноза, в силу математического основного характера своего мышления, знает только это значение причинности. Поэтому для него «иметь причину» и «быть обоснованным» совпадает с математическим следованием, и поэтому причинное основание теряет у него значение реального причинения. Понятие силы для Спинозы не существует.

ной сущности, но он в действительности так же мало мог вывести их происхождение из сущности всеединого Божества в том виде, как они существуют в опыте, как не была в состоянии этого сделать всякая иная дедуктивная философия или всякое иное пантеистическое мировоззрение. Многое никогда не может быть понято из единого — это положение, высказанное элейской философией, никогда не забудется. Уже Николай Кузанский усмотрел, что бесконечный ряд конечных вещей, в котором бесконечное проявляется в виде вселенной, зависит от бесконечного только как целое, но ни один отдельный модус его не стоит к бесконечному ближе, чем другой: в этом заключается главнейшая противоположность современного пантеизма и эманационной системы неоплатоников.

У Спинозы это обнаруживается в том, что он отличал от конечных модусов, отдельных вещей и состояний, еще *«бесконечные модусы»*. Он понимал под ними те бесконечные связи, в которых конечные модусы представляются как совокупное явление божественной субстанции: таковы пространство и материя в атрибуте протяжения, *«intellectus infinitus»* («бесконечный ум») в атрибуте мышления и, наконец, сама вселенная, как общая сумма — *«natura naturata»*.

В пределах же конечных модусов спинозизм должен довольствоваться применением принципа «необходимого следования» и к отношению отдельных вещей *между собой*; и в этом направлении он провел этот принцип с последовательностью, которая является беспримерной в истории человеческого мышления, и не отступал с испугом ни перед какими выводами, как бы парадоксальны ни казались они обыденному мнению людей. Его философия стремится представить каждую отдельную вещь без исключения как необходимое следствие других отдельных вещей, и каждое явление как необходимое следствие других отдельных явлений; а так как у такого объяснения нет непосредственной связи с сущностью Божества, то отдельные вещи, по его мнению, имеют значение бесконечной цепи необходимых явлений, не имеющей ни начала, ни конца. Последовательность во времени, которую мы допускаем между ними, есть лишь затемненный чувствами образ существующей между ними зависимости. Поэтому в этой непрерывной связи событий не может быть никакого места случайности. Беспри-

чинное возникновение противоречит понятию модуса, и случайность является только «убежищем нашего незнания» истинной зависимости, в которой вещи находятся между собой. Но когда Спиноза при объяснении единичных вещей постоянно говорит о том, что каждая из них может быть понята только из ее причин, то за неопределенным выражением «causa» («причина, основание») все еще скрывается мысль о математическом следовании. Даже все его представление зависимости, в которой отдельные вещи должны находиться друг от друга, сильно отзывается геометрическим привкусом, благодаря двусмысленности слова «determinationis» («определение, ограничение»). Именно подобно тому, как геометрическая фигура обязана тем, что она составляет, ограничивающим ее линиям, которые отделяют ее от остального пространства и других фигур, так точно и взаимная обусловленность вещей означает для Спинозы главным образом то отношение, в силу которого каждая отдельная вещь получает свои особенности путем ее исключения из сферы других вещей. Знаменитое положение: «omnis determinatio est negatio» («ограничение есть отрицание») говорит только, что всякое определение, которое одна вещь получает через другую, по существу состоит лишь в том, что особенности определяющей вещи исключаются из сущности определяемой. Отсюда для Спинозы вытекал чисто схоластический вывод, в силу которого он счел недостаток определенных качеств реальным определением отдельных вещей, и поэтому отрицание, являющееся исключительно психическим процессом, было обращено им в метафизическую реальность.

Сообразно с этим принципом, внутри каждого атрибута должна быть установлена, по схеме необходимого следования, система принадлежащих ему модусов, так что каждый из этих атрибутов, в общей связи его отдельных явлений, остается совершенно замкнутым в себе. Ни один модус протяжения не может зависеть от какого-либо модуса мышления, и наоборот. Чем резче Спиноза проводит этот принцип, тем яснее выступает у него проблема кажущейся связи, существующей между обоими атрибутами в отношении тела и души. Тут повторялось то же самое затруднение, с которым боролся Декарт и которое лежало в основе развития окказионализма. Для Спинозы было относитель-

но легко преодолеть его. По его учению, все атрибуты объединены в единой божественной субстанции, и в каждом из них система модусов является необходимым следствием божественной сущности. А так как эта божественная сущность одинакова во всех модусах, то система последних должна быть вполне параллельна друг другу во всех атрибутах, т. е. каждому модусу одного атрибута должен соответствовать модус каждого другого атрибута. И это следование соответствующих модусов всех прочих атрибутов должно происходить с тем же отношением зависимости, в силу которого в одном атрибуте один модус следует за другим. Что касается отношения известных человеку атрибутов Божества — протяжения и мышления — то из предыдущего относительно него вытекло, как простое следствие, знаменитое положение: *Ordo rerum idem est atque ordo idearum** (порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей). Этим самым Спиноза одним ударом устранил все следствия окказионализма. Кажущееся влияние, которое оказывает мышление на материальное бытие и, наоборот, материальное бытие на мышление, было объяснено тем, что оба в своем необходимом следовании каждый момент соответствуют друг другу. На основании этого параллелизма Спиноза должен был утверждать, что каждый элемент телесного мира в то же время находит себе соответствующего представителя в модусе духовного мира. Он должен был бы, если бы только имел повод сделать эти выводы, безусловно перейти к допущению бесконечного множества бессознательных представлений и мог быть вынужден проповедовать учение, признав которое современная натурфилософия пошла по его стопам, именно учение, гласящее, что даже простейшим процессам механического движения соответствуют какие-нибудь, хотя бы и самые элементарные, про-

* К сожалению, Спиноза сделал это положение двусмысленным, придав ему в то же время гносеологическое значение; в этом последнем смысле оно должно было означать, что в системе правильной философии знания должны развиваться из основного понятия божественной субстанции в том же порядке, как отдельные вещи, именно модусы протяжения и мышления, в действительности развиваются из существа Божества. В первом же метафизическом смысле, напротив, это положение утверждало, что всем представлениям, как правильным, так и ложным, должны соответствовать телесные процессы, и, наоборот, всем телесным процессам — представления, какова бы ни была их познавательная ценность. Следует обязательно различать оба эти значения.

цессы психического бытия. Он не провел ясно этого полного параллелизма обоих миров, благодаря которому данное в божественной субстанции соединение обоих атрибутов — мышления и протяжения — должно повторяться даже в раздроблении мельчайших частиц мировой жизни, но удовольствовался антропологическим оборотом дела. Поэтому он определяет человеческую душу как идею человеческого тела и делает отсюда тот вывод, что совершенство первой должно соответствовать совершенству второго и что вообще весь ход движений психической жизни есть точное отражение хода физической. Простоте или сложности, силе или слабости, здоровью или болезни физического организма соответствуют подобные же состояния психического строя. Ясно, что это учение легко можно было заподозрить в материализме, в то время как в действительности оно объявляло как физическую, так и духовную жизнь человека одинаково необходимыми вечными следствиями сущности Бога и ставило обе в зависимость только от Него; параллелизм же, который оно устанавливало между обоими, легко мог быть истолкован как взгляд, ставящий процессы душевной жизни в зависимость от механизма телесной.

Однако этот *параллелизм атрибутов* представлял все-таки в психическом отношении ряд трудностей, которые Спиноза, по-видимому, сознавал все более и более. Раз душа определялась как идея человеческого тела, то было трудно, а пожалуй и невозможно, найти в атрибуте протяжения соответствующий модус для представления этой души, т. е. «идею для идеи человеческого тела». С этой точки зрения самосознание становилось затруднительной задачей. Но то же самое оказывалось и относительно всех фактов внутреннего опыта. Было легко, по крайней мере в общем виде, представить себе, что каждому из простых психических процессов — ощущению, чувствованию, стремлению — соответствуют определенные состояния тела; но наше знание об этих наших психических состояниях, т. е. наш внутренний опыт, есть также совокупность модусов мышления и притом модусов, отличающихся по своему содержанию; но для них, по-видимому, было невозможным найти иные соответствующие телесные состояния, кроме именно тех, которые должны были соответствовать и первичным ощущениям, чувствованиям и стремлениям. Следовательно, здесь,

по-видимому, параллелизм атрибутов подвергался сомнению. Из переписки Спинозы выяснилось, что в последние годы своей жизни он напал на след интересного решения этой проблемы, которое ему уже не довелось выполнить окончательно. При этом он, кажется, имел в виду такое отношение атрибутов, вследствие которого они должны быть расположены в виде ряда, внутри которого модусы предшествующего атрибута всегда образуют содержание представления в модусах последующего. Основанием остался бы тогда атрибут протяжения; во втором же атрибуте, атрибуте простого сознания, были бы представлены все телесные состояния. Но эти представления, простые модусы мышления, образовали бы тогда предмет сознания высшего порядка, которое составит третий атрибут и которое мы можем определить как атрибут самосознания или опыта о самом себе. Бесконечное число атрибутов открывало перед этим взглядом перспективу бесконечной возможности в удлинении этого процесса, а осуществление подобной мысли привело бы Спинозу к системе, которая построила бы на основе телесного мира целый ряд миров возрастающей степени духовности, так что на долю человека выпадало бы лишь участие в трех низших атрибутах — протяжении, мышлении и самосознании. В этой перемене взглядов Спинозы лежит доказательство того, каким образом его учение вышло из своих границ, благодаря картезианской проблеме самосознания.

Но и в такой форме учение Спинозы могло бы удержать строгую последовательность, с которой ее автор стремился понять ход событий, совершающихся внутри каждого атрибута, как исключительно причинную цепь. В области атрибута протяжения это, конечно, вело к чисто *механической натурфилософии*, в которой Спиноза старался по возможности еще превзойти учение Декарта. Он обнаруживает при этом полное знакомство с великими естественнонаучными открытиями времени и в этом смысле обращает свое внимание преимущественно на оптические задачи. Прежде же всего он, вместе с Бэконом и Декартом, подчеркивает необходимость принципиального исключения теологической точки зрения из научного исследования природы. Он ратует даже против понятия целесообразности, поскольку им объясняется возникновение или своеобразность какой-либо

вещи, или форма какого-либо движения. Цель, во всяком случае, модус мышления, и телеологическое рассмотрение природы стремится поэтому поставить известные модусы протяжения в зависимость от явлений другого атрибута; но с точки зрения спинозизма это, само собой разумеется, грубая ошибка. Поэтому только математическая необходимость причинных отношений управляет ходом событий природы, и на этом основании Спиноза должен отклонить наряду с понятиями случайности и целесообразности также и понятие чуда; ибо и оно включает в себе представление о вторжении целесообразной деятельности Бога в механизм природы.

Проведение принципа механической причинности, испробованное Спинозой на *психической почве*, оказывается еще своеобразнее и во всяком случае еще оригинальнее. И здесь он мог признать только строгую необходимость, с которой одни функции душевной жизни возникают из других, а отсюда, как ближайшее следствие, прежде всего бросалось в глаза радикальное отрицание свободы воли, которое никем не было высказано так резко и так смело, как Спинозой. Он только применяет в своей системе собственную основную аксиому, когда учит, что и в душевной жизни не совершается никакого процесса, никакой деятельности представлений и никакого решения воли, которое не было бы с необходимостью обусловлено предшествовавшими функциями именно так, как оно происходит в действительности. Во всеоружии насмешки и серьезных доводов восстает он против воображаемого мнения людей, которые считают себя свободными и в отдельных случаях думают, что могли бы решить иначе, чем поступили на деле. С победоносным остроумием разрушает он тот призрак свободы воли, который, вследствие ложно понятой идеи ответственности, истолковывали как беспричинность. Такое доказательство является для него тем более легким, что он, как и все мыслители XVII и XVIII вв., отправляется от того психологического взгляда, будто воля есть лишь функция деятельности представления. Это основное воззрение проглядывает и у Декарта, но в самых важных пунктах, например, в объяснении заблуждения, он сумел отступить от него таким образом, что спас, по крайней мере, остаток прежнего представления о беспричинной свободе воли, о «воз-

возможности поступить и иначе». Спиноза, будучи здесь, как и везде, вполне последовательным, утверждает полнейшую зависимость воли от представления и пытается поэтому свести весь механизм стремлений к механизму представлений. Эта общая тенденция, как воззрение, характеризующее всю эпоху Просвещения, была заложена в созданном Картезием взгляде, что мышление есть основная деятельность человеческой души, и она принесла свои плоды уже в системе учителя. Великий ученик, с присущей ему последовательностью, соединил эту тенденцию с математической причинностью и сделался таким образом типичным представителем *детерминистического мировоззрения*. Необходимым следствием последнего было то, что Спиноза рассматривал человеческую жизнь исключительно с точки зрения механической причинности и провел ее, к ужасу своих современников, также и в области этики и политики. Его общее отрицание телеологической точки зрения заставило его отклонить и в этике, и в политике принцип идеального обоснования и установления отвлеченных норм. В одной из этих областей он возмущался морализирующей тенденцией в обработке этики, в другой — построением утопий идеального общественного строя. В обоих отношениях он считал себя охранителем научной точки зрения, когда утверждал, что дело идет не об оценке, но о познании и понимании действительности. Его учение хочет обсуждать явления индивидуальной и политической жизни, хладнокровно воздерживаясь от всякой личной оценки, «как если бы он имел дело с линиями, поверхностями и телами». Оно хочет лишь доказать математическую необходимость, с которой из простых элементов созидаются сложные образования душевной жизни и политического строя; он не хочет «ни презирать, ни осмеивать, а только постичь» процессы нравственного и социального мира.

При изложении этой *механики нравственной и политической жизни* Спиноза обнаруживает зависимость от своих двух великих предшественников, учения которых незадолго до него приняли то же самое направление: от Декарта и Гоббса. Влияние первого лежит в области этической психологии, влияние последнего — больше в области политики. Уже Декарт сделал попытку построить из немногих основных форм систему *аффектов и страстей*. Спиноза

воспринял эту мысль и провел ее с той последовательностью, которая издавна служила предметом удивления и восхищения. Прежде всего он задался целью создать объединяющую основу всей совокупности жизни стремлений и избрал для этого (не без воздействия со стороны нравственно-философских учений Гоббса) *стремление к самосохранению*. Сохранение и преуспеяние собственного бытия есть, по его мнению, управляющая всем пружина физического и психического организма. Сознательный эгоизм этого самосохранения есть лишь модус мышления, соответствующий физиологическому стремлению к жизни. В силу его мы избегаем всего, что препятствует бытию единичного существа, и стремимся ко всему, поддерживающему его, и соответственно с этим различаем зло и добро. Спиноза, так же как и Гоббс, оспаривает идею добра самого по себе и зла самого по себе. Мы, говорит он, не потому отвращаемся от вещей, что они злы, но потому, что мы отвращаемся от них, мы называем их злыми. И мы не потому стремимся к вещам, что они добры, но потому, что мы стремимся к ним, мы их называем добрыми. Зло и добро — относительные определения, развивающиеся на почве стремления к самосохранению, как отрицание того, что задерживает это стремление, и утверждение того, что ему содействует. Аффект, которым мы приветствуем все, содействующее стремлению самосохранения, есть радость (удовольствие); аффект же, сопровождающий все, что препятствует самосохранению, — печаль (неудовольствие). В основе обоих лежит желание вообще, как стремление к самосохранению и самоусовершенствованию. Исходя из этого первого подразделения, Спиноза развивает затем всю систему человеческих аффектов и страстей, так же как и Декарт, посредством синтеза различных представлений о предметах и причинах желаний и аффектов. При этом он не стыдится обнажить происхождение человеческих чувств и страстей и с величавой неустрашимостью срывает маску с тех прикрас, за которыми софистика человеческого сердца обыкновенно старается скрыть силу элементарных инстинктов. Изложение Спинозы, с его почти наивным хладнокровием, можно назвать классическим по отношению к развитию характера каждого из разбираемых душевных состояний; в целом же оно страдает недостатком, ответственность за который падает на несо-

вершенное состояние тогдашней психологии, именно оно не принимает во внимание коренного психологического различия аффектов и страстей и поэтому помещает непосредственно рядом друг с другом самые разнородные процессы. Но, с другой стороны, к числу наиболее значительных преимуществ этого учения принадлежит его стремление сохранить наитеснейшую связь между этими «*perturbationes animi*» (страстями души) и телесными процессами. Вследствие параллелизма атрибутов, каждое желание должно соответствовать определенному состоянию телесных движений, каждый радостный аффект — усовершенствованию, а каждый печальный — уменьшению или нарушению благосостояния физического организма. Разумеется, Спиноза не был в состоянии посредством физиологического познания провести этот принцип по отношению к отдельным процессам; но одна уже постановка такого требования и принципиальный взгляд были значительным шагом вперед и представляли собой гипотезу, предвалявшую будущие исследования.

Если это натуралистическое понимание душевной жизни являлось в глазах господствующего мнения подрывом всех самых святых убеждений, то точно так же смотрели и на смелость, с которой Спиноза применил тот же принцип к истолкованию государственной жизни в своем «Политическом трактате». Подобно тому, как он вывел основные понятия нравственности о добре и зле чисто психологически, как обозначения того, к чему человек стремится или чего он избегает, так точно и здесь он придал вполне натуралистическую окраску основному понятию *права*, отождествив его с *мощью* и выставив то основное положение, что каждый имеет ровно столько же прав, сколько он имеет мощи, и что сфера права каждого есть не что иное, как область приведения в действие его инстинкта самосохранения. Следовательно, естественное право в глазах Спинозы есть полное развитие эгоизма, и в этом он идет даже дальше Гоббса, который считал подобное развитие эгоизма только процессом, предшествующим правовому состоянию. Выводы же обоих мыслителей принципиально одинаковы; и Спиноза также излагает механику государственной жизни на почве той борьбы всех против всех, к которой должно повести исключительное развитие индивидуального эгоизма. Он выводит, что прежде всего инстинкт самосохране-

ния влечет за собой стремление к обеспечению существования личности и сферы ее мощи, т. е. прав, и что усмотрение неизбежной связи борьбы всех против всех с необеспеченностью жизни и имущества приводит к *государственному договору*, в силу которого общая воля людей создает учреждения для обеспечения и упрочения благосостояния отдельной личности, придавая им обязательную силу закона. Поэтому для Спинозы, так же, как и для Гоббса, государство есть лишь громадная машина, построенная людьми с целью способствовать своему благосостоянию, и достоинство отдельных государственных форм зависит единственно от того, насколько они в состоянии удовлетворить этой цели. На основании этого Спиноза восстает против абсолютистской формы правления, которую защищал Гоббс. Он справедливо замечает, что такая форма вообще не соответствует понятию государства. Гоббс обосновывал свой взгляд тем, что, по его мнению, все отдельные личности переносят свою власть на монарха; но тем самым, как выводит Спиноза, упраздняется право, т. е. мощь индивидуумов, и цель государственного соединения не только не достигается, но даже прямо ниспровергается. Абсолютизм не есть государственная форма, а лишь один из видов борьбы всех против всех, и именно тот, в котором одна личность побеждает все остальные. Скорее государственная механика имеет своей задачей создать такое отношение между сферами мощи и права личностей, при котором они взаимно не мешали бы друг другу; и Спиноза думает, что эта задача решается лучше всего в *республиканском государственном устройстве*. Вполне понятно, каким образом политический опыт побудил Спинозу, так же как и Гоббса, к признанию этих особых выводов. Спиноза, наряду со многими другими, испытал, что республиканская Голландия обеспечивала относительно благоприятный покой и безопасность жизни отдельной личности. Но он имел также случай убедиться собственными глазами в опасностях республиканской жизни: он был еще в живых, когда гагская чернь в своем фанатизме растерзала братьев Витт; и подобные охлократические выходы, быть может, обусловили собой его склонность к предпочтению *аристократического государственного строя*. С другой стороны, его желание видеть на месте аристократии не аристократию по крови, а аристократию по образова-

нию, разумным воззрениям и политическому опыту, в свою очередь, стояло в связи с этическими определениями его учения.

С первого взгляда кажется почти невозможным, чтобы на основах мировоззрения Спинозы могла вообще развиться *этика*. Если видеть различие между добром и злом только в том, к чему человек на деле стремится или чего он избегает, то кажется невозможным установить критерий для общеобязательной оценки того, что достойно служить предметом желания или отвращения. На широком поле психологической необходимости с одинаковым правом произрастают все процессы решения воли, и, по-видимому, при таких условиях нельзя усмотреть, почему следует одобрять один из них и порицать другие. Тем не менее Спинозе удалось найти среди своих принципов основание для этики; и даже весь ход его мышления до такой степени вынуждал его к этому основанию, что этот последний вывод его философии показался ему наиболее ценным и дал название его главнейшему сочинению. В высшей степени своеобразна та связь мыслей, путем которой Спиноза смог найти *понятие добродетели*. Она примыкает прежде всего чисто натуралистическим образом к античному словоупотреблению, по которому слово «*virtus*», до приобретения своего этического смысла, сначала означало *крепость*, и ставит это понятие в связь с инстинктом самосохранения. Стремление к собственному усовершенствованию, т. е. к увеличению индивидуальной мощи, и есть настоящее содержание стремления к самосохранению, и крепость есть не что иное, как осуществление этого стремления. Поэтому Спиноза говорит, что добродетель (в смысле крепости) тождественна с мощью. Нравственный закон также не может требовать от человека ничего противоестественного, он, напротив, тождествен с естественным законом. Его единственное повеление гласит именно то же самое, чего требует естественное стремление к самосохранению: «увеличивай твою мощь»; и нравственное понятие добродетели есть лишь понятие стремления к полному развитию сил человеческой природы. В этом смысле спинозовская этика, независимо от всех религиозных предположений, стремится насадить нравственную жизнь на почве естественной действительности и изобразить первую как необходимое порождение последней. Однако для того,

чтобы, исходя из этого принципа, достичь развития нравственного закона, Спинозе нужно было еще другое посредствующее звено; и с этой целью он удивительно простым и гениальным способом связывает между собой мысли Бэкона и Декарта. Вследствие параллелизма атрибутов, совершенство, т. е. добродетель души, может быть, очевидно, связано только с совершенством, т. е. с крепостью тела. Самое крепкое тело есть в то же время и самое сильное, т. е. обладающее наибольшей мощностью, наисовершеннейшая же душа та, в которой сильнее всего развит атрибут мышления, та, которая обладает самыми правильными, т. е. самыми ясными и отчетливыми, представлениями. Поэтому для Спинозы добродетель заключается в картезианском идеале ясного и отчетливого познания разума, но параллелизм атрибутов влечет за собой то, что эта состоящая в знании добродетель включает в то же время и наибольшую телесную мощь. Таким образом, бэконовский принцип «знание есть сила» сплетается с картезианским понятием правильного мышления и образует спинозовское понятие добродетели. Добродетельный человек — это человек знающий и именно в силу этого в то же время и мощный; в нем один и тот же модус индивидуального бытия достигает одинаково высокого совершенства в своих атрибутах. Не следует затрудняться кажущимся противоречием этого учения с тем доступным простому констатированию фактом, что развитие душевной силы не всегда идет равномерно с развитием телесной в обыденном смысле этого слова. Напротив, следует принять во внимание, что Спиноза подразумевал под телесной силой совокупную сферу действий, которые тело в состоянии выполнить без помощи каких бы то ни было посредников; и в этом именно смысле все реальные действия, которые, согласно духу бэконовской философии, могут возникать из знания, должны быть отнесены к области мощи, присущей добродетели Спинозы. Это понятие добродетели самым удивительным образом имеет, с одной стороны, чисто теоретическое содержание, а с другой — вполне практическое значение реальной деятельности, и является, быть может, самым запутанным и притом самым оригинальным из всех понятий добродетели, которые когда-либо были выставлены в истории человеческого мышления. И оно становится еще более интересным, если мы обратим внима-

ние, что его творец хотя и обладал в самой законченной степени теоретической добродетелью ясного мышления, однако не мог похвалиться соответствующим успехом своей деятельности в области внешнего мира.

Построенные на этом основании этические теории Спинозы носят совершенно тот характер, к которому необходимым образом склонялась уже картезианская философия. У обоих мыслителей добродетель является главным образом в форме ясного и разумного мышления, подобно тому, как неудержимое влечение к чистому познанию посредством разума выступает в жизни обоих в виде основной черты их характера и судьбы. Следуя указанию Декарта, Спиноза удачным образом соединяет это этическое учение, как развитие своего понятия добродетели, с аристотелесхоластической антитезой активности и пассивности. Тело тем совершеннее и мощнее, чем оно деятельнее и чем менее является страдательным по отношению к другим телам. И человеческая душа тем совершеннее и тем добродетельнее, чем более она деятельна и чем менее страдательна. Аффекты же и страсти, систему которых изложил Спиноза, являются неясными и смутными страдательными состояниями души; в то же время они суть представления тех состояний, в которых и тело оказывается страдательным, находясь под влиянием внешних сил. Поэтому аффекты и страсти во всех своих формах суть состояния несовершенства, слабости, порока. В противоположность им ясное и отчетливое мышление должно считаться состоянием чистой деятельности души, в котором последняя определяет себя самое и не подчиняется никаким чуждым влияниям. Поэтому такому состоянию теоретической активности соответствуют связанные с чистым познанием «*активные аффекты*», и они по своей природе все без исключения суть состояния радости, блаженства. Ибо они являются высшими формами самосохранения и самосовершенствования. Здесь вновь выступает в своем этическом значении картезианский идеал чистого рационализма, т. е. исключительно самоопределяющего мышления.

Эта противоположность *активности* и *пассивности* отождествляется у Спинозы с антитезой *независимости* и *зависимости*, или *свободы* и *рабства*. Нравственное понятие свободы не противоречит понятию причинной необхо-

димости; напротив, оно является его высшим завершением. Свобода — это состояние, при котором деятельность конечного модуса обусловлена исключительно содержанием его собственных определений, при несвободе же этот модус зависит от воздействия других конечных существ. Следовательно, свобода есть не что иное, как самоопределение. Свободно то тело, движения которого не определяются другими телами; свободна та душа, решения которой зависят исключительно от ее разумного мышления. Отсюда вытекает, что человек несвободен в состоянии аффекта или страсти и свободен в состоянии познания посредством разума. Добродетель есть мощь и добродетель — свобода; но эта добродетель не что иное, как истинное познание. Таким образом, нравственная задача может состоять только в преодолении страстей при помощи мышления. Можно преодолеть страсть только тогда, когда ее поймешь. Вся нравственная жизнь есть борьба разума со страстями, и ее цель — возвышение человека из несвободы к свободе.

С помощью этих мыслей Спиноза пробивается сквозь окаменевшие формы своего рационализма снова к первоначальному элементу мистицизма, из которого родилась его философия. Ибо что же такое в конце концов это познание, в котором должны заключаться добродетель, мощь и свобода человека? Это созерцание Бога и усмотрение необходимости, в силу которой все вещи вечно следуют из его сущности. *Познание Бога* есть венец знания и тем самым венец добродетели. Но если добродетель освобождает человека от рабства, в котором он находится под игом своих аффектов и страстей, то эта добродетель Богопознания является *«искупительной силой»*, избавляющей человека от зол и преступлений конечного мира и возвышающей его до соучастия в вечном совершенстве бесконечного Божества. Этими мыслями разрешается основной религиозный тон великой симфонии учения Спинозы. Ибо всякая религия коренится в потребности искупления и ищет освобождения от мирских зол.

Исходя из этой точки зрения, Спиноза производит последний синтез своего мышления. Искупительная сила совершенного Богопознания заключается в том, что оно освобождает человека от всех аффектов и страстей, которые иначе влекут его волю к конечным вещам, а там, где эта добродетель

тель вполне водворяется, для человека остается только один возможный объект воли: предмет самого познания — Божество. Если Бог наполняет все мышление, то Он один наполняет также и всю волю. Кто в совершенстве познал Бога, тот не желает уже ничего, кроме Него. Познание Бога тождественно с *любовью к Богу*. Если кто знает, что существует только одна субстанция и что все прочее лишь ее преходящие явления, тот не желает более этих мимолетных благ, но своей духовной любовью объемлет одно лишь Божество. И такое желание обеспечено относительно своего вечного удовлетворения. Все другие блага исчезают, все другие желания, будучи преходящими, или не достигают своей цели, или ведут к мимолетному удовольствию: любовь к Богу и блаженство этой любви вечны, как вечен их объект. Любовь к Богу, совпадающая с Богопознанием, есть *высшее благо*. Когда, наконец, Спиноза ищет завершительное выражение для этой любви к Божеству, то ему остается только заметить, что человеческая душа, возвышающаяся посредством познания до блаженства любви к Богу, есть не что иное, как модус бесконечной сущности Божества, и не может заключать в себе никакой другой сущности и развивать никакой другой силы, кроме тех, которые присущи самому Божеству. Любовь, которой человек объемлет Божество, есть в конце концов только *любовь Бога к самому себе*: «*amor intellectualis, quo deus se ipsum amat*». Божественная субстанция есть Все во Всем: и наша познавательная любовь к ней есть только вечное движение, в силу которого она возвращается от конечных образований своей сущности к самой себе.

Таким образом, учение Спинозы заканчивается той же самой мыслью, которая образует скрытую пружину всего его мышления и всей его жизни, — мистической идеей любви к Богу. Весь снаряд геометрического метода и тяжеловесный ход рационалистической дедукции были для него лишь средством утолить религиозную жажду совершенного Богопознания. Особенность его системы состоит в том, что она заставляет рационализм служить мистицизму и пытается удовлетворить благоговейное стремление религиозного чувства посредством наистрожайшей ясности и отчетливости мышления. Знакомство с картезианским методом предохранило его от расплывчатости, которой обыкновенно страдают откровения мистической мысли, а его глу-

бокая религиозность не позволила ему удовлетвориться отвлеченной бессодержательностью натуралистической рас-судочности. Двойственность этого стремления ставит его выше как неясности обыкновенной мистики, так и того непонимания, с которым позднейший рационализм лишил все высшие проблемы мышления их внутреннего достоинства. Но, с другой стороны, в учении Спинозы эти две резкие противоположности, *мистицизм* и *рационализм*, соприкасаются друг с другом лишь для того, чтобы тем сильнее оттолкнуться. Попытка их слияния не удалась. Содержание, которое математический метод рационализма пытался сообщить мистической идее Божества, было абсолютное ничто. Для религиозного мышления Спинозы Божество есть все; в его метафизике оно только пустая форма понятия. Вся его религиозность не могла создать философию, которая бы была в состоянии передать полное содержание этого религиозного чувства.

Система Спинозы всегда будет занимать выдающееся место среди попыток человеческого мышления в замкнутой форме науки сознать свое ценное содержание. Его система, быть может, — самая величественная поэма понятий, которая когда-либо возникала в мозгу смертного. Строгая последовательность мышления и бескорыстная чистота убеждений обеспечивают ему удивление потомства. Но неразрешимое противоречие между пылом любви к Богу и резкой холодностью воззрения на мир будет всегда нарушать спокойствие, с которым хотелось бы наслаждаться могучей связью мыслей Спинозы.

§ 27. Никола Мальбрани

Как ни странно спинозовское соединение реализма с мистицизмом при тех принципиальных противоположностях, которые в остальном существуют между ними, и как поэтому ни кажется такое их соединение неподдающимся сравнению, однако развитие картезианского учения представляет и во Франции явление, сходное с ним в основных чертах, хотя и выполненное в меньшем масштабе. Здесь этот своеобразный процесс был обусловлен связью, в которую картезианство, в силу известного внутреннего срод-

ства, вступило с учением отца церкви, Августина. Он разыгрывался в пределах одного духовного ордена, стоявшего в самой тесной связи с историей картезианства. *Конгрегация Отцов Оратория Иисуса* была основана кардиналом Берюлем, тем другом Декарта, настоятельные просьбы которого побудили последнего написать и опубликовать свои сочинения и который ввел в Оратории изучение картезианской философии. Ораторий Иисуса был орденом, не имевшим иерархического ограничения, свободным союзом людей, удалившихся от мира, чтобы научным образом разрабатывать церковное учение, орденом, в котором поэтому иезуиты угадывали и преследовали тайную, склонную к Реформации, ересь. И действительно, исследования этих людей возвратились от аристотелизирующей схоластики к платонизирующей патристике, а подобное направление было несколько родственно Реформации. Один из них, Г. Жибьеф, уже пробовал раньше в своем сочинении «*De libertate Dei et creaturae*»⁸² (1630) дополнить томистское учение о свободе аргументацией Скота и Августина. Вообще члены Оратория чтили в Августине величайшего из учителей церкви, тогда как иезуиты строго придерживались Фомы Аквинского. Первые следовали также известному направлению прочувствованного религиозного сознания и потому скоро пришли в столкновение с церковными властями. На этой почве картезианская философия и встретила с августинизмом, и **Андре Мартен**, ясно высказывая намерение примирить путем соединения учение церкви с современной наукой и светским образованием, написал свою «*Philosophia christiana*»⁸³, появившуюся в 1671 г. под псевдонимом Амброзия Виктора. Связующим звеном между обоими учениями служило главным образом учение о Боге и тесное отношение, в котором, по мнению обоих великих мыслителей, Богосознание стояло к самосознанию человека. Это была мысль, гласящая, что самопознание человека покоится в его богопознании, что познание Божества неразрывно вплавлено в наше самосознание, и что это соединение должно служить надежной точкой отправления для всего человеческого знания. Но если бы придать этому взгляду, вместо чисто гносеологического направления, принятого им у Декарта, более религиозный оттенок в духе Августина, то он сильно приблизился бы к принципу мистики, по которому

всякое знание должно корениться в совести, а всякое человеческое познание вытекать из вдохновенного богосозерцания: таким образом, в конце концов, из этого соединения развилось учение, перерабатывающее мысли Декарта в мистицизм, который, конечно, был далек от пантеизма Спинозы и сводился скорее к теизму Августина.

Основателем этого учения был **Никола Мальбранш**, родившийся в Париже в 1638 г. Слабое и болезненное телосложение этого человека побудило его вести с самой юности тихую, уединенную, посвященную созерцанию и науке жизнь. Поэтому уже на двадцать третьем году своей жизни он поступил в Ораторий. Долгое время был он занят другими науками и только в 1664 г. впервые случайно обратил внимание на картезианское учение, но затем с таким рвением принялся за его изучение, что вскоре вполне овладел им. Вслед за тем он предпринял дальнейшее развитие картезианства, и этой попытке суждено было прославить его имя. В 1675 г. он напечатал свое прославленное главное сочинение «*De la recherche de la vérité*»⁸⁴, а тридцать лет спустя краткий общий обзор своего учения в «*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*»⁸⁵. Из остальных его сочинений, в которых он старается изложить и отчасти обосновать в более популярной форме главным образом мысли о единстве картезианской, именно своей собственной, философии и христианского, именно августиновского, учения, — следует отметить «*Traité de la nature et de la grâce*»⁸⁶ (Amsterdam, 1680), ибо этот трактат послужил поводом к долгой и горячей полемике с Арно. Картезианцы Пор-Рояля, главным представителем которых мы уже называли Арно, не могли ужиться с мистическими идеями Мальбранша, при том чисто рационалистическом понимании ими картезианского учения, которое, очевидно, ближе всего соответствовало и духу учителя. Спор этот, документами которого служит обнародованное Мальбраншем собрание всех его возражений Арно (4 т. Париж, 1709), является единственным внешним событием, нарушившим научное отшельничество философа. Благодаря счастливой умеренности и строгости своего образа жизни, Мальбранш достиг преклонного возраста и умер только в 1715 г., вскоре после беседы с английским философом Беркли, — как говорят, вследствие возбуждения, в которое его привело столкновение с этим мыслителем, род-

ственным ему в одних отношениях, но диаметрально противоположным в других.

Учение Мальбранша развилось из картезианства, несомненно, в направлении окказионализма и обусловлено, как метафизически, так и гносеологически, постановкой проблемы, выдвинутой окказионалистами. Чем важнее оказывалось понятие субстанции в картезианской философии, тем сильнее побуждала те нерешительность, с которой его рассмотрения касается сам Декарт, к дальнейшей разработке его системы. Последнее касается Мальбранша столько же, сколько окказионалистов и Спинозы. Часто почти буквально соглашаясь с Гейлинксом, Мальбранш исходит из того окказионалистического воззрения, что вообще не может быть речи о влиянии друг на друга духовных и телесных субстанций и что кажущаяся связь духовного и телесного мира скорее предполагает постоянное посредничество божественной деятельности. Но Мальбранш тотчас же выводит отсюда ясное и определенное следствие, заключающееся в том, что это воззрение упраздняет всякую самостоятельность в движении как телесного, так и духовного мира, что вследствие него конечные субстанции перестают быть деятельными и божественная субстанция остается единственным основанием всякой деятельности. Он приходит к тому же результату на основании картезианской физики, приняв в соображение причинность, которую уже Гейлинкс присоединил к ней. Согласно с этим, тело никогда не бывает наделено самостоятельной силой движения и никогда не является в собственном смысле «двигателем», но всегда только «движимым». В протяженном мире на самом деле действует только божественная сила, и постоянное количество ее, сообщенное материи, лишь различным образом непрерывно передается отдельным частям последней. Сила, которую, по-видимому, проявляет отдельное тело, в действительности принадлежит не ему самому, но есть лишь скрытая часть всеобщей божественной силы. Следовательно, тела не действуют не только на души, но даже и друг на друга. Они служат лишь объектами, но никогда не причинами движения. Быть причиной значит порождать и творить; тот, кто считает единичные вещи действующими причинами, мыслит как язычник, и такова основная ошибка всей античной философии. Бог, как единичный творец, есть также

и единственный деятель. Вещи только его действия и сами лишены деятельности. События в мире суть не следствия естественной сущности вещей, но, напротив, выражение бесконечной и вечной деятельности Бога. Благодаря этому у Мальбранша признак причинности явно отпадает от понятия субстанции, поскольку оно применяется к конечным вещам; они еще являются бытием, но уже не суть самостоятельные исходные пункты движения. Параллель со спинозизмом, также отрицавшим всеобщую субстанциальность вещей, очевидна; но у Спинозы только больше последовательности даже в терминологии, ибо он провозгласил именно Божество единственной субстанцией.

Таким образом, Мальбранш, следуя по пути окказионализма, делает из учения Декарта вывод, по которому Бог является единственно активным во всем мировом ходе; в результате этот вывод вполне совпадает с религиозным представлением Августина. Но он необходимым образом запутывается в тех же самых неразрешимых затруднениях, в которых почти безнадежно погряз Августин. И Мальбранш, собственно говоря, был в состоянии провести эту теорию только относительно обоюдного влияния телесного и духовного мира и, с другой стороны, относительно имманентного процесса материальных событий; она терпит крушение на самом важном пункте, именно на процессе душевной жизни. Ибо необходимым следствием этого воззрения было бы следующее: в духовном мире, так же как и в телесном, отдельные субстанции, т. е. в настоящем случае человеческие души, не обладают самодеятельностью, и все события в этой области непосредственно исходят от единой действующей силы, т. е. от Бога. Если же этот взгляд провести далее, то Бог окажется также и заблуждающимся, и грешащим. Если на самом деле действуем не мы сами, но в нас и посредством нас действует Божество, то, следовательно, не мы должны быть ответственны за заблуждения и грех. Таким образом, и у Мальбранша проблема заблуждения и греха выступает вперед точно так же, как у Августина в его учении о предопределении. И Мальбранш так же мало устраняет ее, как и его великий образец. Он соглашается, что факты заблуждения и греха не могут быть отрицаемы, и что, с другой стороны, нельзя делать Бога ответственным за них. Поэтому он допускает, что эти факты

имеют свое основание в свободе и самостоятельной деятельности человеческой души. Он хочет упростить задачу, рассматривая заблуждение как род или следствие греха, и не только с теологической точки зрения, но и философски, в духе картезианской теории познания. Он заимствует у Декарта ту мысль, что ложное суждение зиждется на превышении воли, которая хочет судить там, где она не в состоянии этого делать. С другой стороны, Мальбранш излагает, каким образом человек вследствие грехопадения подпал под власть чувственности и обязан этому (согласно картезианскому принципу) неясностью и запутанностью представлений. Но выведение греха, а также и заблуждения из свободы человеческой воли есть только словесное решение задачи. Ибо эта свобода и самостоятельность конечной субстанции совершенно непонятны именно в такой системе, которая, подобно учению Августина и Мальбранша, указывает на Божество, как на единственную причину всякой деятельности. Поэтому относительно этой проблемы Мальбраншу также приходится удовольствоваться уже известным приговором, гласящим, что свобода — тайна.

Но Мальбранш увидел себя вынужденным еще резче подчеркнуть всеобуславливающее положение понятия Бога, когда вступил на путь гносеологии. Если отнять у конечных субстанций их самодеятельность, то остается (как у Спинозы абсолютная раздельность обоих атрибутов мышления и протяжения) только полная обособленность телесного и духовного мира. Но если отнестись к этой мысли вполне серьезно и проводить тот принцип, что каждый из этих миров может быть познан только через самого себя, то прежде всего оказывается непонятным, каким образом представление и даже правильное познание тел вообще может проникнуть в дух. Из этого следует, что и познание человека не есть ни его собственное дело, ни непосредственное воздействие на него тел, но может быть вызвано только божественным просвещением. Если мы имеем представления тел и представления других душ, то последние возникли только путем аналогии из нашего опыта о собственных и чужих телах. А представлениями тел мы обязаны одному лишь божественному внушению. Поэтому первоначальными элементами нашего знания остаются только сознание Бога и сознание нас самих. Но Мальбранш думает объяс-

нить их *разом*, слив мысль Декарта с мыслью Августина. Представление о Боге, как о всереальнейшем существе, кажется ему самым ясным и отчетливым из всех представлений; с ним нам также впервые дается истинное самосознание, ибо наш обычный внутренний опыт, *sentiment intérieur*, оказывается связанным с определенными модификациями нашего существа, с единичной деятельностью представлений и решений воли. Мальбранш заставляет обратить внимание, что самодостоверность мыслящего существа, названная Картезием самосознанием, должна быть отличима от обычного внутреннего опыта; и он думает, что эта полная самодостоверность вырастает лишь из того, что мы сознаем себя частью божественной сущности, что мы одной и той же первоначальной интуицией одновременно охватываем и познание Бога, и наше собственное существование. Правда, у Декарта самосознание было прежде всего основано исключительно на самом себе и являлось отправным пунктом всякой дальнейшей дедукции; однако вся эта дедукция прошла через сознание Бога, которое и он уже мыслил непосредственно слитым с самосознанием. Поэтому одна из систем новейшей немецкой философии, система Краузе, подражавшая параболе картезианского метода в его противопоставлении аналитического и синтетического пути, поместила на вершине этой параболы понятие Бога. Можно сказать, что у Мальбранша на вершине параболы находится мистическое тождество богосознания и самосознания, вследствие которого мы можем познавать себя не иначе, как только созерцая Бога. Из всех приведенных соображений вытекает, что мы в состоянии познавать тела, остальные души и, наконец, даже самих себя только в Боге и через Бога. Таков именно смысл мальбраншевского определения: мы должны созерцать все вещи в Боге.

Но отсюда непосредственно вытекает метафизическое следствие, что все вещи и существуют также только в Боге. Ибо относительно Бога тотчас же повторяется (и в этом также Мальбранш обнаруживает громадную силу своего мышления) то же самое затруднение, которое возникало по вопросу о возможности представлять тела конечным духом. Очевидно, Божество может сообщать конечному духу представления тел только потому, что само обладает ими. Но Бог есть дух и, следовательно, не может впервые полу-

чать эти представления от тел, но создает их из самого себя. На этом основании Мальбранш переходит к допущению идеального телесного мира в Боге, составляющего прообраз действительного телесного мира, руководясь которым Божество впервые создало действительные тела. Таков платоновский элемент философии Мальбранша, воспринятый им, очевидно, также через посредство августинизма. Следовательно, то, что мы знаем в действительности, не суть собственно и непосредственно самые тела, а, вернее, их идеи в божественном духе; и это познание согласуется с действительными телами только потому, что Бог в своем всемогуществе преобразовал свой идеальный телесный мир в действительный. Мысли творящего Бога — это действительность; познавая их, мы тем самым познаем действительный мир. Мальбранш рассматривает этот прообраз действительного телесного мира совершенно аналогично с картезианской натурфилософией. «*Idée primordiale*» («первоначальная идея») есть идея «умопостигаемого протяжения», и в ней, как ее модификации, развиваются идеи отдельных тел. Действительные тела относятся к действительному протяжению, как их идеи к умопостигаемому протяжению», т. е. как модификации. Они особым образом участвуют во всеобщей сущности этого протяжения. Это учение указывает на ту же основу, что и учение Спинозы: на идущий от Платона *реализм средних веков*, который считает общее метафизической основой единичного и признает за последним только значение преходящего явления в едином, действительно пребывающем общем. Потому-то отдельные тела являются для Мальбранша только отражениями тех первоначальных модификаций умопостигаемого протяжения, которые составляют атрибут Бога. Подобное же имеет, разумеется, место и относительно отдельных душ: души относятся к Божеству, поскольку оно духовная сущность, как тела к божественной идее умопостигаемого протяжения. Как пространство служит вместилищем тел, так божественный дух является «вместилищем душ»; последние суть не что иное, как частные модификации божественной духовности.

Следовательно, и в этой системе все отдельные субстанции, как тела, так и души, суть лишь несовершенные «партиципации» *единой* бесконечной и совершенной божествен-

ной сущности, и к этому пункту Мальбранш, с присущей ему глубокомысленной простотой, прикрепляет основную мысль своей этики. Если все вещи суть лишь модификации Бога, то всякое стремление, каков бы ни был его объект, является всегда в своей последней основе стремлением к Богу, степенью любви к Богу, хотя и степенью низшего порядка. Но подобно тому, как отдельные предметы суть лишь несовершенные participations божественной сущности, так точно и отдельные пожелания соответствуют несовершенным participations любви к Богу. Они ложны, предосудительны и приносят несчастье, если из-за единичного забывается целое, модификацией которого оно только служит. Совершенным же стремлением будет стремление к совершенному предмету, к Божеству, цельная и нераздельная, заслоняющая собою весь мир любовь к Богу. Но это наисовершеннейшее желание никогда не может быть утолено тревожным и сбивчивым течением обыденной жизни: его объектом является Дух духов, а его удовлетворением — познание этого Духа.

Сродство этих заключительных мыслей Мальбранша с мыслями Спинозы настолько бросается в глаза, что невольным образом склоняешься к признанию зависимости между ними; и разумеется, нельзя отрицать, что систематическое изложение, приданное Мальбраншем своему учению после знакомства со спинозизмом, гораздо резче и определеннее подчеркивает именно эту часть, чем его главнейшее сочинение. Однако и последнее, появившееся за два года до издания «Этики» Спинозы, содержит в себе уже эти мысли, изложенные с такой исчерпывающей ясностью, что необходимо вполне оставить за Мальбраншем славу этого оригинального воззрения. И он, и Спиноза самостоятельно и вполне независимо друг от друга пришли к совершенно сходному соединению картезианства и мистических идей. Но тем характернее, что Мальбранш не приветствовал сочувственно спинозизма, а, напротив, встретил его страстной полемикой, и усерднее, чем кто-либо, вторил тем воплям фанатического отвращения, которые раздались против «атеизма» великого еврея. В этом отношении даже у миролюбивого священника Оратория религиозный предрассудок был сильнее ясности рационалистического мышления, и религиозное чувство отвращения пересилило могучий ток мета-

физической мысли, которая связывала вместе обоих мыслителей. Спиноза придал учению о субстанции рационалистическую форму чистого пантеизма; Мальбранш, выросший под влиянием воззрений Церкви и учения Августина, с непоколебимой верой придерживался мысли о божественной индивидуальности. В этом их главнейший отличительный пункт; если исходить из него, то учение Спинозы кажется метафизически последовательнее, зато система Мальбранша до самого конца развивается при том полном удовлетворении религиозной потребности, в котором было отказано спинозизму. Если мистицизм и рационализм, религиозность и философия сходным образом скрещиваются у обоих, то в общем характере учения у одного перевешивает рациональный, у другого мистический элемент. Спиноза хотел быть мистиком и остался рационалистом, Мальбранш хотел быть рационалистом и остался мистиком.

С Мальбраншем заканчивается прямое развитие основанного Декартом рационализма не только во Франции, но и всюду вообще. Дальнейшие разветвления рационалистического принципа были все более и более обусловлены воздействием эмпирического направления, но главное всего теми особенными интересами, которые предъявили свое притязание на всю философию эпохи Просвещения. Что касается учения Мальбранша, то умственное движение французов далеко отошло от него. XVIII столетие не понимало его; восхищались его стилем, но его идеалистические «мечтания» заставляли только пожимать плечами. Вообще уже учение Мальбранша оказывало свое влияние лишь незаметно и не столько в его отечестве, сколько за границей. В Италии *Микелянджело Фарделла* в своей «Логике» (Венеция, 1696) исповедовал весьма близкое к взглядам Мальбранша воззрение на отношение человеческого познания к телесному миру, а в Англии влияние его системы скрещивалось с влиянием Беркли, который, правда, разделял лишь одно убеждение французского мыслителя, что связь телесного мира не имеет иного происхождения, кроме установленного Богом порядка его идей.

ГЛАВА V

АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Из огромного разнообразия умственных движений, возникших в период Возрождения в многосторонней области европейской культуры, сменявшиеся бури XVI и XVII столетий мало-помалу образовали как бы род осадка, который всюду являлся общей принадлежностью сфер умственного развития. Фантастические вначале и еще не осознавшие своей цели стремления современного мышления были профильтрованы, причем известные убеждения, прежде всего определенные направления мышления, остались в виде осадка этого текучего движения. Во главе этих убеждений стояло *самосознание человеческого разума*, которое приобрело сначала скорее отрицательную и полемическую самодостоверность, становившуюся потом все более положительной и покоящейся в самой себе. Современное мышление, пробудившееся к осознанию собственного совершеннолетия, требовало повсюду права самому предписывать себе законы, находить при помощи разумного размышления принципы всякой деятельности и не признавать над собой никакого иного судьи. Таково было основное убеждение той вечно памятной эпохи, которая, сообразно со своим собственным желанием, называется в истории культуры эпохой *Просвещения*, и хронологические границы которой проще всего отмечаются столетием между английской и французской революциями (1688 — 1789). Правда, только XVIII столетие может быть с известным правом названо веком Просвещения; но, с одной стороны, не следует забывать, что руководящие умы этого периода, Локк и Лейбниц, действовали уже к концу XVII в., а с другой — нельзя не считаться с тем, что уже в последнее десятилетие XVIII в. возникли те движения, которые были призваны для борьбы с Просвещением, как в политической, так и в умственной области.

В задачу этого изложения не может входить изображение, хотя бы даже в самых общих чертах, всего величия тех умственных переворотов, которые пережило это несравненное столетие; может быть, этому вообще придет пора лишь тогда, когда вся эта борьба будет пережита еще раз. Здесь же можно лишь задаться целью осветить положение, которое заняла *философия* в общей совокупности этих движений. И положение это оказывается, во всяком случае, настолько выдающимся и решающим, что едва ли в культурно-историческом рассмотрении какой-либо иной эпохи философия имеет большее значение, чем в это столетие, которое само называло себя философским. Если все стремления того столетия сконцентрировались в понятии образования и просвещения, то именно от философии всюду ожидали разрешения этих задач, от философии, в которой разум, ставший автономным, торжествовал свою победу и набрасывал планы преобразования действительности. Ни одна из эпох в истории человечества не выказала более высокого почитания философии, никогда величайшие силы общественной жизни не склонялись так низко перед ее именем, и никогда не осуществлялось в такой мере требование Платона, чтобы или философы владычествовали, или владыки философствовали, как именно в это столетие, когда не только при всех дворах предметом салонных разговоров служили философские вопросы, но когда истинный философ занимал трон одной из мощно стремящихся ввысь держав. Преобладание философии в эпоху Просвещения видно из характера ее литературы вообще. И поэзия того времени настолько сильно проникнута философскими элементами, что истории литературы этого периода всегда было крайне затруднительно разграничить свою область в области философии; и поэтому наше изложение будет тщательно остерегаться соблазна обратного смешения. Напротив, мы будем только стараться указать, каким образом столетие Просвещения лишь собирало зрелые плоды с тех деревьев, которые цвели в весну народов, в Возрождение, и успешно разрастались потом. Нашей задачей будет развить, каким образом мысли, волновавшие век Просвещения, проистекали, как необходимое дальнейшее развитие, из борьбы, путем которой современный ум в продолжение XVI и XVII столетий добивался внешней и внутренней свободы. Если

он в XVIII столетии завоевал эту свободу, если он гордился ее приобретением и даже вскоре стал с фарисейским высокомерием кичиться ею, то задача истории — указать пути, приведшие его к этой цели, отчасти благодаря его собственной, намеренно строгой работе, отчасти благодаря удивительно счастливым стечениям обстоятельств.

Мы уже однажды указывали на то обстоятельство, что *различные нации* принимали не равномерное и не одновременное участие в философском движении этой просветительной эпохи. *Итальянцы*, изнемогавшие под тяжким гнетом католической контрреформации и переживавшие печальное раздробление политической власти, уже в XVII в. устранились от движения современного духа, вождями которого они были, и ограничились молчаливым восприятием того, что было добыто остальными нациями. Среди последних *немцы* сначала были задержаны совершенно такими же обстоятельствами, как и итальянцы; бедствия великой религиозной войны и гнетущая раздробленность государства, в связи с правоверной окаменелостью реформаторского движения, вызвали подобное же затишье в области культуры; и лишь незадолго до середины XVIII столетия дух Просвещения проложил себе в Германии дорогу, по которой достиг впоследствии самой высокой и блестящей вершины своего развития. Поэтому немцы внесли лишь незначительную часть собственной национальной силы в начало просветительного движения: они скорее сперва переняли Просвещение как заграничный товар, завезенный к ним, подобно остальным обычаям и модам, из *Франции*. Но и форма французского Просвещения, хотя она и является самой типичной, не была оригинальной и первоначальной. Почвой же, на которой современные идеи впервые нашли объединение и формулировку, при помощи которых могли соединиться в систему воззрений века Просвещения, была *Англия*. Английская нация, достигшая прежде всех европейских народов свободы, закреплённой законом, и здорового государственного и общественного порядка, впервые придала философскую ясность всем великим идеям, порожденным и осуществленным XVIII в. Подобно тому, как английская революция за целое столетие до французской выставила в их первоначальной простоте все лучшие идеи, победоносно и мощно развернувшиеся во время последней,

так точно и английское просветительное движение послужило прообразом французского. Общие политические обстоятельства XVIII столетия обусловили собой тот факт, что все принципы и идеи, которые сообщались остальным нациям, отчасти благодаря господству французских обычаев и распространенности французского языка, отчасти благодаря великому потоку французской революции и последующих войн, почти до сих пор обращаются на всем континенте под именем «французских», между тем как в действительности они английского происхождения. Потому каждая история эпохи Просвещения должна начинаться с Англии, и именно с того периода, когда английская нация, после продолжительных внутренних и внешних войн, достигает свободы и самостоятельности и начинает свою мощную работу в области духовной и материальной культуры.

§ 28. Джон Локк

Джон Локк был тем мыслителем, в системе которого идеи эпохи Просвещения впервые нашли всестороннее, ясное и глубокое объединение; поэтому к нему примкнул, хотя зачастую и с полемическими намерениями, весь последующий ход развития, и в этом смысле Локк является умом, господствовавшим над всем Просвещением. Он родился в 1632 г. в семье ученого правоведа в Рингтоне недалеко от Бристоля. Его юношеские годы совпали с бурным периодом пуританской революции; во время господства Кромвеля его отец служил капитаном в армии парламента и только после реставрации Стюартов вернулся к своей юридической карьере. Сам Локк в 1651 г. поступил студентом в Christchurch-Colledge в Оксфорде и здесь, при его решительном отвращении к преподаванию, которое оставалось еще, в сущности, схоластическим, в нем развилось сильное пристрастие к естественно-научным и медицинским занятиям, еще более укрепившееся благодаря изучению трудов Бэкона и Декарта. После того как он прожил год в Берлине, служа секретарем посольства при бранденбургском дворе, он возвратился на родину и предался главным образом изучению медицины; через эти занятия он завязал знакомство с лордом Шефтсбери, и знакомству этому суждено было

иметь большое значение для всей последующей жизни Локка. В роли врача, друга и советника, а позже, после небольшого путешествия по Франции и Италии, в роли воспитателя в его доме, Локк тесно соединил свою судьбу с политической карьерой этого хотя и не безупречного во всех отношениях, однако все-таки значительного и интересного государственного человека. Возвышению своего покровителя в должность великого канцлера Локк был обязан своей первой государственной должностью в 1672 г., но в следующем же году с падением своего друга он снова потерял ее. После того он провел несколько лет, отчасти по причине своего здоровья, попеременно в Париже и в южной Франции, именно в Монпелье; только в 1679 г. он возвратился на родину, и когда Шефтсбери снова сделался президентом совета, Локк снова занял свою должность. Но и при вторичном падении своего друга он оказался настолько замешанным, что был вынужден бежать с ним в Голландию, под покровительство Вильгельма Оранского, и остался там и после смерти Шефтсбери. В Голландии ему даже пришлось несколько раз переменить свое местопребывание, чтобы избежать выдачи, которую потребовало английское посольство. Но это изгнание доставило ему научный досуг, необходимый для окончания его главнейшего сочинения, план которого был составлен в 1670 г., и в 1688 г. Локк напечатал в леклерковской *Universal-bibliothek* переведенное на французский язык извлечение из этого сочинения. Только свержение последнего Стюарта, Иакова II, и вступление на престол Вильгельма Оранского дали ему возможность вернуться в Англию, где он с тех пор начал играть значительную политическую роль. Здесь, как и раньше в Голландии, выступил он на поприще блестящей публицистической деятельности в защиту либерализма и, в частности, конституционной формы правления, и его служба в министерстве торговли и колоний дала ему повод принять участие в финансово-политических спорах при помощи трех брошюр, касающихся монетного дела. В то же время уже в 1690 г. он выпустил в свет свое главнейшее произведение под заглавием: «*An essay concerning human understanding*»⁸⁷, а через несколько лет за ним последовали педагогические очерки («*Some thoughts concerning education*»⁸⁸, 1693) и религиозно-философское исследование: «*The reasonableness of christianity*»⁸⁹

(1695). Последние годы жизни философ провел в деревенском покое в семье своих друзей, приходившихся родственниками кембриджскому философу Кедворту. Он умер в 1704 г., и ко времени его смерти, вопреки относительно небольшому распространению его сочинений, общественное мнение образованных кругов Англии почти единогласно решило, что в лице Локка следует чтить первоклассный ум и смелого предвозвестника тех великих идей, которые наука начинала исповедовать все более решительным образом. Он был обязан таким успехом не только удачному приему, которым он задумал оправдать с философской точки зрения новую эру, воцарившуюся в Англии после счастливого окончания революционной борьбы, но прежде всего спокойной ясности и аналитической уверенности, с которой ему удалось свести великие проблемы философского мышления к относительно простым и прозрачным формулам. Его сочинения обязаны своим повсеместным успехом тому обстоятельству, что они при своей большой ясности и спокойной существенности изложения не предъявляют чересчур высоких требований к понятливости читателя. Они счастливо избегают глубины последних и труднейших проблем, а все-таки с разумной осмотрительностью искусно вводят в самые важные и наиболее ценные для обыденного сознания вопросы.

При обыкновенном схематическом способе изложения привыкли говорить, что Локк преобразовал бэконовский эмпиризм в сенсуализм. Однако именно на примере этих двух мыслителей видно, как мало подобные ходячие и меткие словечки в состоянии исчерпывать истинное значение действительных величин. Бэконовский эмпиризм прежде всего характеризуется объяснением того, что именно Бэкон понимал под опытом, и как он хотел его производить и применять; его система обрисовывается при этом как принципиальное выражение исследования природы, пригодного к открытию и изобретению. «Сенсуализм» Локка, напротив, характеризуется прежде всего тем применением, которое его теория познания хочет сделать из чувственного опыта. И если, оставляя в стороне искусственное искажение, понимать под *сенсуализмом* просто учение, приписывающее чувственному восприятию, как таковому, непосредственную истинность, то окажется, что едва ли когда-либо суще-

ствовал более сильный и более счастливый противник такого сенсуализма, чем Локк. Если же называть сенсуализмом учение, выводящее все человеческое знание из чувственного восприятия, то подобное определение менее всего может применяться к мыслителю, признававшему внутренний опыт равноправным с внешним. На этом основании следовало бы скорее называть Локка *эмпиристом* в самом высоком и лучшем значении слова. Гораздо более важным, чем наклеивание этих спорных, чисто терминологических ярлыков, является уразумение той основной мысли, которая руководила философом при построении плана его учения. В предисловии к своему главнейшему сочинению он сам рассказывает, каким образом бесплодность метафизических прений, которых он был свидетелем, навела его на мысль о необходимости исследовать, прежде всевозможных утверждений и споров, как далеко вообще простирается познавательная способность человека, не положены ли ей какие-нибудь, быть может, непреступимые границы, и каковы именно эти последние. В такой постановке вопроса именно и заключается историческое значение Локка. Нельзя сказать, что он был первым, поднявшим этот вопрос. Скептики и мистики с давних пор много им занимались. Но, в сущности, они всегда затрагивали его только случайно: Локк впервые сделал его основным в философии, и в этом лежит центр тяжести его деятельности. При помощи своего главного сочинения и влияния, оказываемого им, он вполне запечатлел гносеологический характер современной философии, заложенный в ней с самого начала. Раньше было указано, каким образом то противоречие старой науке, с которого всюду начало современное мышление, выставляло на первый план своих интересов вопрос о методе правильного познания. И обе великие системы, с которых началась научная философия нового времени — система Бэкона и система Декарта — явно носят на себе печать этого методологического характера. Но методология не есть еще гносеология. Бэкон и Декарт с непоколебимой уверенностью предполагают возможным всеобъемлющее познание и ищут только дорогу к этой вожденной цели. Гносеологическая философия Локка исходит из сомневающейся мысли, не является ли вообще эта цель изначально недостижимой для человека в силу его собственной сущности? В фор-

мулировке этой проблемы Локк ушел далеко вперед: здесь он, безусловно, является предшественником Канта, и величие Канта, правда, значительно превосходящего Локка, состоит лишь в его новом методе решения гносеологической проблемы.

Но и метод, избранный самим Локком для решения этой проблемы, сам по себе был, несомненно, значителен и оказал решающее влияние на философское мышление всего XVIII в. Принцип его исследований может быть высказан в том, что Локк видел решение вопроса о возможности и границах человеческого познания только в исследовании *происхождения наших представлений*. Он исходит из убеждения, что познавательное значение представлений должно выясниться вместе с выяснением их происхождения, а так как этот взгляд его разделялся современной ему эпохой, то его сочинение положило начало ряду глубоких и плодотворных исследований истории развития человеческого мышления. Гносеологический метод Локка был *психологическим*, а в более узком смысле *психогенетическим*, и поэтому от него ведет начало то предпочтение, которое вся просветительская философия оказывала психологическим вопросам. Все мышление XVIII в. было одушевлено психологическими интересами, и это имело свое научное основание в том, что считали возможным судить о познавательной силе идей по их психологическому происхождению.

Когда таким образом генезис представлений был сделан Локком главной задачей философии, он показал также и основное направление для решения этого вопроса. В наших представлениях существует одно главнейшее различие: различие *простых* и *сложных* представлений, и потому для Локка прежде всего важно, которые из них являются первоначальными. При развитом сознании мы в состоянии произвольно совершать как аналитический процесс разложения сложного понятия на его элементы, так и синтетическое построение такого понятия из его элементов, и этот факт еще заранее не определяет, который из двух процессов был первоначальным в произвольном развитии нашего мышления. То же самое следует сказать и относительно разницы между единичными представлениями и общими суждениями, под которые подводятся первые; а так как все

научное знание состоит в конце концов из общих суждений, то вопрос заключается в том, получаются ли эти общие суждения из единичных представлений, или же, напротив, являются первоначальными и существующими еще до них? Локк во всех случаях подает голос за возникновение составного из простого, общего из единичного. По этой причине он, с одной стороны, сделался родоначальником того психологического направления, которое до сих пор чаще, чем все остальные, приводило к плодотворным изысканиям и доставило ценные с научной точки зрения результаты. Он принадлежит к основателям психологии, которая считает душевную жизнь законосообразным движением простых элементов и которая и после него пользовалась большим успехом в Англии. С другой же стороны, Локк таким образом сделался самым последовательным представителем эмпиристской теории познания.

Он развивал ее сначала в форме полемики. Тот, кто считает общие суждения первоначальными сочетаниями представлений, должен считать их непосредственной принадлежностью души или врожденными*; ибо общее никогда не может быть предметом опыта. Действительно, до Локка существовало такое воззрение; представителями его были Декарт и его ученики, причем последние, особенно Кембриджская школа, еще более резко высказывали этот взгляд; они говорили не только о врожденных понятиях, каковы понятия Бога, или обязанности, или права, но и о врожденных суждениях, каковы закон причинности или заповедь о любви к ближнему. Против этого учения Локк направил знаменитые нападки первой книги своего *Essay*. Этим самым он начинает спор, протянувшийся через весь XVIII век. Противоположность между эмпиризмом и рационализмом, носившая первоначально методологический характер, была в силу этого пересажена на психологическую почву, и «врожденные идеи»** со времени Локка стали философ-

* Было бы правильнее, как заметил Эйкен (*Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, стр. 73) переводить латинское выражение «innatae» не как обыкновенно делают словом «прирожденные», а «врожденные».

** Терминология всей новой философии до конца XVIII в. приписывала слову «идея» (*idea, idee*), как в латинском, так и в национальных языках, общее значение представления вообще; лишь со времени Канта этому слову был возвращен смысл более или менее близкий к платоновскому.

ской темой, чаще всего обсуждавшейся в книгах, как и в салонах эпохи Просвещения. Но, несмотря на применение всевозможной проницательности и остроумия, противоположность мнений, а с ней и разница рационализма и эмпиризма вообще сохранилась до Канта в такой же резкой форме, в какой она обнаружилась уже при Локке. Ибо гениальный труд, в котором Лейбниц проложил путь к преодолению этой противоположности, в силу странной случайности, оставался скрытым от света до 1765 г.

Нападки Локка на теорию *врожденных идей* были направлены в основном против ее наислабейшей стороны, против всеобщего признания этих идей, которого следовало ожидать при существенной однородности человеческих душ и на котором поэтому и настаивала противная сторона. Локк противоречит такому утверждению, пользуясь психологическими и этнографическими данными. Логические суждения тождества и противоречия и метафизический основной закон причинности неизвестны не только детям и идиотам, но и всем нецивилизованным народам. Не следует также прибегать к тому возражению, что фактически все эти лица применяют подобные идеи, сами не зная того. Возражать таким образом значит, по мнению Локка, предполагать существование бессознательной деятельности представлений; а Локк считает необходимым отрицать такую деятельность, в силу картезианского принципа, гласящего, что душа есть сознательно мыслящая сущность. Отсюда вытекает то обстоятельство, что впоследствии вопрос о возможности бессознательной деятельности мышления сделался часто обсуждавшимся спорным пунктом между обоими воюющими лагерями новейшей философии и что рационализм настолько же упорно настаивал на этой возможности, насколько упорно ее отрицал эмпиризм. Локк не хочет также согласиться и с тем возражением, что необходимо считать врожденными все те положения, которые признаются всеми тотчас же, как только им сообщают о них; подобное значение присуще также каждому восприятию, каждому счету и каждому правильному умозаключению. Практические основоположения, точно так же как и теоретические, отнюдь не образуют всюду одинакового достояния человеческой души. Знакомство с дикими народами показало нам, как это уже можно было видеть и на примере исторических и цивилизо-

ванных наций, что их нравственные максимы сильно расходятся друг с другом, и что не может быть речи об одинаковой прирожденной нравственности человеческого рода. Наконец, что касается высочайшего из всех понятий, — понятия Бога, то Локк находит, что постоянно утверждавшийся до сих пор «*consensus gentium*» («согласие народов») опровергается через знакомство с такими народами, у которых нет ни малейшего понятия о Боге; и поэтому даже нет никакой надобности ссылаться на существующее у остальных народов различие представлений о Божестве. Итак, в конце концов не остается ничего, что было бы общей врожденной принадлежностью человеческой души; напротив, скорее следует допустить, что первоначально душа подобна *неисписанному листу бумаги*, *tabula rasa*, на котором опыт посредством единичных восприятий впервые пишет свои знаки. И подобно тому, как тело является на свет совершенно нагим, так точно и душа при своем появлении может быть названа пищей, а всем, чем она владеет впоследствии, обязана чувственному опыту: «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*» («Нет ничего в сознании, чего бы не было раньше в ощущениях»).

Однако для обоснования этого последнего положения, уже зачастую употреблявшегося в схоластике, необходим дальнейший анализ, тем более что лишь оно одно существенным образом подтверждает неправильное подозрение в сенсуализме, распространенное относительно учения Локка. Локк именно с самого начала очень далек от намерения искать исключительно в *чувственном* восприятии происхождения того содержания, которое первоначально пустая душа должна почерпнуть из опыта. Он устанавливает два рода опыта, *sensation* и *reflexion*, совпадающие с тем, что в новейшее время обыкновенно называют *внешним* и *внутренним* чувством (выражения, встречающиеся уже у Локка). Он видит между обоими разницу в том, что посредством внешнего чувства мы получаем воздействия внешнего мира, тогда как внутреннее, напротив, доводит до нашего сознания наши собственные действия и состояния; и Локк думает, что они отделены друг от друга первоначальным и насквозь различным характером их содержания. Противоположность физического и психического мира, которую средневековое мышление могло только углубить и обострить,

отражается довольно разнообразно в начатках нового мышления. У Декарта она выступает в виде резкой разницы между мыслящей и протяженной субстанцией, которую спинозизм мог лишь скрыть, но не преодолеть в своем учении об атрибутах. У Локка она принимает психологическую и гносеологическую форму, которую сохраняла с тех пор, именно форму первичной и невыводимой далее разницы содержания человеческого опыта. Это воззрение оставляет в принципе открытым вопрос о метафизическом отношении физического и психического бытия и утверждает только, что непосредственное впечатление нашего собственного опыта принуждает нас допускать две отдельные его сферы, которые никоим образом не могут сравниться друг с другом. К числу выдающихся заслуг Локка относится тот факт, что он придал великой метафизической проблеме природы и духа более умеренную, но в силу этого доступную истинно научному исследованию формулировку. А с этим было связано другое важное следствие: именно — после этого различения психология могла перестать быть метафизическим умозрением, не вдаваясь вследствие этого тотчас же в материалистические предположения. Новейшая *эмпирическая психология* выросла исключительно на исторической почве этого разделения Локка. Если она впоследствии назвала себя наукой, основанной на опыте внутреннего чувства или естествознанием внутреннего чувства, то свою самостоятельность по отношению к остальным естественным наукам она сохраняла лишь вследствие утверждения, будто нашла в том, что Локк назвал *reflexion*, непосредственный опыт человека о его собственной психической деятельности.

Когда Локк пытался таким образом противопоставлять друг другу, как самостоятельные, оба рода опыта, то он все-таки считал их действительное развитие не одинаково первоначальным. Правда, для того, чтобы заставить нас воспринимать нашу собственную психическую деятельность, необходима особая сила «рефлексии»; но прежде чем рефлексия может начать свою деятельность, должны уже быть выполнены другие психические деятельности, которые таким образом могут состоять только во внешних восприятиях. Внутренний опыт души над самой собой возможен лишь в том случае, если душа извне побуждается к ряду действий, которые сами собой и образуют первое содержание

ее знания. Это именно и есть тот пункт, в силу которого имели известное право называть Локка сенсуалистом. Но он ограничивается исключительно учением о том, что первый толчок также и к деятельности внутреннего опыта и его первоначальное содержание дается лишь функциями внешнего опыта. Разумеется, проведение этой мысли в отдельных подробностях представляло так много различных трудностей, что именно эта часть учения Локка была подвергнута многочисленным нападкам и видоизменениям. Что касается телесных чувствований, представлений отношения и многих других психических явлений, то должно было казаться одинаково затруднительным отнести их как на сторону внутреннего, так и на сторону внешнего опыта; но основная мысль в своем целом была так здрава и в то же время настолько умело сдержана критическими границами, что вполне засвидетельствовала свою пригодность служить носителем точной науки. Она не предполагала заранее никакой метафизической гипотезы, вполне признавала факт разнородности психического и физического опыта и все-таки соблюдала при этом эволюционно-исторические основоположения, в силу которого первый толчок ко всякой душевной деятельности рождается из функций способности ощущений. Исповедание таких принципов действительно сделало Локка отцом современной психологии.

Однако ближайшее влияние его учения, так же как и следствия, выведенные им самим, следует искать в области гносеологии. Здесь было необходимо прежде всего дать два отдельных ответа на общий вопрос о познавательном значении представлений, один из которых касался бы простых чувственных восприятий, а другой — сложных представлений, образующихся в нашей душе из первых. Относительно вопроса о *чувственных восприятиях* Локк придерживался вполне картезианского учения и облек этот вопрос в такую точную и удачную форму, что он оказал свое великое историческое действие именно под этим видом. Если даже и правда, заключает он, что эти чувственные образы ведут свое начало от внешних предметов, то все-таки мы не имеем никакого права допускать, что первые должны быть безусловно похожими на вторые. Когда мы пишем пером какое-нибудь слово на листе бумаги, то эти письменные знаки, правда, суть лишь действие слова или мысли, кото-

рая выражена этим словом, но они не имеют ни малейшего, даже самого отдаленного, сходства со своей причиной, вследствие которого должны были бы быть рассматриваемы как ее отражение. Настолько же мало мы имеем право считать наши чувственные ощущения отражениями вещей. Они прежде всего лишь те действия, которые эти вещи оказывают на нас, и всякое качество, обыкновенно приписываемое нами чувственной вещи, есть, выражаясь правильно, только способность вещи вызывать в нас определенное действие, т. е. возбуждать в нашем уме определенное представление. Следовательно, ни в одном чувственном ощущении самом по себе нет ручательства за его реальность. Точно так же Локк думает, что в содержании восприятий возможно установить разницу между такими ощущениями, которые суть отражения действительности, и такими, которые не являются этими отражениями; и он различает их друг от друга, давая им названия *первичных и вторичных качеств*. Поэтому первичные качества это те, с устранением которых устраняются и сами вещи, а вторичные — те, которые принадлежат им только случайно и в известных отношениях. Такое толкование Локк придал основной мысли о субъективности чувственных восприятий, встреченной нами у Кампанеллы, Галилея, Декарта и Гоббса. При этом он главным образом примыкает к Декарту и его принципу, в силу которого следует считать относящимся к реальной сущности тела лишь то, что мы в состоянии мыслить ясно и отчетливо. И следствие отсюда у Локка как раз такое же, как и у Декарта: первичные качества, т. е. истинные свойства вещей суть и по его мнению лишь математические и пространственно-временные определения величины, фигуры, числа, положения и движения; вторичными же качествами он объявляет воздействие тел на наше чувственное познание, так называемые чувственные качества цвета, звука, запаха, вкуса, температуры и т. п. Разница лишь в том, что непроницаемость (*solidity*), относимая Декартом к числу вторичных качеств осязания, помещается Локком в разряд первичных: с этим было связано и то, что Локк не был склонен разделять картезианское учение о тождестве физического и математического тела. Действительное тело не есть только часть пространства; поэтому занимание пространства, непроницаемость, принадлежит к его реальным

конститутивным качествам. Необходимость же видеть в чувственных качествах только известный род представлений человека, но не копию действительно существующего телесного мира,— после того как Галилей, Декарт, Гоббс и Локк с одинаковой энергией проповедовали ее,— сделалась настолько общепризнанным и само собой разумеющимся убеждением, разделяемым всей просветительской философией, что Кант, например, в своих гносеологических исследованиях уже не рассматривал специально этого вопроса и лишь однажды при случае коснулся учения о вторичных свойствах; обыкновенно же он молча предполагал его заранее, как основу своих собственных теорий. Действительно, при помощи этих соображений философия больше чем на столетие предварила тот взгляд, который был впоследствии эмпирически засвидетельствован и проведен психологией под именем специфической энергии органов чувств.

С другой стороны, вопрос идет о том, насколько *переработка чувственных восприятий* в человеческой душе претендует на значение реального познания. Наши представления прежде всего сохраняются при помощи памяти, затем они сочетаются друг с другом в ряды ассоциативных процессов сравнения и различения, соединения и разделения, которые мы находим и у животных; но далее абстрагирующее мышление образует из них понятия, которые свойственны только человеку и высказываются посредством речи. В простых восприятиях, если даже они не суть отражения вещей, кроется всегда известное отношение необходимости применительно к реальному миру, и они содержат в себе его действия на нас; воспоминания же, ассоциации и отвлечения, напротив, суть прежде всего чисто субъективные процессы, совершающиеся в нас по психическим законам, поэтому нельзя не считаться с тем, почему результатам, получаемым при этом, — соединениям и разделениям содержания представлений, — должно принадлежать познавательное значение. Здесь Локк стоит непосредственно перед основной проблемой всей теории познания, именно перед вопросом, каким образом субъективный процесс мышления может иметь объективное знание, или каким образом объяснить тот факт, что процессы, происходящие в нас, должны представлять собой отражения тех, которые происходят вне нас? Если у Локка есть какая-нибудь за-

слуга, касающаяся этой основной проблемы, то она, разумеется, состоит скорее в ясной и точной постановке вопроса, чем во внесении чего-нибудь окончательного в его решение. Напротив, в общем он останавливается на свойственных английской философии предположениях номинализма, с целью извлечь из них выводы, необходимые для его вопросов. Поэтому сочетания представлений имеют у него значение исключительно субъективных процессов, которые лишь внутри мыслящего существа носят на себе отпечаток известной психологической необходимости. Обозревая все множество возникших таким путем комплексов представлений, мы находим картину мира вещей, стоящих в известном отношении друг к другу; наши сложные представления являются по своему содержанию частью субстанциями, частью их модусами и отношениями друг к другу. Значение последних, однако, всегда обусловлено их отношением к субстанциям, и поэтому исследование Локка сосредоточивается на этом понятии, метафизическая важность которого так усиленно подчеркивалась картезианством. При этом он приходит к высшей степени богатому последствиями результату, что *субстанция* есть только неизвестный носитель ряда свойств и деятельностей. Мы можем заключить и установить с достоверностью, что какой-нибудь подобный носитель существует в единичном случае; но от нашего познания навеки скрыто, чем, собственно, является сама субстанция, что остается в ней, как ее самостоятельная сущность, за вычетом всех основанных на отношениях свойств, которые мы ей приписываем. Правда, данное исследование Локка находится в почти очевидном противоречии с его учением о первичных свойствах телесного мира, но это противоречие было едва замечено непосредственно следующим за ним развитием, и только последовательности кантовского мышления удалось преодолеть его. Локку же, как и его последователям, казалось важнее применить в известном смысле скептический результат этих исследований к вопросу о материализме, выставленному Гоббсом и становившемуся впоследствии все более и более жгучим. Проблема душевной субстанции, уже без того затруднительная с научной точки зрения и еще более запутанная религиозными соображениями, правда, не могла быть решена таким путем, но зато тем удобнее удавалось ее обой-

ти. Ибо если мы вообще ничего не знаем о природе субстанции, то нет никакой причины сомневаться в существовании духовных субстанций; но, с другой стороны, у нас также мало данных, чтобы оспаривать возможность существования субстанции, обладающей свойствами мышления наряду со свойствами телесности.

Что касается далее модусов и отношений субстанции, то их содержание, правда, обусловлено отчасти восприятиями или сочетаниями восприятий, но никакое рассуждение не может гарантировать нам безусловную достоверность того, что отношения, которые устанавливаются нашим сравнивающим мышлением между отдельными определениями его содержания, суть реальные отношения субстанций. Нет никакого доказательства, которое бы исключало неправдоподобную, конечно, возможность, что действительные субстанции не стоят ни в каком отношении друг к другу, или же относятся друг к другу совершенно иначе, чем мы вынуждены их мыслить. К числу основных воззрений философии Локка принадлежит его неопровержимое убеждение, что мы, вследствие психологической законсообразности, должны представлять себе мир так, как мы это делаем, даже в том случае, если бы он был совершенно иным; и что поэтому наше мышление, даже в самых несомненных своих выводах, не обладает никаким ручательством за их тождественность с действительностью. Сам Локк развивает это учение, как уже раньше Гоббс, до некоторой степени в зависимости от форм средневекового номинализма и терминизма; именно, он постоянно возвращается к тому, что эти понятия отношения суть отвлеченные представления, которые не имеют непосредственно соответствующего им предмета, а образованы путем воспоминания, слияния и отвлечения при помощи словесного знака, и это кажется ему настолько важным, что он посвящает отдельную книгу своих исследований рассмотрению человеческой речи. Эту книгу следует ценить как один из первых опытов философии языка, и как таковой она содержит в себе множество плодотворных мыслей. Локк обращает внимание на то, что в языке, именно по причине такой его сущности, наряду с источником понятий и суждений вообще лежит и источник заблуждений, и думает, что последнее коренится главным образом и в большинстве случаев в следующем обстоятель-

стве: при одном и том же словесном или письменном знаке у различных людей возникают различные мысли, но они при этом воображают, что мыслят одно и то же, так что в их сообщениях невольно вкрадывается «*quaternio terminorum*» («учетверение термина»). Поэтому Локк считает главной задачей философской науки о языке возможно тщательнейшее разделение логического элемента речи от психологического и исторического и рекомендует прежде всего освободить содержание каждого понятия от побочных мыслей, прикрепившихся к нему в силу общих и личных привычек. Этим самым он, с одной стороны, напоминает бэконовское учение об «*idola fori et theatri*» («идолы площади и театра»), а с другой — указывает вперед на все те стремления, которые уже отчасти при его жизни были направлены к созданию философского языка.

Вслед за тем Локк, считая вполне собранными материалы для ответа на основной вопрос гносеологии, подводит итоги в четвертой книге своего труда. Что касается познания в обыденном значении согласия представлений с их объектами, то, разумеется, о нем можно говорить только в крайне узком смысле, именно ограничиваясь восприятиями внутреннего чувства. Простые представления, посредством которых мы узнаем о состояниях своей собственной души и которые не имеют никакого иного содержания, кроме этих самых состояний, дают нам (в чем Локк не считает нужным усомниться) правильное отражение действительно находящихся в нас состояний. Можно назвать это учение Локка эмпиристическим и обобщенным оборотом картезианской теории самосознания. Правда, понимание английского философа не отличается той абстрактной достоверностью, на которой зиждутся картезианские идеи, но зато оно преодолевает односторонность, вследствие которой рационалистический мыслитель приписывал самодостоверность только мышлению, и ставит на место формального отнесения сознания к самому себе полноту живого содержания отдельной души. Но Локк считает только этот опыт над самим собой отражением действительности; восприятия же внешних чувств, напротив, не могут претендовать на такое значение, чувственные качества суть лишь субъективные состояния познающих душ, а пространственно-временные отношения, хотя и являются первичными свой-

ствами, однако их реальность, как говорит Локк в этом месте, никогда не может быть установлена с полной достоверностью. Даже существование телесного мира вообще не подкрепляется никаким безусловно неоспоримым доводом. Можно лишь доказать, в противовес абсолютному скептицизму, стремящемуся обратить весь мир в пустую грезу, что существование тел имеет большую вероятность. Во всяком случае, наше познание этого мира весьма ограничено, в частности, потому, что ни одно восприятие не есть отражение действительности, а в общем потому, что все сочетания, в которых мы себе представляем вещи, вносятся в них нашим собственным умом; ведь сам Локк употребляет понятие «мира» как разительное доказательство того, каким образом человек, при помощи речи, в состоянии соединить в *одном* представлении столь разнообразные и несоединимые элементы.

Поэтому, если понимать под метафизикой научное познание мира, знание о субстанциях и законах их взаимной связи, то философия Локка объявляет: метафизика не существует. Если подразумевать под познанием представление, отражающее действительно существующий предмет, то Локк (согласуясь с Декартом) говорит: существует знание о нас самих; но он тотчас же прибавляет: и не существует знания о вещах. Трансцендентное понятие истины, т. е. понятие обыденного сознания, предполагающего сравнение представлений с вещами, тем самым устраняется, и на его место у Локка выступает, как прообраз всякой будущей теории познания, *имманентное понятие истины*, которое было подготовлено всем развитием номинализма и вполне высказано уже Гоббсом; оно гласит, что для человека истина заключается *в согласии представлений не с вещами, но друг с другом*. Истина есть не что иное, как правильное сочетание представлений; в этом смысле она не принадлежит какому-либо единичному и простому представлению, но начинается лишь там, где человек подводит под известные законы содержание первичных представлений и ставит их в связь друг с другом. Локк, в довольно нелогичной координации, различает четыре рода тех отношений представлений, формальное познание которых возможно: во-первых, тождество и различие, во-вторых, модальные и причинные отношения, в-третьих, сосуществование и, в-чет-

вертых, вынуждение к признанию действительности. Далее в познании этих основных отношений он опять-таки различает интуитивный и демонстративный процесс, смотря по тому, усматриваются ли они непосредственно из сопоставления обоих представлений, или же приобретаются посредством действий логического мышления. Затем он выводит, что общие суждения никогда не возникают из интуиции, но только из демонстрации. Но, благодаря картезианскому влиянию, Локку вполне ясно и то, что логический процесс, при помощи которого добываются эти общие суждения, не есть индукция, остающаяся неполной в силу самой своей сущности; он обращает против Бэкона неограниченное требование несомненного математического доказательства. Наряду с этим он выставляет достойные внимания соображения, касающиеся ценности этих общих суждений, которую не следует ни преувеличивать, ни умалять. Локк, в противоположность картезианцам, вполне правильно обращает внимание на то, что познание единичных факторов так же важно для отдельных наук, как и усмотрение общих законов; с другой стороны, он охраняет от нападков чистого эмпиризма научный идеал связного мировоззрения. Наконец, он различает в общих суждениях такие, которые возникают путем одного лишь анализа понятий и, следовательно, не сообщают ничего нового, от суждений, действительно расширяющих знание; и это исследование предвзвешивает кантовское деление суждений на аналитические и синтетические. В общем эти методологические размышления обнаруживают разумное стремление примирить дух бэконовской философии, направленный на познание фактов, со строгостью картезианского мышления. И в этом направлении локковское учение идет по пути, который был предначертан уже Гоббсом и которого последний придерживался во многих отношениях с гораздо большей точностью. Но центром тяжести философии Локка остается то гносеологическое исследование, которое ограничивает человеческое знание опытом внешнего и внутреннего чувства и понимает всю доступную человеку истину как логическое усмотрение отношений представлений друг к другу. Таким образом, философия Локка является отличительной современной формой терминистическо-номиналистической теории познания и вместе с тем самым простым и прозрачно-ясным об-

разчиком эмпиризма: именно в этой, почти детской, простоте и заключались те чары, которыми философия Локка опутала всю эпоху Просвещения.

И в остальных областях мысли Локка обнаруживают тот же характер разумного, и притом все-таки основанного на идеальных началах, приспособления к действительным обстоятельствам. В этом отношении главным образом интересно примиряющее положение, занимаемое им, как в теоретических, так и в исторических вопросах, по отношению к религиозным обстоятельствам. Он не проповедует ни хладнокровного отрицания лорда Бэкона, ни государственного всемогущества, потребованного Гоббсом. К тому же, в силу благоприятных общественных условий, религиозные страсти мало-помалу успокоились, и радикализм ни с одной из сторон уже не являлся политической логикой времени. Поэтому среди философов того времени Локк до известной степени *теолог-посредник*, охраняющий веру в откровение и пытающийся согласовать ее с разумом. Он рассуждает в том смысле, как это уже было сформулировано Фомой Аквинским, что в религии божественное откровение дало и могло дать лишь такие законы, которые находятся в полном согласии с разумом человека, данным ему также от Бога; а с другой стороны, он считает возможным понимать необходимость откровения в том смысле, что путем последнего нам сообщается такое знание, которое даже, в случае своего согласия с разумом, все-таки не могло быть найдено умом человека, ограниченным чувственным опытом. Поэтому Локк вполне допускает существование естественной теологии, т. е. учения о Боге, находимого одним лишь разумом; однако он утверждает, что в положительных религиях наряду с этим содержится еще другой элемент, вполне согласующийся с естественной теологией, но обретаемый только путем откровения. В этом направлении он прокладывает путь к примирению познания разума с религиозным догматом, и дальнейшее развитие английского деизма поспешно устремилось по этому пути, пока он снова не привел к страстному раздвоению. Что касается отдельных вероисповеданий, то Локк относится к ним с одинаковым беспристрастием и, в сущности, преследует при этом только практическую и политическую точку зрения, как это делали и Бэкон и Гоббс, в силу обстоятельств времени и

исходя из своих предпосылок. Заодно с большинством тогдашних мыслителей, Локк подчеркивает требование *государства, независимого от вероисповедания*, и его «Письма о веротерпимости», часть которых была написана еще в Нидерландах и которые обращены против правления последнего Стюарта, самым энергичным образом проповедают свободу совести, доказывая, что государство, которому следует заботиться только о мирском благоденствии граждан, может лишь повредить себе религиозной партийностью, какого бы рода она ни была. С другой стороны, он не устает повторять властью имущим, что истинная религия не нуждается ни в насилии, ни в государственной и полицейской поддержке. Наоборот, он смотрит на нее как на свободную ассоциацию и хочет осуществить на практике свою точку зрения в порученном ему в 1669 г. плане государственного устройства североамериканской провинции Каролина, отданной Карлом II восьми английским лордам; в этом очерке он является сторонником того убеждения, что религия и ее культ должны быть не делом государства, а только делом общины. И почти кажется, что здесь он предчувствовал и высказал североамериканский принцип *«свободной церкви в свободном государстве»*. Он хотел дать свободу всем исповеданиям и сектам, за исключением тех, принципы которых делают невозможным или сомнительным действительность присяги.

В общем же Локк лишь мимоходом развивает эти религиозно-философские и церковно-политические идеи; центр тяжести его научных интересов остается в гносеологических вопросах. Точно так же и его мысли об этических отношениях делались известными только в отрывочной и несистематической форме. В общем он исповедовал ту основную мысль, что и в этике *блаженство* человека является последней и высшей точкой зрения, и придал практической философии, по аналогии со своими теоретическими исследованиями, направление, оказавшее большое историческое влияние, но не проведенное далее им самим. В силу этого направления практическая философия должна прежде всего класть в основу своих размышлений о нравственности рассмотрение психологического механизма области воли и побуждений. А такой аналитизм обнаруживает, что вся нравственность заключается в исполнении какого-ни-

будь поведения: поэтому она возможна и понятна только в том случае, если системе естественных стремлений противостоит повелевающая воля, которой подчиняется индивидуум. Вся нравственность коренится *в авторитете*. В человеческой жизни авторитет проявляется в троякой форме: как откровенная божественная воля, как государственный закон и как нравственная норма и общественное мнение. Но Локк высказал и эти мысли лишь мимоходом и не провел их научным и связным образом.

То же самое следует сказать и о его педагогических взглядах. Они также не образуют системы; но они больше, чем система: они сделались оплодотворяющей силой в развитии дела воспитания в Европе. Масса отрывочно набросанных им мыслей содержит в себе основные черты педагогического направления, распространенного в Германии в связи с именем Руссо, вследствие того, что оно стало там известно благодаря сочинениям вышеупомянутого мыслителя. В основе этого направления лежит мысль о *свободном развитии естественного человека*, и все те требования выработки самодеятельности, учения под видом игры, свободы телесных упражнений, наглядной формы теоретического преподавания, сообразования с индивидуальными особенностями, развития собственного самостоятельного характера,— требования, которые с одушевлением были подхвачены прогрессивной педагогикой XVIII в. и которые она иногда с удивительными ответвлениями старалась провести, собраны в выразительных «Мыслях о воспитании» Локка. У него эти требования покоятся даже на гораздо более благородной и величественной основе, чем у Руссо; ибо все они основаны на нравственной идее семьи. Однако при этом нельзя не считаться с тем фактом, что приноровление этих требований к особым условиям английской семейной жизни и английских нравов хотя и имело многие преимущества, однако влекло за собой целый ряд недостатков и односторонностей, которые Руссо впоследствии отбросил.

Участь, подобная судьбе педагогики Локка, постигла в литературном отношении и его *политику*. И в этой области во Франции и в Германии Монтескье обыкновенно считается если не основателем, то все-таки самым типичным и совершеннейшим представителем *конституционного государственного права*, тогда как в действительности все су-

щественные и значительные черты его теории являются лишь удачным воспроизведением учений, при помощи которых Локк в своих «двух трактатах о правлении» хотел обосновать и защитить от нападков, как абсолютизма, так и республиканизма, политическую систему, введенную Вильгельмом Оранским. В действительности нации и эпохе, создавшей первую конституционную монархию, подбала и слава открытия ее теории. Фильмеру и Гоббсу, представителям отчасти иерархического, отчасти чисто политического абсолютизма, победоносно возражал уже Альджернон Сидней в своих «Discourses concerning government»⁹⁰, и Локк лишь дополнил эти мысли под влиянием истинной формы, найденной тем временем системой. Он понимал характер современного государства прежде всего как полное разделение политической и церковной власти, в слиянии которых состояла сущность Средневековья. Но когда он, вопреки этому, совершенно в духе Гоббса, основывает государство на договоре, в силу которого все граждане передали свое право государственной власти для его более надежной охраны, то он в противоположность Гоббсу доказывает, что эта власть должна быть вверена не произволу отдельной личности, но *воле большинства*. Исходя из этой точки зрения, он набросал основные черты *представительного устройства*, требуя для доказательной власти представительства граждан государства, их сословий, их интересов и их исторических прав в законодательных корпусах. Далее на основании опыта, приобретенного английской нацией во время ее революций, этот конституционализм требовал в теории, как и на практике, разделения исполнительной и законодательной власти, и отдавал последнюю как в ее внутреннем проявлении (т. е. исполнительную власть в более тесном смысле), так и в ее отношении к другим государствам (т. е. федеративную власть, по выражению Локка), — в руки наследственной монархии. Примирение революционного стремления к свободе с необходимостью исторического развития нашло тем самым свое теоретическое выражение. Но опыт, приобретенный благодаря английской революции, все более забывался в ходе развития эпохи Просвещения по мере того, как утрачивалось чувство исторического самосознания, и континенту пришлось еще раз пережить этот

опыт при более грандиозных и затруднительных обстоятельствах во время бурь французской революции.

Таким образом, во всех областях знания Локк стоит в центре умственных движений своего времени и во главе тех стремлений мысли, которые волновали следующее за ним столетие. Беспристрастное и разумное спокойствие рассуждений, отрезвляющая ясность размышлений делают его образцом для всей эпохи Просвещения, и его учения до известной степени образуют как бы прелюдию великой симфонии идей этой эпохи, — прелюдию, в которой звучат то громче, то тише все течения, все отдельные формы движения. Для эпохи английского Просвещения, в частности, Локк является определяющим умом, к идеям которого примыкают все направления, или задаваясь целью дополнить и провести их дальше, или же намереваясь изменить и оспаривать их. Нити умственного движения, связанные в его мышлении, тянутся от него в разные стороны и лишь раз, в Давиде Юме, объединяются снова в грандиозное явление. И потому нашей ближайшей задачей будет проследить направление этих отдельных нитей.

§ 29. Философия нравственности

При выполнении этой задачи следует отправляться от области, сравнительно меньше всего разработанной Локком, т. е. от философии нравственности, которая, независимо от религиозно-научных соображений, многообразно связанных с нею, была предметом оживленных прений. В этой области именно теории *Гоббса* принесли обильные плоды, сказавшиеся, правда, сначала лишь в порождении разнообразных противоречий. Попытка этого философа сделать нравственную философию независимой от всех формул религиозного обоснования была, в сущности, явлением параллельным родственному стремлению философии права и потому нашла свое принципиальное признание именно с ее стороны. Наряду с системой *естественного права* сочувственно приветствовали и систему *естественной нравственности*. Однако не были согласны с оформлением, которое Гоббс придал этой идее. Мысль о том, что в самых благо-

родных формах нравственной жизни следует в конце концов всегда видеть только известные конечные продукты механизма индивидуальных влечений, самого по себе вполне и насквозь эгоистического, оскорбляла и пугала умы современников, которые по той же самой причине отвергали и систему государственного учения Гоббса. Ведь и здесь он пробовал объяснять государственный строй, как продукт эгоизма, ищущего спасения от опасностей всеобщего состояния борьбы в обеспечивающем договоре. В противоположность этому мнению придерживались учения Гуго Гроция, который нашел в природе человека особый первичный орган общественной жизни, названный им *потребностью в общении*. Сходным же образом считали необходимым рассуждать и в более общей области нравственной философии. Упорно держались того мнения, что нравственная жизнь должна быть понята из природы человека; но, опасаясь выводить ее из эгоистических побудительных причин, допускали в человеке *первоначальное нравственное предрасположение*, которое с самого начала совершенно независимо и находится в известном противоречии и борьбе с эгоистической стороной человеческой природы. Ясно, что таким образом проблема нравственной философии была перенесена в область психологических исследований или гипотез. Ибо с этой точки зрения речь идет главным образом только об отыскании и установлении такого морального органа в природе человека, и все развитие английской философии нравственности состояло в конце концов во все более и более рельефной чеканке определения этого понятия. Этим она примыкала к стоико-цицероновскому учению о «врожденных идеях», практическая сторона которого именно и проповедовалась неоплатоновцами Кембриджа в противовес Гоббсу и которое утверждало априорность нравственных принципов, как *lex naturæ in consensu gentium* (естественный закон в единогласном мнении народов).

Первый опыт в этом направлении был сделан вскоре после Гоббса *Кемберлендом* (Cumberland, 1632—1719) в его «*De legibus naturæ disquisitio philosophica*»⁹¹ (London, 1671). Он назвал эту самостоятельную основу нравственности *благожелательными или альтруистическими склонностями* и рассматривал ее, как искони заложенную в человеческой природе в противовес эгоистическим наклонностям; затем, исходя из

этой противоположности, он старался объяснить при помощи психологической законосообразности, как того требовал Бэкон, и согласуясь с механизмом мотивации, как его проводил Гоббс, всю совокупность нравственной жизни в виде борьбы этих двух побудительных начал друг с другом. Ко всему этому он присоединил попытку изобразить и основание государственной жизни как одну из форм развития этих альтруистических склонностей, таким образом, что его взгляд вполне соответствовал сведению к потребности и в общении в смысле Гуго Гроция; при этом до некоторой степени обнаружилось стремление подчинить философское учение о праве общей точке зрения нравственной философии, стремление, ставшее впоследствии столь важным и широко распространенным.

Но самым значительным и влиятельным из английских философов-моралистов был Антоний Эшли Купер, граф **Шефтсбери** (Shaftesbury, 1671—1713), внук того государственного мужа, который был другом Локка, и сам еще пользовавшийся знакомством философа. У него прежде всего особенно резко выступила общая основная мысль о совершенной самостоятельности нравственной философии, и эта резкость повела с обеих сторон к одинаково бурной полемике. Попытка Гоббса построить нравственную философию в материалистическом смысле на физических или физиологических основах кажется ему такой же ошибочной, как и стремления теологии вывести ее из религиозного откровения. В обоих случаях вследствие самого выведения у нравственных идей отнимается их собственная ценность. Их достоинство одинаково теряется, рассматриваем ли мы их в религиозном смысле, как истечение божественной воли и соединяем с обещаниями награды и угрозами наказания, или считаем механическими продуктами природы. Добро, добродетель и право, напротив, являются как нечто основанное только на самом себе, как нечто совершенное само по себе и безусловно ценное, и поэтому могут быть только понимаемы и постигаемы, но отнюдь не выводимы откуда бы то ни было. Этим самым Шефтсбери указал идеал для нравственной философии, к которому она долго стремилась; особенно же энергично было это стремление у Канта. Но сам Шефтсбери был далек от решения этой задачи и поэтому впоследствии должен был покориться тому, что

Кант отнес его к числу типичных представителей гетерономной нравственности. Ему стоял поперек дороги, с одной стороны, психологический основной склад мышления, который он разделял со своим столетием, с другой — ряд личных склонностей, совокупное действие которых налагало на его нравственную философию отпечаток ясно выраженного *эвдемонистического характера*. Он обязан обстоятельному и конгениальному изучению жизни классической древности тем *эстетическим чувством*, благодаря которому занял свое место в развитии нравственно-философских исследований. Уже безусловная ценность, приписываемая им нравственным идеям, имеет, несомненно, эстетический оттенок. По его мнению, добрым и ценным самим по себе может быть лишь то, что в то же время служит причиной и предметом высшего разумного наслаждения, и он, в чисто эллинском духе, рассматривает поэтому состояние добродетели и права в то же время как состояние наивысшего блаженства. Он вводит в современную нравственную философию основную мысль античной этики, — сократовскую проблему тождества добродетели и блаженства, — но с ней вместе вшивается вся масса казуистических трудностей и двусмысленностей и та софистика человеческого сердца, которая уже в древности сопутствовала этой идее. Ибо учение о том, что только добродетель есть истинное блаженство, всегда превращалось в руках людей в другую доктрину, гласящую, что добродетель состоит в стремлении к блаженству, и никто не может помешать неизбежному действию того факта, в силу которого люди, раз узнав, что добродетель дает счастье, начинают любить ее и стремиться к ней именно ради того счастья, которое она влечет за собой. Так что и учение Шефтсбери, что особенно заметно у его последователей, развилось в совершенный эвдемонизм и в учение о блаженстве, на сторону которого стала вся нравственная философия века Просвещения и против которого впервые попытался выступить Кант. Но у Шефтсбери этот эвдемонизм еще не связан с той прозаической трезвостью, которая его характеризует впоследствии, а, напротив, как бы окутан дымкой поэзии. Если добродетель есть предмет высшего наслаждения, то она должна заключать в себе нечто, являющееся причиной этого наслаждения, и тем она, по рассуждению Шефтсбери, вступает в самое близ-

кое родство с прекрасным. Всякое наслаждение, в сущности говоря, есть истечение эстетического отношения; все, что нам доставляет наслаждение, должно каким бы то ни было образом носить на себе характер прекрасного. Эта связь нравственной оценки с эстетической, которая, при гораздо более совершенной и тонкой выработке понятий, была доведена до полной ясности только гербартовской философией, схвачена Шефтсбери как бы путем гениальной интуиции. Сам он весьма обстоятельным образом занимался теорией и критикой изящной литературы и образовательных искусств, и разнообразные интересы его богатого и живого ума были таким образом связаны точкой зрения греческой калокагатии. Единство красоты и добра является для него верховной и последней мыслью. Его эвдемонизм эстетичен, и в нем воспроизведена вся поэзия жизненной мудрости эллинов. В этом заключалась та привлекательность, которой его сочинения чаровали умы XVIII столетия, и в частности поэтов Германии. Для него мир озарен блеском красоты, и добродетель, по его мнению, есть только познание изливающегося на вселенную духа красоты. Влияние его мыслей подкреплялось их изложением. Уже его юношеское произведение «Enquiry concerning virtue and merit»⁹² и все дальнейшие составные части впервые напечатанного в 1711 г. сборника «Characteristics of men, manners, opinions, times»⁹³ свидетельствуют о блестящем изложении и остроумной прелести языка, вместе с которыми в науку начал проникать вкус, и было положено начало соприкосновению научности с изящной литературой.

Таким образом, наконец, и мысль, опираясь на которую Шефтсбери хочет определить сущность добродетели, оказывается также эстетической: все прекрасное основано на гармонии, и поэтому добродетель должна каким бы то ни было образом содержать в себе гармонию. Гармония же всюду является соединением разнообразного, примирением противоположного. Поэтому добродетель следует искать только в примирении тех противоположностей, которые заложены в природной сущности волевой жизни человека. И Шефтсбери кажется, что именно в этом пункте он объединил нравственные теории своих предшественников, примирил их споры и сам возвысился над ними. Учения материализма признавали в человеке один эгоизм и считали доб-

родетель лишь известным видом утонченного, по крайней мере, искусно преобразованного проявления этого основного побуждения. Теория же потребности в общении и учение о благожелательных наклонностях признали в человеке наряду с эгоизмом первичность нравственных задатков; в одном учении уменьшено значение наклонностей благожелательных, в другом — эгоистических. Однако и те и другие заложены в нас самой природой и потому имеют одинаковое право быть сохраняемыми нами. Одна из теорий ведет к шаткой и легкомысленной нравственности, другая же к нравственности аскетической и мрачной. Истинная добродетель может состоять только в примирении обеих противоположностей, она есть состояние *гармонии между себялюбивыми и общественными наклонностями*. Она не подавляет права индивидуальных влечений ради всеобщего блаженства, но и не ставит интересы целого рода позади страстей отдельного лица. Поэтому она возможна только в вполне развитом индивидууме, который чувствует себя живым членом вселенной, в силу гармонического расцвета всех своих сил и стремлений. Ее сокровенным корнем является не хладнокровное размышление эгоистической мудрости и не рабская покорность смирения, доведенного до самозабвения, а, напротив, тот порыв души, благодаря которому душа, находящаяся в полном расцвете своей собственной сущности, присоединяется к прекрасному организму мира. И Шефтсбери называл эту основу всякой добродетели *энтузиазмом*, мужественным подъемом духа, который с гордым самосознанием переживается внутренней сущностью человека. Идеалом этой этики служит развитие личности, и этим Шефтсбери разоблачил нравственную тайну эпохи Просвещения. Понятие *образования*, выставленное современной культурой, принимает здесь уже вполне определенный образ. Оно состоит в совершенном развитии ценной личности. Все великие люди XVIII столетия сознавали это нравственное право своей личной природы и именно поэтому обладали в самом широком размере тонким пониманием чужой индивидуальности. Шефтсбери является предтечей будущего также и в том, что понимает это образование личности с эстетической точки зрения. Нравственная жизнь, состоящая в гармоническом развитии всех индивидуальных сил, представляется ему родом художественного про-

изведения, и добродетель становится через это гениальным искусством в управлении собственной жизнью. Этот зародыш содержал в себе нравственное величие XVIII столетия наряду с его слабостями и опасностями. Ибо соединение эстетической и нравственной точек зрения легко могло повести к подчинению последней первой, и впоследствии оно выказало все увеличивающуюся склонность жертвовать нравственностью обыденной жизни для гениального натиска эстетических интересов. Несмотря на это, подобное слияние жизни нравственной и художественной остается одной из самых значительных черт в характере просветительской эпохи, и оно прежде всего отражается и в *эстетическом оптимизме*, которым по большей части проникнуты мировоззрения этого столетия. Представление о гармонической жизни вселенной, которая погружает все недостатки и пороки отдельных вещей в огромный океан всеобщего совершенства и видит в дисгармонии только неизбежное условие гармонии, есть одна из любимейших идей Просвещения; и если эта идея нашла свое глубочайшее метафизическое проведение в Теодицее Лейбница, то ее происхождение из эстетических воззрений нигде не обнаруживается яснее, чем в вдохновенном и красивом изложении Шефтсбери. И в этом отношении также он оказал значительное влияние на немецких поэтов, особенно на поэтов периода «Бури и натиска», которое сильнее всего сказывается у Гердера и в философии шиллеровского Юлия. Этот взгляд стоит уже у Шефтсбери в соединении с религиозными убеждениями, которые в общем совпадают с воззрениями английского деизма и поэтому заставят нас в другом месте еще раз встретить имя великого моралиста.

Итак, принципиальная точка зрения нравственного учения Шефтсбери сводилась к тому, что нравственная оценка должна быть поставлена в параллель с эстетической, и поэтому от взгляда на художественный вкус, как на особую душевную силу, было легко перейти к допущению своего рода *нравственного вкуса*, как первоначальной способности суждения о добре. Чем ближе приближались к такому взгляду, чем сильнее подчеркивали существование нравственного предрасположения в человеке, тем, очевидно, дальше удалялись от принципов психологии Локка, в которой прирожденность практических начал отрицалась так

же энергично, как и прирожденность теоретических законов и понятий. Сильнее всего подобное стремление обнаружилось в учении Фрэнсиса Хатчесона (Hutcheson, 1694—1747), ирландца по происхождению. Уже заглавие его первого труда «Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue»⁹⁴ (London, 1720) высказывает общее обсуждение моральных и эстетических вопросов, и в его позднейших сочинениях, особенно в посмертной системе нравственной философии, вполне явно и определенно выступает учение о первоначальности «*нравственного чувства*» параллельно с чувством прекрасного. Он хочет основать нравственно-философские исследования на рассмотрении того факта, что при испытании мотивов наших поступков мы находим принципиальную и далее не выводимую разницу между себялюбивыми и благожелательными, эгоистическими и альтруистическими наклонностями, и нравственно одобряем только последние и только те поступки, которые вытекают из них. Эта оценка, по его мнению, может исходить только из первоначальной способности суждения, которая вследствие этого должна быть рассматриваема как существенная составная часть человеческой природы. Отсюда, как это обнаружится впоследствии, оставался лишь очень небольшой шаг к той оппозиции, в которую шотландские философы стали относительно теории Локка. Это эстетизирующее направление черпало свою особенную силу из того близкого отношения, в котором оно, само собой разумеется, стояло к современной ей изящной литературе, а в последней именно до такой степени господствовала (вспомним Ричардсона, Филдинга, Хогарта, Голдсмита) морализирующая тенденция, что она с радостью присвоила себе и развила дальше психологический анализ этической жизни, найденный ею у философов.

Исходя из основного этического факта, состоящего в оценке поступков и мыслей сообразно с предикатами добра и зла, исследования английских моралистов разветвляются в различных направлениях. Если альтруистические мысли и поступки сначала рассматривались как нравственно одобряемые, то спрашивалось, каким образом человек с своим природным эгоизмом дошел до того, чтобы сделать содержанием своей воли благо ближнего? Оптимизм Шефтсбери и эстетическое чувство Хатчесона избежали этого вопроса,

допустив психологическую первичность альтруизма. Епископ Джозеф Бетлер (1692—1752), последователь Шефтсбери, уже пошел дальше и учил в своих «Sermons upon human nature»⁹⁵ (1726), что нравственные чувства следует рассматривать как *аффекты рефлексии*, и находил мотивы для исполнения нравственного закона, имеющего, по его мнению, значение божественного повеления, отчасти в обратном действии нашего предвидения той оценки, которую наши поступки и желания встретят у Бога и людей.

Еще более радикально стремилась анализировать посредствующие процессы, путем которых нравственное поведение должно быть само истолковано как целесообразное средство для осуществления эгоизма, основанная уже Гоббсом «selfish system» («эгоистическая система»): здесь думали, что возможно вообще избежать допущения в человеке нравственных задатков и воззрений. Эмпирическая связь общественной жизни казалась достаточной для того, чтобы объяснить кажущееся противоречие между эгоизмом и альтруистическим поведением. Все это создавало удобную нравственность. И чем более высшие классы общества отдавали предпочтение чтению и обсуждению этих рассуждений, тем сильнее развивалась склонность оправдывать под видом философской системы наслаждение жизнью, царившее в этих кругах, и то порой наивное, порой изощренное пользование обстоятельствами, которое было здесь в обычае; причем эта мнимая философская система излагалась остроумно и шутиливо, и недостатки великосветской жизни высмеивались с большим или меньшим легкомыслием. Знаменитые письма Честерфилда (Chesterfield, 1694—1773) к его побочному сыну, развертывающие перед нами всю картину тогдашнего общества, являются живым свидетельством, которому, однако, принадлежит более видное место в истории литературы и в истории нравов, чем в связном ходе этого изложения.

Однако предположение, что человек по своей природе насквозь эгоистичен, могло быть развито и в противоположном направлении, при котором сознание нравственного закона основывалось бы на *авторитете*, а следование этому закону объяснялось мотивами, стоящими в связи с авторитетом. Представителем такого опирающегося на Локка взгляда был Уильям Пэли (Paley, 1743—1805), который

развил его после Бетлера в гораздо более грубом виде в своих «Principles of moral and political philosophy»⁹⁶ (1785). Те случаи, когда человек поступает вразрез с своим природным эгоизмом, могут быть объяснены только его подчинением всемогущей воле, кары которой он страшится и на чью награду рассчитывает. Таким образом, для Пэли нравственный закон покоится на откровенной воле Бога, а следование этому закону — на послушании человека, основанном на страхе и надежде.

Но и здесь содержанием нравственного закона является только благо ближнего. В этом пункте крайний ортодоксизм сходится с психологическими теориями своих деистических, а также и сенсуалистических противников. Сквозь моралистическую литературу этого времени в Англии проходит широкое течение психологической общности, а эта общность заключается в одном основном предположении, обозначенном впоследствии именем *утилизма* или *утилитаризма*. Думали, что человеческое хотение может иметь своим объектом только наслаждение и страдание, удовольствие и неудовольствие, желая первое и отвращаясь от второго, а что все остальное люди любят или ненавидят лишь косвенным образом ради удовольствия или неудовольствия. Отсюда, казалось, вытекало, что ценность человеческих поступков может измеряться только той степенью удовольствия или неудовольствия, которую они способны влечь за собой. *Психологи-ассоциационисты*, о которых будет речь впоследствии, особенно часто приводили эту вполне соответствующую их принципам теорию и даже думали, что таким образом нашли *объективный критерий* нравственности. В этом смысле объединились на формуле, ставшей впоследствии общеупотребительной: «*наибольшее наслаждение наибольшего числа людей*».

Не было недостатка и в теориях, противоположных этому утилизму, которые надеялись найти объективный принцип нравственности метафизическим путем. Неоплатоновцы Кембриджа, рассматривавшие нравственные идеи в психологическом отношении, как «врожденные», видели норму нравственности в разумной, дарованной Богом сущности человека и в его все возрастающем усвершенствовании. Еще интереснее являются те попытки, которые, не без зависимости от картезианской философии, были склонны

сводить законы нравственной жизни к чисто *теоретическим принципам*. С этой стороны впереди всех стоит Самюэль Кларк (Clarke, 1675—1729), который, будучи учеником Локка и Ньютона, однако, отчасти из-за религиозных соображений, настолько чтит картезианскую философию, что в своей обширной переписке с Лейбницем защищал учение о свободе человеческой воли против детерминизма последнего и основывал ее, явно полемизируя с Локком, на понятии духовной субстанции и на самостоятельных и первоначальных действиях, принадлежащих этой способности. Его значение для нравственной философии состоит в том, что он, отыскивая *объективный принцип нравственности*, понимал ее законы как предписания, налагаемые на человеческий произвол естественным строем вещей. Хотение нарисовать треугольник зависит от нашего произвола; но если мы хотим нарисовать правильный треугольник, то должны его измерить так, чтобы его углы составляли не более и не менее двух прямых. Подобным же образом и вмешательство нашей деятельности в общую связь вещей зависит от нашего произвола. Но эти поступки становятся тотчас же неправильными и, по мнению Кларка, неправильными также и в нравственном смысле, если мы не соразмерили их с естественным и изменяющимся даже для Божества строем вещей. Здесь Кларку рисуется все та же важная мысль, что великие законы действительности противостоят человеческому произволу как нравственно связывающая сила. Этот моральный принцип, правда, с другой стороны, далек от того идеализма, с которым другие системы объявили преобразование действительности настоящей задачей нравственной жизни, и является моралью практики, допускающей, чтобы ее законы предписывались ей существующим миром. Философский элемент заключается здесь в стремлении к объективной, лежащей в природе самих вещей, основе нравственности; Вильям Волластон (1659—1724) одновременно и, может быть, не без зависимости от Кларка придал этому стремлению логическое направление. Он посмотрел на дело с той точки зрения, что каждый нравственный поступок заключает в себе теоретическое положение и тем самым суждение о свойстве рассматриваемой вещи, включая и существующие обстоятельства. Правда, наряду с этим он обращает внимание на то, что следует отличать это сужде-

ние не только от действия, но и от решения воли; ведь и у Кларка встречается тщательное исследование различия воли от утвердительного суждения — проблема, которая была поставлена на вид картезианскими исследованиями заблуждения. Но если Волластон и мыслил действие отличающимся от суждения, то он все-таки полагал, что ценность поступка подымается и падает в зависимости от достоинства этого суждения, и вследствие этого видел нравственный критерий в ложности или правильности этого суждения. Поэтому, по его мнению, нравственно то действие, при котором это заключающееся в нем суждение правильно и до конца познает предмет или отношение, которого касается действие. Ясно, что эта *логическая правильность*, в сущности говоря, означает именно только то, что Кларк гораздо нагляднее обозначил словом *сообразность с вещами*. А так как Волластон, в конце концов, прибавляет в виде пояснения, что поступки, которые таким образом обладают логически правильным содержанием, необходимо ведут к блаженству, то он мог найти этот путь к эвдемонизму Шефтсбери, лишь подставив под свою логическую правильность клэрковскую сообразность с вещами и изложив, каким образом то трактование отношений, которое опирается на правильное познание, само ведет за собой форму действия благоприятную для действующего.

Таким образом, и здесь в конце концов выступает на вид утилитарный основной мотив и эвдемонизм, который был предвозвещен Шефтсбери в подражание древним. В эпоху Просвещения он имел тем большее аксиоматическое значение, что, казалось, образовывал и адекватный принцип для оценки общественных учреждений. Отрицательным доказательством этого может служить столь различно оцененная и столь часто подвергавшаяся порицаниям «*Басня о пчелах*» Мандевилля (1670—1733). Хотя автор ее француз, родившийся в Голландии, однако, в силу всего своего образования, он принадлежит всецело к нравственной философии и деизму англичан. Трудно с полной точностью вычитать личное мнение автора из его остроумной «*Fable of the bees or private vices made public benefis*»⁹⁷ (сперва London, 1714), ибо свет, бросаемый ею на воззрения того времени, слишком ярок, и положение, занимаемое ею в нравствен-

ных учениях эпохи Просвещения, слишком характерно. Басня эта рисует состояние человеческого общества со всеми его нравственными слабостями и пороками под видом пчелиного улья и присоединяет тот вымысел, что Зевс, уступая просьбе пчел, сделал их всех добрыми, добродетельными и честными — и что же! вся машина общественной жизни и государственного склада остановилась. Никто не воровал и не обманывал, каждый платил свои долги; судьи и полиция были осуждены на бездеятельность; всякая конкуренция в промышленности, всякое соревнование честолюбия прекратилось, и общество оказалось осужденным на самую плачевную летаргию. Здесь моралистам была до некоторой степени показана обратная сторона медали; им должно было стать ясным, что человеческая культура мыслима только в связи с нравственными слабостями, что государство, состоящее из одних добродетельных людей, невозможно, и единственная мысль, проповедуемая «Басней о пчелах», заключалась в следующем: если вы стремитесь к культуре, то не должны отрещиваться от эгоизма, без которого она невозможна. Можно допустить, что Мандевилль хотел выразить исключительно один этот факт, и нет безусловной необходимости видеть в этом изложении точной связи, существующей между культурой и теми нравственными недостатками, которые она влечет за собой, апологию порока или даже проповедь безнравственности. Но, с другой стороны, точно так же ошибочно ставить «Басню о пчелах» на точку зрения Руссо и думать, будто Мандевилль хотел показать, что культура предосудительна в силу ее необходимой безнравственности. Ибо ничто так не далеко от Мандевилля, как мечты Руссо о первоначальной доброте человеческой природы. Он считает невозможным государство, состоящее из честных людей, потому что оно неестественно, и естественный человек, по его мнению, не добродетелен, но эгоистичен и преисполнен личных пожеланий и страстей. Важное значение этой басни лежит скорее, хотя, быть может, и вопреки его желанию, в совершенно другом направлении. Он показывает, каким образом культура, на которой сосредоточивается человеческое стремление к счастью, находится во внутреннем противоречии с добродетелью; он обращает наше внимание на то, что мы не стано-

вимся счастливыми путем добродетели и что в огромной машине общественной жизни двигательной силой является не добродетель, а эгоизм. Его басня, независимо от того, хотел ли он этого или нет, есть блестящее опровержение эвдемонизма. Она дает понять, что человек обязан счастливым состоянием культуры и удовлетворением своих естественных потребностей не добродетели, а эгоизму; она заставляет предчувствовать то, что впоследствии было так тонко и глубокомысленно показано Кантом, именно, что природа, если бы она хотела создать человека для блаженства, не могла бы найти никакого более непригодного к тому средства, как вселить в него, наряду с эгоистическими наклонностями, и нравственное стремление. Она указывает, что нравственность не принадлежит к числу средств, служащих для осуществления человеческого блаженства. Мандевилль говорит сам, хотя, быть может, не без примеси иронии, что добродетель существует не для того, чтобы нас делать счастливыми, ибо христианская мораль всегда учит, что мы должны распинать свое тело; и как ни мало был он сам способен подняться до того, чтобы в духе Канта требовать осуществления добродетели именно вопреки тем препятствиям, которые она уготовляет на пути к человеческому счастью, однако его культурно-историческое значение состоит в том, что он открыл эту антиномию между нравственностью и психологически естественным эгоизмом и тем самым привел *ad absurdum* (до бессмыслицы) тот эвдемонизм, который был или достаточно легкомысленным, чтобы поверить в неизбежно осчастливливающую силу добродетельных поступков, или достаточно утонченным, чтобы пользоваться добродетелью только как надежнейшим и приличнейшим средством для удовлетворения естественных пожеланий. «Басня о пчелах» — выдающийся по своему значению момент в культурно-философской диалектике Просвещения, которая в общем была склонна измерять нравственные и общественные положения степенью доставляемого ими благополучия. И чем сильнее впоследствии, именно во Франции, бедствия общественного положения занимали умы доброжелательных мыслителей, тем отчетливее рисовался идеал нравственного и политического устройства, ведущего к всеобщему блаженству. Французская революция зиждилась на этом идеале, и Руссо был его

пророком. Значение Мандевилля состоит в том, что он пытался разрушить этот идеал, видя в нем иллюзию; но его недостаток именно в неспособности возвыситься до нравственности, не зависящей от стремления к счастью.

§ 30. Деизм

Многочисленные связи личного и умственного характера соединяют развитие английской философии нравственности с развитием философии религии. Эпоха Просвещения настолько верила, будто соединила все свои основные мысли в философии религии, что дала именно этому направлению название свободомыслия. И в самом деле, характер того времени со всеми его преимуществами и недостатками нашел в этом направлении свое наисовершеннейшее выражение, и здесь также англичанам принадлежит заслуга достижения не только первых и оригинальных, но и простейших и наиважнейших результатов. Умственная революция Англии подобна ее политической: она величественна, мощна, преисполнена деяний и мысли, но не так ослепительна и истребительна, не так зажигательна и разрушительна, как французская. Но эта умственная революция, преследуя, подобно политической, мысль о свободе, должна была прежде всего развить и на религиозной почве понятие индивидуальной свободы и стремление к естественному обоснованию науки; если умственная жизнь Европы со времени Возрождения все более и более вырастала из вероисповедных форм и формул и если мысль со всех сторон направлялась на точку зрения, стоящую выше вероисповедных различий, то *английский деизм* счел себя призванным к тому, чтобы на деле освободить религиозную жизнь из узких рамок вероисповедных догматов и противопоставить положительным вероучениям естественную, т. е. философскую, религию. Подобно тому, как философия права поставила на место теологической абстракции естественное право, а нравственная философия заменила повеления Божества нравственными предрасположениями человеческой природы, так точно и деизм противопоставил церковной догматике естественную религию. Отождествление естественного и разумного, проходящее через все Просвеще-

ние, выступило в этом случае не только в самой резкой форме, но, почти с самого начала, выдвинуло ту полемическую тенденцию против исторических сложившихся форм, которые были развиты еще рельефнее XVIII столетием. Можно даже сказать, что благодаря деизму умы эпохи Просвещения освоились с той разницей между естественным и историческим, в силу которой последнее выставлялось как нечто искусственное и превратное и которая вскоре была объявлена равнозначащей различию между разумным и неразумным.

Ясно, что эта религиозная философия с ее признанием религиозности, повсюду одинаково вытекающей из сущности человеческой природы, с самого начала оказалась относительно психологии Локка в противоречии, сходном с тем, которое отчасти высказывала философия нравственности. Если она хотела показать, что религиозная жизнь в самых общих основных чертах, соединяемых ею в понятии естественной религии, есть всюду одинаковая, интегрирующая составная часть человеческой природы, то она была вынуждена допустить *религиозное чувство* подобно тому, как нравственная философия должна была допустить нравственное чувство. Но и то и другое стояло в одинаковом противоречии с учением Локка, что надо рассматривать душу как «*tabula rasa*», на которой опыт впервые начертывает свои письмена. Религиозная философия с самого начала была захвачена противоположным течением, и ее принцип был высказан уже задолго до Локка отцом деизма **Гербертом Чербери** (Cherbury, 1581—1648). В его глазах душа отнюдь не была «*tabula rasa*», но скорее закрытая книга, о которой он учил, что она открывается в силу побуждений природы и показывает свои скрытые сокровища. По его мнению, душа заключает в себе известное число общих, одинаковых у всех людей, а потому и всеми признаваемых истин; поэтому душа обладает также природным инстинктом относительно религиозной проблемы, и из него развивается ряд прирожденных знаний о сущности Божества, которые составляют содержание *религии разума* или *естественной религии*. В этом пункте Герберт противоречит Гоббсу; последний хотя и склонялся к признанию общераспространенных религиозных представлений, однако охотнее всего называл их суевериями и хотел, чтобы их возвышение на

степень религии зависело от санкции государства; Герберт, напротив, думал, что следует искать действительно религиозный дух лишь в простых и естественных истинах, и рассматривал все появившиеся в истории примеси скорее как заблуждения и подделки. С другой стороны, именно против этого учения Герберта о прирожденном религиозном знании Локк направил свою резкую полемику с такой же энергией, как и против теоретических идей картезианства. Само собой разумеется, что в конце концов это возвышение над всеми отдельными церковными и вероисповедными догматами встретило энергичное противоречие со стороны ортодоксов всех партий, и кильский канцлер **Кортгольд** оказал честь Герберту, назвав его, наряду с Гоббсом и Спинозой, одним из «трех великих обманщиков». Еще прежде чем Герберт выступил со своей полемикой, уже предчувствовали критическую тенденцию, которую должна была проводить религия разума в вопросе о положительных догматах.

Как тщательно ни оспаривал Локк точку зрения религиозного инстинкта, однако его учение впоследствии оказалось легко примиримым с ней. Ведь и у него можно было найти род религии разума. Правда, он отождествил ее с христианством, стараясь доказать, что учения последнего не противоречат разуму. Во всяком случае, относительно большей части учений веры он признал, что они, несмотря на их разумность, не могли быть найдены одним разумом без помощи откровения; но, по крайней мере, относительно некоторых и прежде всего относительно веры в существование Божества он допускал полное рационализирование, объявив, что возможно представлять и обосновывать их одним лишь разумом, например, существование Бога — космологическим доказательством. Здесь у Локка перевешивал рационалистический, родственный картезианству, мотив. И если философия религии оставила в стороне тот спорный психологический вопрос, который обсуждался Гербертом и Локком, то она все более и более склонялась к тому, чтобы утверждать выводимость основных религиозных истин из чистого разума, а вследствие этого и ограничивать религиозную жизнь этими сообразными с чистым разумом основными истинами. Подготовка подобного взгляда была заложена уже во время церковно-политических раздоров

эпохи английской революции направлением *латитудинариев*, которые объявили несущественными все спорные вопросы, обсуждаемые различными вероисповеданиями и сектами христианства и хотели в своих убеждениях вернуться к «основным истинам», изложенным с бесспорной ясностью в Священном Писании.

Философия Джона Толанда (1670—1722) занимает именно подобное положение над всеми религиями вообще. Он является в известном смысле наихарактернейшим представителем религиозной философии Просвещения и дает типичное выражение целому ряду ее основных принципов. Прежде всего он с особенной резкостью подчеркивает основное положение «свободомыслия» и основательно обсуждает право свободы мысли. Эта свобода, по его мнению, прежде всего индивидуальна; она состоит в отрицании авторитета и в выработке самостоятельного суждения мыслящего разума. Как ни высоко ценит он великие умы всех времен, как ни старательно отводит в фантастическом культе своей общины свободных мыслителей, изложенном в «*Rantheistikon*»⁹⁸ (1710 с обозначением *Cosmopolis*, как места издания), именно философам одинаковое место со святыми и отцами христианской церкви, однако он не приписывает ни одному из этих умов безусловно связывающей силы, но сохраняет при всех обстоятельствах за разумом право проверки. И если Толанд, как и последующие деисты, сделался ревностным защитником *терпимости*, то это было только следствием подобных мыслей. Своим требованием свободы мысли он отнимал у государства право заботиться о мнениях своих граждан и даже карать их убеждения, и именно эта религиозно-политическая точка зрения главным образом обусловила собой взгляд всей эпохи Просвещения на сущность государства. Согласно с ним, деятельность государства должна ограничиваться только заботой о внешней связи общества, и ему должны быть подчинены не убеждения, а лишь поступки человека, да и среди последних только те, которые несомненно входят в сферу правовых отношений. Поэтому уже и Толанд проповедовал терпимость столь широкую, что она должна была быть на руку даже и отвергнутым Локком атеистам.

Однако требование свободы мысли выступает у Толанда с другим чрезвычайно характерным ограничением, имею-

щим глубокое и необыкновенно широко идущее культурное значение. Едва ли *кто-либо* из английских деистов скрыл от себя ту опасность, которая связана с распространением свободомыслия в массах и особенно в низших слоях общества; ни один из них не забыл, что во все времена положительные религии были одним из самых могущественных связующих звеньев в устройстве общественного порядка и что их упразднение угрожает непосредственным падением этого строя. Английский деизм произвел самую беспощадную критику теоретической ценности позитивных догм, но, благодаря своеобразному инстинкту английской нации, понял их практическое значение во всем его объеме. И если он благодаря этому был осужден на безнадежную двойственность и нерешительность, то все-таки его никогда не могли обратить в средство революционной агитации, подобно тому, как это случилось с такими же мыслями во Франции. Английские мыслители с их движением в защиту терпимости остановились пред социальной преградой и требовали права свободной мысли только для тесного кружка лиц, которые в силу своего общественного положения были предохранены от вывода опасных для государства следствий и в силу своего научного образования казались способными к умеренному и благонадежному проведению своих убеждений. В связи с этим могущественное классовое различие между образованными и необразованными, к которому привело умственное движение Возрождения, приобрело религиозное значение. Свободные мыслители Англии, особенно же Шефтсбери, предоставили это громадное большинство необразованных господству положительных религий, и последние таким путем приобрели не особенно лестное признание как полицейская сила. Для образованных же, напротив, деизм требовал неограниченного права свободы мысли, с них должны быть сняты узы вероисповедных догматов, и им должно быть дозволено всестороннее проведение требуемой разумом религии культуры. В этом смысле Толанд делал различие между эзотерическим и экзотерическим учением, между религией разума для образованных и положительной религией для массы. Отсюда заранее видна участь этого учения; религиозная теория, которая явным образом ограничивается лишь немногими избранными, перевязывает сама себе жизненные жилы, и

история показала, что эта салонная религия прошлого столетия была лишь искусственным и в конце концов неспособным к жизни явлением. Эта религия природы, к которой, по меткому словцу Шефтсбери, принадлежат все ученые люди и о которой эти ученые люди никогда ничего не рассказывают, являлась половинчатой вещью, в которой великие противоречия эпохи хотя и были высказаны, но отнюдь не преодолены. Однако мы ошиблись бы, если бы захотели обвинить в этой неудавшейся попытке разделения религиозной жизни между образованными и необразованными лишь личные наклонности английских деистов или условия английского общества, из которого они происходили. Эта исключительность является скорее общей принадлежностью всего мышления Просвещения, и она обнаруживается даже во Франции, где эти границы были более чем где-либо нарушены. Столетие Просвещения переняло от Возрождения социальную противоположность образованности и необразованности, и все духовное движение XVIII в. в своих существенных чертах разыгрывалось в высших слоях общества. Массы были более или менее выключены из великих вопросов, волновавших это столетие, и лишь французская революция со своими последствиями создала такое социальное положение, при котором уже оказывалась невозможной подобная *исключительность умственной жизни*. Культурно-историческое исследование усмотрит в этой своеобразной отчужденности почвы, на которой развивались идеи XVIII столетия, задатки их силы наряду с задатками их слабости. Оно не сможет не признать того, что развитие великих и резко очерченных индивидуальностей и выработка эстетической тонкости в отношениях духовной жизни были возможны только в замкнутости этих тесных кружков, и, с другой стороны, оно никогда не посмеет отрицать, что именно из этой замкнутости могло развиваться опасное непонимание труднейших задач человеческого общества. Вполне естественно, что первая социальная непогода — французская революция — разразилась именно над этим тесным кругом; ибо именно в этой исключительности заключалось внутреннее противоречие эпохи Просвещения. Теории самого Просвещения, которые, вопреки всем преградам, медленно и постепенно пропитывали собой весь об-

щественный организм, воспитали те природные силы общества, натиск которых был направлен не на что иное, как на само образованное общество. И среди этих противоречий одним из самых опасных было именно противоречие религиозное, в котором и запутался деизм; ибо искусственная стена между эзотерическим и экзотерическим учением должна была рассыпаться в прах пред напором просвещения, и чем более общество становилось чуждым религиозным потребностям массы, тем беспомощнее должно было оно оказаться в один прекрасный день пред первыми действиями этой массы.

Третьей характерной особенностью толандовского учения является слияние деизма с естественно-научными направлениями эпохи. Но здесь дело идет не столько о точном естествознании, сколько о том вдохновенном и еще полумистическом понимании природы, относительно которого деизм занимает дружественное положение. И с этим стоит в связи то обстоятельство, что деизм на этой ступени своего развития скорее склоняется к *расплывчатому пантеизму*, чем к ясно выраженному учению о божественной личности, высказанному им впоследствии и давшему в конце концов имя всему направлению. Своеобразный культ, изложенный в «Пантеистиконе» Толанда, обнаруживает род фантастической религии природы в том смысле, что, согласно с ним, восторженный дух благоговейно сливается с вселенной и ожидает своего спасения, отдаваясь во власть бесконечной силе природы. Жрицей этой религии почитается наука, черпающая свое знание исключительно из человеческого разума и из откровений самой природы. Но Толанд, по-видимому, понимал эту науку скорее в духе итальянской натурфилософии, чем в смысле точного исследования; и его письма, обращенные к Софии Шарлотте, королеве Пруссии («Letters to Serena»⁹⁹, 1704) восхваляют целесообразность, красоту и гармонию вселенной, понятие которой в глазах автора совпадает с понятием Бога. Если в другом месте мы читаем у него, что самой материи присуща сила душевной жизни и сила целесообразно формулирующая, то его учение в целом является, таким же образом, как и учение итальянских натурфилософов, сознательным возобновлением древнеионического *гилозоизма*, заслуживающим

названия пантеизма во всем его объеме, но и со всей его неопределенностью, — названия, которое, быть может, было пущено в ход благодаря заглавию сочинения Толанда.

И у Толанда также обнаруживается *критическая тенденция*, с которой естественная религия относилась к положительным догматам. При этом Толанд так искусно прикинул к выводам Локка, касающимся возможности сообразовать христианство с разумом, что мог незаметным образом дать им критическое увенчание. Если Локк учил, что откровение, хотя и иным путем, чем разум, в конце концов все-таки всегда приводит к тому, что сообразно с разумом, то Толанд вывел отсюда, что истинным откровением может всегда быть лишь то, которое содержит в себе нечто разумное, в противном же случае откровение никоим образом не должно рассматриваться как божественное. Тем самым за разумом утверждалось право оценки откровения, и последнее основание веры переносилось с самого откровения на разум. Сам Толанд в своем анонимном сочинении «*Christianity not mysteriouns*»¹⁰⁰ (London, 1696) хотел твердо придерживаться того взгляда, что, несмотря на упразднение тайны откровения, главные основы христианства остаются непоколебимыми перед разумом. Однако другие уже около этого времени выводили более откровенно и беспощадно следствия, противные христианству. К числу их принадлежал прежде всего **Шефтсбери**, значение которого в этой области по своему историческому воздействию не менее важно, чем в нравственной философии. Глубокомысленное остроумие и внешняя шутливость, с которыми его *Essay* обсуждают религиозные свидетельства с точки зрения религии разума, оказали на позднейшее развитие *немецкой критики Библии* — как именно это можно проследить у Лессинга и Реймаруса — гораздо более возбуждающее влияние, чем строгая серьезность, с которой Спиноза устанавливал научные основы этой критики в своем «Теологико-политическом трактате».

В этом направлении и лежало дальнейшее развитие, которое прежде всего нашла английская философия религии. Она преобразовывалась во все более и более энергичную и радикальную *критику положительных религий* и особенно, конечно, христианства. После Толанда, претендовавшего на разоблачение христианства от тайн *откровения*, стали заниматься именно тем мнимо историческим доказа-

тельством, которое обыкновенно развивается богословием из осуществления пророчеств Ветхого Завета в событиях Нового. И для того, чтобы в интересах безусловного признания Нового Завета устранить все противоречивое и неосуществившееся, **Вистон** (Whiston) предположил еврейскую подделку Ветхого Завета. **Антоний Коллинз** (Collins, 1676—1727) старался опровергнуть это мнение, показывая, что вообще ветхозаветным пророчествам может быть приписан лишь аллегорический характер; но именно тем самым он был вынужден значительно сбавить доказательную силу этого аргумента. Позднее **Томас Вульстон** (Woolston, 1659—1729) пытался занять середину между этими двумя мыслителями, одному из которых он ставил в упрек чрезмерную приверженность букве, другому — чересчур произвольный скептицизм. Он считал возможным сохранить аллегорическое свидетельство пророчеств и с своей стороны обратил всю силу своей критики против *свидетельства чуда*, доказывая, что рассказы о чудесах в Новом Завете не в состоянии удостоверить ни божественное происхождение этих книг, ни божественную природу Спасителя.

Таким образом, под руками этих людей, которые сами называли себя свободными мыслителями (Collins, «Discours of free-thinking»¹⁰¹, London, 1713), шаг за шагом и одно за другим отпадали исторические свидетельства, на которых привыкли основывать христианство — свидетельства откровения, пророчества и чуда, — а за ними и все, стоящие с ними в связи элементы христианского учения. За вычетом этого осталось *чисто нравственное христианство*, учения о *Божестве* и *бессмертии* человеческой души, предназначенной для того, чтобы чистотою жизни смыть с себя всю грязь земного существования, — т. е. христианство, которое могло быть вполне отождествлено с религией разума в том виде, как последнюю мыслили Герберт и Шефтсбери. На этой ступени развития английская философия религии окончательно приняла рассудочную и морализирующую форму деизма, под видом которого во Франции и в Германии она служила представительницей эпохи Просвещения и господствовала над ней. Это была форма религиозного сознания, из которой окончательно испарились благоухание и очарование религиозности и в которой это сознание, в сущности, должно было рассматриваться и употребляться

только как средство к нравственному совершенствованию. Это тот бесплодный *рационализм*, который в своей прозаичной согласованности с разумом стал недоступен внутренней сути религиозного стремления и связал со своей отвлеченной критикой полное непонимание самых глубоких движений и самых пламенных потребностей души. Этот вид английской религиозной философии нагляднее и резче всего представлен в учении **Мэтью Тиндаля** (1656—1733). Его сочинение: «Christianity as old as the creation»¹⁰² (1730) основано на той главной мысли, что все положительные религии суть лишь искажения первоначальных и общих всем людям естественных религий, искажения, вызванные отчасти историческими событиями, но большей частью обусловленные выдумками духовенства. Впоследствии вторая мысль была раздута до смешного и донельзя затаскана философией Просвещения. Будучи неспособной понять или даже только почувствовать народно-психологическое происхождение религиозных представлений и его естественную необходимость, она всегда имела наготове поверхностное объяснение, объявлявшее то, что не могло быть согласовано с ее религией природы, как измышление духовенства, рассчитанное для обмана массы; и, пожалуй, ни один факт не характеризует более наглядным образом ее неспособность разрешать те великие проблемы, которыми она занималась. Тиндаль рассматривал христианство как восстановление религии природы, как реакцию против искажений, которые она претерпела в более ранних положительных верованиях. Правда, это восстановление не было вполне удачным, и в христианском учении осталось известное число тех ложных примесей, удаление которых составляет теперь уже задачу свободных мыслителей. Вышелушенный таким образом остаток является у него нравственной философией, украшенной понятиями Божества и бессмертия, и содержание ее идей совпадает с учением о блаженстве, которое проповедовал Шефтсбери. В понятии всеблаготворного Божества подразумевается, что оно создало людей для блаженства, и поэтому стремление к возможно большему счастью всего человеческого рода является лишь выполнением мирового плана Бога.

Таким образом, английская философия нравственности и английская философия религии впали в одно общее рус-

ло. Содержание религии природы, проповедываемое последней и признаваемое ею за тождественное с истинным христианством, было ничем иным, как учением первой, и дальнейшее развитие английского деизма в лице таких людей, как Чобб (Chubb) и Морган, сохранило это слияние обоих направлений, не внося никакой новой точки зрения и в частности провело его дальше. Но чем более этот деизм находил себе представителей в литературе и чем более широкие круги общества проникались его воззрениями, тем сильнее должно было быть обращено внимание даже в самой Англии на вредные влияния, которые могло повлечь за собой такое распространение. И если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то со временем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли: из передовых борцов терпимости случайно вышли опять-таки борцы за нетерпимость. Исторический взгляд удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В экзотерическом же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пониманию религии, высказанному Гоббсом. Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение, содержащее внутреннее противоречие, и человек, обладающий такой обширной образованностью, как Болингброк (1698—1751), высказал его в откровенной и граничащей с крайним легкомыслием форме. Этот человек с тонко развитой способностью суждения стоял в самой середине умственной жизни своего времени. Он шел навстречу существенной потребности, когда в своих письмах об историографии подчеркивал почти совершенно неизвестное до тех пор значение исторического изложения, с литературным вкусом составленного для образованного мира в противоположность сухим хроникам. Но и он был еще далек от исторического понимания религиозной жизни. Глубочайшее социальное противоречие эпохи выступает в нем скорее в форме *сознательного лицемерия*. В области религиозной философии он является параллелью той бесцеремонности, с которой в области нравственной фило-

софии Честерфилд разоблачил тайну общественного эгоизма. Эзотерический деизм обращается у него против экзотерического, и светский скепсис против искреннего убеждения. Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же мало верующий в Библию, как самый завзятый из деистов, он объявляет всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революционной и называет ее «чумой общества»; он не скрывает мнения, что свободомыслие есть только право правящего класса, и обращает весь эгоизм общественной исключительности против идеалистической популяризации освободительных мыслей. В гостинной, думает он, следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия — необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства — послушание масс. Легко подметить недалекость подобной аргументации, еще легче заклеить ее непозволительностью; но, в сущности, Болингброк только имел достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени, тайну, существование которой даже не ограничивается одной этой эпохой.

§ 31. Механистическая натурфилософия

Чем больше чисто религиозных элементов терял деизм из системы своих убеждений, тем меньше тощая мораль учения о блаженстве становилась способной доставить ему прочное и положительное содержание; и таким образом деизм должен был озаботиться именно теоретическим пополнением пробелов, возникших вследствие отрицательной критики позитивных догм. Уже у Толанда обнаружилась склонность *естествознания* занять это место; но оно явилось там еще в той фантастической и пантеистической форме, в которой послужило содержанием религиозного сознания многих мыслителей уже во время Возрождения. Эта форма не могла устоять перед созревшим сознанием современной науки, и точное исследование природы уже в XVII в. так блистательно подвинулось вперед и достигло таких прочных приобретений, что оно, со своими прояснившимися

взглядами, занявшими место прежней смутной натурфилософии, должно было вторгнуться и в содержание деистических учений.

Но все-таки этот процесс был относительно тяжел, и, сообразно природе вещей, ему противостоял ряд столь значительных затруднений, что это соединение могло осуществиться только благодаря влиянию великих личностей. Именно сначала воззрения этого нового естествознания должны были действительно показаться одинаково чуждыми всякой религиозной точке зрения; и поэтому на первых порах между ними возникла вполне определенная вражда. Жгучий вопрос *теологии* был тем пунктом, на котором они столкнулись, как враги. Все религиозные убеждения были согласны между собой в том взгляде, что вселенная обязана своим возникновением и сохранением целесообразно действующей творческой и сохраняющей силе Бога, и даже пантеизм, в том виде, как его воспринял и Толанд, твердо придерживался теологического взгляда на природу, — или в виде мысли о мировой душе, или примыкая в более или менее значительной степени к платоновскому учению об идеях, или же в какой-либо иной форме. Современное естествознание, напротив, обязано своей самостоятельностью и точностью своих исследований, правильностью своих гипотез и пригодностью своих методов более всего устранению теологического предрассудка и тому, что оно ограничилось чисто причинным рассмотрением явлений природы. Оба великие метода познания природы, начертанные философией, будучи во всем остальном диаметрально противоположны друг другу, являлись согласными в этом пункте. Бэкон отметил теологический взгляд, как самый опасный из всех *idola*, Декарт же — как величайшее препятствие к исследованию природы, и снова раздавшийся еще во время Возрождения клич: «*vere scire est per causas scire*» считался ими обоими самым существенным основанием исследования природы. То, что высказывалось с такой методичностью, повсюду применялось на практике исследователями природы: все более и более приучались рассматривать природу только как самостоятельную совокупность движений, в которой каждое событие есть необходимое следствие своих причин и служит само исходной точкой законосообразно следующих и неизбежных действий. Всякая попытка до-

пустить теологическое вмешательство в эту законосообразную связь явлений природы, казалось, подрывала эту аксиому, на которой покоится все современное естествоиспытание, и делала иллюзорным всякое исследование. В то время, как естествоиспытатели отклоняли таким образом объяснение посредством целесообразной деятельности Бога как вмешательство в их права, религиозное представление видело в этом стремлении сделать природу самостоятельной и в этом отклонении непосредственного участия Божества в ходе событий ниспровержение своего самого глубокого и святого убеждения; и отсюда становится ясным тот факт, что в продолжение всей эпохи Просвещения ни один вопрос не оспаривался более горячо, не возбуждал до такой степени страсти и не вызвал, наконец, для своего решения такого множества гипотез, как вопрос о том, *каким образом возможно соединить признание целесообразного управления миром с причинными принципами естествознания*. Этим прежде всего был сделан весьма значительный шаг вперед: противоположность между научным свободомыслием и религиозным преданием сосредоточилась, вместо общих риторических упражнений, на реальном исследовании, в котором возможно было вести объективную борьбу при помощи фактических рассуждений и философских доказательств.

Но и этот основной вопрос нашел себе интересное развитие в течение XVII и XVIII вв., благодаря которому он все более и более специализировался. Вначале можно было еще сомневаться, и действительно взгляды людей науки еще разделялись относительно того, следует ли сводить весь ход космических событий исключительно к законосообразной связи причины и действия, или же к целесообразно действующим и поэтому в своей последней инстанции всегда разумным силам. Но вскоре — и это решение выступило уже вместе с началом XVIII в. — научное признание причинной связи всех без исключения явлений в неорганическом мире настолько укрепилось, что в продолжение XVIII в. задача все более сосредоточивалась на вопросе об объяснении *органической природы*. Самые оживленные споры XVIII столетия касаются этой проблемы. В организмах характер целесообразности казался вполне очевидным; и на его телеологическом объяснении настаивали тем энергичнее, что пред-

ставители механистического воззрения в этой области относительно меньше всего были в состоянии подтвердить фактами свою общую аксиому. Однако обе партии были в одинаковой степени убеждены в значении этой аксиомы для неорганической природы, и спорный вопрос XVIII в. состоял лишь в том, *достаточен ли для объяснения органической природы принцип, действующий в природе неорганической?*

Этой победой *принципа механистической причинности* в науке о неорганической природе XVIII столетие обязано великим открытиям одной специальной науки, у которой поэтому было заимствовано и имя для такого рода исследований природы — именно *механики*. Благодаря приобретениям XVIII в. она стала основанием всего теоретического естествознания, и в ней прежде всего выступает ясно и несомненно отличающий ее математический характер. Известно, каким образом развитие механических и математических проблем вызывалось одно другим и способствовало друг другу, и каким образом именно из этой связи последовал целый ряд самых блестящих открытий. Исследователи всех наций действовали сообща в этой работе, и великое триумфальное шествие современной механики лучше всего может быть охарактеризовано четырьмя именами: Кеплера, Галилея, Декарта, Ньютона.

Примирение же этого механического рассмотрения природы с религиозным сознанием удалось сначала английским мыслителям, и оно осуществилось у них в конце концов путем своеобразного соединения мыслей, которое ни у кого не выступило так ясно и уверенно, как у Ньютона. Однако английские мыслители склонялись уже до него, по крайней мере, к общему и связному объединению естественно-научных и религиозных идей. Характерным выражением этого служат теории **Роберта Бойля** (1626—1691), который, будучи одним из основателей новейшей химии, проявлял строжайшее беспристрастие и ясность экспериментального исследования в своих ценных опытах над различными случаями процесса окисления и особенно над химическим составом атмосферного воздуха. В своей общей теории природы он решительно примкнул к атомистической гипотезе и объявил единственной задачей науки механистическое объяснение всех фактов неорганической приро-

ды. Наряду с тем, однако, побуждаемый склонностью к размышлению и богобоязненным воспитанием, он занимался в широких размерах религиозными проблемами, и, может быть, сознавая волнующую его до глубины души и неразрешенную разницу между этими двумя направлениями своего мышления, он желал сосредоточить свою деятельность на примирении противоречия между знанием и верой. Проникнутый отвращением к атеистическим следствиям материализма и вместе с тем восхищаясь научной последовательностью механики, он основывает учреждение, в котором путем публичных лекций эти исследования должны были развиваться и распространяться, а те следствия выставляться как неправильные и опрометчивые; современникам же должно было быть доказано, что новая наука не противоречит наичценнейшему содержанию веры, но скорее находится с ним в необходимой связи. В этом учреждении большая часть религиозно-философских лекций читалась проповедником Самюэлем **Кларком**, уже упоминавшимся в числе философов-моралистов; его лекции были впоследствии напечатаны под заглавием: «*A discours concerning the being and attributs of God*» (1705, London). Содержанием их служит религия природы, идеи которой были главным образом заимствованы из учений Ньютона.

В самом деле, именно этому творческому уму удалось решить задачу соединения деизма с точным естествознанием таким образом, который остался решающим для вопроса о связи этих идей в продолжение всей эпохи Просвещения. **Исаак Ньютон** (1642—1727) является не только великим естествоиспытателем, имя которого оказывается теснейшим образом слитым с идеалом точной научности, но в то же время и одним из важнейших соучастников в столь разнообразно сцепленном мышлении Просвещения. И он был приведен к своему своеобразному решению этой проблемы именно тем, что применял принцип механической причинности во всем его объеме, и таким образом перешел к принципиальному завершению *метода современного естествознания*. Его математические «*Принципы натурфилософии*» (первый раз London, 1687), быть может, требующие некоторого усовершенствования в отдельных случаях, сделались все-таки в целом прочным и непоколебимым во все времена фундаментом науки о природе. Они показывают с такой

полнотой, которая только была возможна для специальной науки, тесное и полное соединение обоих великих потоков в методологическом основании современной науки. Они высказывают в точных формулах то, что искал Гоббс, что намечил в самых общих чертах Локк, именно — что последним пунктом доступной человеку достоверности является тот, в котором опыт согласуется с дедукцией. Ограничение отдельной областью допускает эту торжествующую достоверность; в области механики не может быть никакого сомнения, что эта дедукция должна быть математическим вычислением, и ход последней так непоколебим, что картезианский синтез понятий кажется перед ним шаткой игрой фантазии. Эта игра фантазии проявляется прежде всего, по мнению Ньютона, в построении ложных гипотез. Ньютон ставит картезианству в упрек, что оно считало аналитический метод лишь подчиненным и подготовленным и с пренебрежительной поспешностью тотчас же стремилось мимо него к вожаденной исходной точке синтеза. Он держится того мнения, что полное ориентирование на пути индукции составляет существенную часть каждой отдельной проблемы, и только из него само собой вытекает правильное объяснение фактов. Правильный анализ, думает он, ведет от действий к причинам, от сложного к простому, от явлений к законам. Только тогда, когда таким образом в самом опыте будут найдены элементы, из которых возникли его события, рекомендуется сделать проверку обратным путем синтетического метода, стремясь воспроизвести самый опыт при помощи восстановления этих элементов в эксперименте; и если полученный результат будет согласоваться с произведенным ранее исчислением, то научная достоверность достигнута. Если благодаря этому методологическая идея Галилея получила свое наиострейшее и наипригоднейшее выражение, и было заложено принципиальное основание современного естествознания, то стоит напомнить, что как бэконовский эмпиризм, так и математицизм Декарта с одинаковой силой влияли и одинаково волновали Ньютона, и он, как мы это уже находим у Гоббса и Локка, стремился сгладить и тем самым преодолеть односторонности обоих. В то время как по отношению к всеобщим гносеологическим рассуждениям это стремление лишь в ограниченной степени удалось философам (и до сих пор вообще удается

настолько же), секрет громадного успеха Ньютона заключался в том, что он ограничился областью столь явно доступной математической дедукции.

Из всех отдельных отраслей естествознания *механика* была, разумеется, той, в пределах которой задача, поставленная Ньютоном, могла быть решена окончательным и несомненным образом; и она в значительной степени обязана ему своим положением господствующей естественной науки, дающей остальным цель и направление. Из нее удалось прежде всего удалить схоластические «*qualitates occultae*» («скрытые свойства») и объяснить все движения казавшимся ясным как день взаимоотношением толчков. С открытием тяготения был найден самый общий принцип для объяснений всех движений в пределах нашей солнечной системы. Если одинаковая сила и одинаковый закон управляют падением яблока и вращением планет вокруг солнца, то таким путем являлась возможность заглянуть в великую причинную связь природы. Поэтому в сведении к этой основной силе следует искать объяснения всех явлений. Перед естествоиспытанием встает идеал всеобщей мировой силы, которая в тысяче разнообразных форм повсюду остается той же самой и подчиняется тому же закону. Всякий анализ явлений будет всегда иметь своей задачей лишь обнаружение причинного механизма, благодаря которому они возникли, и указание элементарных процессов, из которых они составились. Если следовать этому принципу, то не будет необходимости во всей пестрой массе гипотез, которыми, как думает Ньютон, после схоластики картезианцы больше всех запутали исследование природы. Заслуга этих исследований Ньютона заключается на деле не в абсолютном устранении гипотезы, но скорее в сильной склонности к ее упрощению. Его знаменитая фраза: «*hypotheses non fingo*» («я не придумываю гипотез») должна быть понимаема в том смысле, что он хочет положить конец злоупотреблению, благодаря которому старались объяснять всякое явление или же всякий небольшой род явлений особым, более или менее произвольным и сложным предположением. Ньютон, напротив, ставит на их место одну-единственную великую гипотезу, гипотезу тяготения, чтобы при ее помощи с *одного* раза и *одним* законом объяснить весь ход космических и земных событий.

С построением этой гипотезы самостоятельность причинной связи природы, образующая всеобщую аксиому современного естествознания, приобрела реальную форму. Мир, в котором действует закон тяготения, живет сам в себе. Все движения, происходящие в нем, все явления его отдельных образований вытекают как необходимые следствия его законосообразного устройства; только начало движения, которое не может быть порождено материей из самой себя, должно быть сведено к толчку со стороны Создателя; но затем вся совокупность движений определяется уже просто механическими законами. Понимание их, говорит Ньютон, есть дело физики; и он, в духе теории познания Локка, настоятельно повторяет физике напоминание остерегаться метафизики, которая своими произвольными гипотезами в состоянии скорее препятствовать, чем способствовать познанию вещей. Вместе с этим совершается крайне замечательный и в принципиальном отношении факт в истории науки: *выделение естествоиспытания из общей философии*. Первоначально все человеческое знание имело вид одной-единственной общей науки, которая у греков дала себе имя философия. Лишь постепенно, точь-в-точь как в истории развития организмов, наступал процесс дифференцирования, в силу которого вырабатывались, сообразно с особыми задачами, особые органы в виде отдельных наук. Эти науки, сообразно природе вещей, приобрели, вследствие роста своего объема, возможность требовать работы целой жизни отдельного человека. Они стремились самостоятельно стать на ноги, но достигли полной самостоятельности лишь чрез практическое осуществление собственного метода и провозгласили свою независимость путем принципиального установления такого метода. Уже с самого начала математика была самостоятельной отраслью знания в сравнении с остальными «философиями»; медицина, как «искусство», долгое время успешно ограждала свою самобытность, и исторические науки рано научились развиваться независимо от философии. Позднее Рим придал юриспруденции форму особой, систематически замкнутой науки, а христианство выдвинуло догматическую теологию, построенную исключительно на почве религиозных свидетельств. Напротив, естествоиспытание, несмотря на тщательное расчленение его дисциплин, начало которому было положено уже ари-

стотелевской системой, осталось в материнском лоне философии, именно в силу методологических принципов, которые исповедовал сам Аристотель и которым суждено было господствовать на протяжении двух тысячелетий. Эпоха Возрождения впервые принесла естествознанию борьбу за его независимость. В поисках самостоятельного метода исследования природы прежде всего ухватились за голый сенсуализм и эмпиризм; но поняв недостаточность последних, новое исследование устремилось в объятия математики, и только когда оба эти элемента взаимно охватили и пропитали друг друга, была достигнута цель — самостоятельность. С принципами ньютоновского исследования современное естествознание сделалось особым и самостоятельным организмом, который, будучи проникнут духом механики, в состоянии жить собственной жизнью, независимой от философии. В этом заключается историческое значение Ньютона, покоящееся на проведении и разъяснении принципов Галилея. Путем методического соединения индукции и математической дедукции он подвел итог естественно-научному движению XVI и XVII вв. и тем самым заложил основание для всякого дальнейшего исследования природы.

Но именно поэтому его уму казалась особенно ясной религиозная проблема телеологического понимания природы. Само собой разумеется, что, как завершитель механики и творец астрофизики, он должен был вместе с Бэконом и Декартом отрицать ее в единичных случаях и в объяснении отдельных процессов природы. Однако это не исключало иного отношения к целому, и Ньютон обратно пользовался именно механизмом явлений природы, чтобы извлечь из него доказательство разума для основных истин религии. При этом характерно, что, строя это доказательство, постоянно (например, так же уже Бойль) имели в виду сравнение природы с машинами, сооруженными человеком. Ведь и машины относительно совершенным ходом движений, развиваемых ими и в них, и целесообразностью результатов, возникших чисто механическим путем, доказывают свое происхождение из разума человека. Если аналогичным способом возможно доказать, что все процессы природы суть лишь законосообразные проявления механических сил, и если наряду с этим принять во внимание, на-

сколько совершенны и целесообразны, добры и прекрасны, премудры и величественны все действия этой громаднейшей из машин, то, как полагает Ньютон, желание не признавать или отрицать происхождение этого мира из высшего разума должно показаться безумием. Таким образом, механистическое понимание природы в связи с восхищением перед целесообразностью ее действий доставляет новое и своеобразное доказательство бытия Бога, названное согласно выражению, применявшемуся уже Самюэлем Паркером и все чаще встречающемуся около 1700 г., *физико-теологическим доказательством* (ср., например, Derham, «Physico-theologia». London, 1713). Столетию казалось, что в этом доказательстве заключается более достойное понимание Бога, чем в обычном и признанном положительной религией взгляде, по которому целесообразные действия явлений природы сводятся в каждом отдельном случае к непосредственному воздействию божественного разума. В этом, да и во всем строе такого доказательства, ясно и отчетливо выступает пристрастие эпохи к механическим исследованиям и открытиям, и особенно юношеский интерес к машинам, сооруженным размышлениями человека. Очевидно, машина тем несовершеннее, чем чаще она нуждается во вмешательстве человека, и тем совершеннее, чем точнее она, будучи пущена в ход, порождает целесообразные действия, ради которых была построена, исключительно заключающейся в ней механической двигательной силой. Руководясь этой аналогией, думает Ньютон, а за ним и все Просвещение, следует представлять себе отношение Божества к природе. Если мир — огромная машина, вышедшая из рук верховного строителя, то последний, очевидно, очень плохо выполнил бы свою задачу, если должен был бы беспрестанно новым вмешательством помогать ее ходу для того, чтобы она выполняла свое назначение; и поэтому следует признать, что бесконечная премудрость Бога с самого начала создала и пустила в ход огромную мировую машину таким образом, что Бог может окончательно предоставить ее самой себе, ибо вполне уверен в ее целесообразной деятельности.

Это физико-теологическое доказательство бытия Бога у самого Ньютона было, как кажется, и как свидетельствуют его размышления об Апокалипсисе, связано с вполне определенной положительной верой, которая даже не отступала

перед допущением чуда. Но само собой очевидно, что это соединение, факт личный, не было необходимо ни логически, ни психологически и что именно *деистам* должно было быть по сердцу то мировоззрение, которое стремилось опираться основные истины религии природы на доказательства разума. С признанием физико-теологического доказательства они достигали, с одной стороны, желанной близости с торжествующей наукой того времени, с естествоиспытанием, и в частности с механикой, но, с другой стороны, также приобретали точку соприкосновения, по крайней мере, с одним видом религиозного чувства, именно с возвышающим чувством восхищения пред делами божественной силы. В кругах приверженцев деизма не было более необходимости ограничиваться пустыми онтологическими и космологическими доказательствами, гласящими, что всереальнейшее существо необходимо должно быть мыслимо, или что случайность и несовершенство единичных вещей заставляет предполагать необходимое и совершенное существо, а причинное течение событий — первопричину. Теперь деисты могли проповедовать, они могли захватывать души ссылкой на красоту, добро и целесообразность вселенной и вести их от этого созерцания к почитанию бесконечной благодати, мудрости и всемогущества, создавших эту вселенную. Таким образом, *религия разума* стала *религией чувства*, она прониклась восхищением пред мировым целым, и в этом заключался секрет, благодаря которому она, несмотря на свою первоначальную внутреннюю пустоту, несмотря на свою сухую абстрактность, затронула также сердца XVIII столетия. Только с присоединением этого сочетания идей завершается картина деизма в эпоху Просвещения. Он не развивался ни в одну сторону так сильно, как в эту, и именно немцы впоследствии так усердно пытались обосновать поклонение Божеству указанием на совершенство механических творений природы, что мелочность, выказанная ими при этом, невольно возбудила высмеивание критики. Но даже сам Кант хотя и уничтожил теоретическую силу всех доказательств бытия Бога, однако считал физико-теологический аргумент сильней всего действующим на человека и с непреодолимой силой захватывающим «сердце». И в самом деле, именно в этом доказательстве были наиудачнейшим образом соединены все излюбленные идеи

века Просвещения. Оно, казалось, с высшей точки зрения примиряло самые строгие требования науки относительно причинного взгляда на природу с потребностями религиозного чувства. Оно содержало в себе чисто философское понимание учения о Боге и хотело, чтобы последнее опиралось именно на рассмотрение природы, в котором это столетие видело главную задачу всей науки. Познание при помощи разума и исследование природы соединились в этом пункте в одну религиозную истину, и потому в ней видели ядро религии разума. Это воззрение было пригоднее всех остальных, чтобы поставить на место исторического откровения естественное и таким образом отстранить вероисповедания доводом научного разума.

Но всеобщее признание, найденное этими идеями, имело за себя еще одно предположение, с которым сжилась вся эпоха Просвещения и которое легче всего усмотреть с точки зрения вышеупомянутой связи: это было убеждение в совершенстве природы и в целесообразности ее отдельных явлений. Религия Просвещения действительно заключалась в том, что веровали в непогрешимость природы и были заранее убеждены в совершенстве ее порождений. Все, что выходит из рук природы, считалось этой эпохой совершенным и целесообразным, и она рано приучилась видеть в естественном идеал разумного. *Натурализм* того времени был тождествен с его *рационализмом*, и именно эта тождественность выражалась в *оптимизме*, с которым оно рассматривало вселенную как проявление божественного разума и стремилось узнавать его черты в каждой мельчайшей частице мирового целого. Таково было общее русло, в котором упоенное природой боговдохновение Возрождения соединялось с методической строгостью проверенного естествознания, чтобы в натиске научного стремления нестись навстречу идеалу свободной религиозности. Бруно говорил: мир, в его гармонической красоте и в созвучии его противоречий, есть художественное произведение Бога. За веком искусства последовал век техники, и Ньютон сказал: мир, в законченной целесообразности его явлений, есть совершенная машина, созданная рукой божественного мастера. На место оптимизма эстетического выступил оптимизм практический; но и та поэзия, и эта проза покоятся на одинаковом основании — на убеждении в совершенстве природы.

§ 32. Ассоциативная психология

Итак, прогресс естествоиспытания повел к тому, что общее значение принципа механической причинности для всех явлений внешней природы стало отчасти аксиомой естествознания, отчасти предметом свободного религиозного убеждения. Но именно это всеобщее признание забросило очень скоро свои волны и в область психических явлений. Здесь удобнее всего было примкнуть к принципиальным воззрениям Гоббса. У последнего теория познания и этика одинаково управлялись тем психологическим предположением, что все сочетания, составляющие содержание душевной жизни, рождаются по определенным законам из простых элементов сознания — ощущения и стремления к самосохранению. И чем более выясняли себе эту мысль, тем менее оставалось возможности уклониться от следствия, которое уже Бэкон высказал в виде предчувствия и намека — именно, что научная психология не должна быть ничем иным, как *механикой представлений и стремлений*. Параллель с естествознанием внешнего мира казалась столь разительной, столь простой и очевидной и столь соблазнительной, что на этом основании началось построение психологии, как «естествознания внутреннего чувства».

В теоретической области начало было положено Питером Брауном (умершим в 1735 г. в сане коркского епископа). Его труд «The procedure, extent and limits of human understanding» (London, 1729) опирается на локковскую теорию познания в определенном сенсуалистическом направлении, руководясь которым он, как позднее Кондильяк во Франции, проводит именно тот взгляд Локка, что все, даже самые отвлеченные, продукты человеческого мышления суть лишь преобразования первоначальных чувственных восприятий, вызванные психологической законосообразностью. Исследование Локка было при этом направлено, главным образом, на содержание представлений и на указание того, что оно ведет свое начало исключительно из первоначальных данных sensation или reflexion. Относительно же психологического процесса соединения этих элементов Локк высказался только неопределенным и колеблющимся образом: иногда казалось, будто эти элементы должны сами собой, т. е. чисто механически, соединяться в сознании в слож-

ные образования— иногда же, напротив, будто они нуждаются для такого соединения в силах или способностях (*faculties*) души, и будто этим последним следует приписать наряду с элементами свою особую деятельность. Таким образом, впоследствии механистическое воззрение психологов-ассоцианистов могло точно так же ссылаться на Локка, как и противники такого воззрения. Питер Браун уже сильно склонялся к первому и вывел отсюда в главных чертах эмпиристические следствия, подчеркнув лишь с большой односторонностью ограничение человеческого знания пределами чувственного опыта и возможными в нем комбинациями представлений. Со стороны философии нравственности мысль о механизме побуждения была, по-видимому, впервые высказана с полной ясностью духовным лицом по имени Гей (Gay). В трактате об основном принципе добродетели он стремился постичь понятие добродетели, исходя из всеобщего признания сводимости всех душевных процессов к законосообразному сочетанию определенных простых движений и отыскивая тот вид соединения, который мы обозначаем именем добродетели. Точность способа изложения, приданная им этому принципиальному основанию своих в остальных отношениях не особенно выдающихся рассуждениях, получила значение благодаря влиянию, оказанному ими на Дэвида Гартли (Hartley, 1704—1757), по собственному признанию последнего. Именно Гартли пустил в обращение употреблявшийся уже Локком термин «ассоциация» в применении ко всем тем процессам, путем которых из элементов возникают новые образования психической жизни; а благодаря той широте, с которой он пытался провести принцип психического механизма, он сделался отцом *английской ассоциативной психологии*. Но он в то же время придал ей ее характерный отпечаток посредством тесной связи, допущенной им между психологическими и физиологическими процессами. Правда, Гартли был далек от того, чтобы отождествлять их друг с другом; он, напротив, так энергично придерживался насквозь идущей разницы телесных и душевных явлений, что, в противовес материализму, постоянно подчеркивал невозможность объяснять и выводить ощущение из движений и движение из ощущений. Анализ душевных явлений дает всегда душевные, а никогда не телесные элементы. Однако Гартли до-

пускал это различие только относительно явлений, качеств и деятельностей; по отношению же к субстанциям он пользовался отговоркой Локка, что они вообще неизвестны; и что поэтому вопрос о том, в состоянии ли пространственно-протяженное существо в то же время и мыслить, не может быть решен ни утвердительным, ни отрицательным образом. Однако он считал необходимым безусловно держаться взгляда, что, каково бы ни было отношение субстанций, между явлениями обеих сфер существует *постоянная и неразрывная связь*. Конечно, не без влияния проблем и понятий, развивавшихся в окказионализме и спинозизме, Гартли представлял себе эту постоянную связь в виде полного *параллелизма* душевной и телесной деятельности. Он полагал, что каждому психическому процессу соответствует определенное телесное движение, и искал последнее, сообразно с тогдашним состоянием физиологии, в *колебаниях* мозговой и нервной субстанции. Простым колебаниям должны соответствовать такие же простые психические процессы, сложным — сложные; и, следовательно, если в ассоциациях несколько психических элементов правильно соединены в одно целое, то, согласно этой теории, психическому соединению должен соответствовать и первый синтез, объединяющее сочетание мозговых колебаний. Гартли пытался обосновать это учение целым рядом дальнейших, более или менее удачных, гипотез относительно чувственного восприятия, памяти, способности к абстракции и т. д., уже в сочинении «*De sensus, motus et idearum generatione*» (London, 1746). Его сделавшийся более известным труд: «*Observations on man, his frame, his duty and his expectations*»¹⁰³ (London, 1749) еще глубже и основательней затрагивал трудности вопроса и особенно опасные выводы теории. Основная трудность здесь вполне подобна той, благодаря которой возможно было ослабить спинозизм материализмом. Согласно этому учению, психические ассоциации должны протекать вполне параллельно функциям мозга; последние же, как явно насквозь материальные процессы, обусловлены исключительно механической причинностью, т. е. отчасти периферическими раздражениями, отчасти законосообразным разряжением последних и их перенесением на центральные аппараты. Отсюда кажется, будто душевные процессы зависят исключительно от механизма телесных. Как ни сильно оборонялся Гартли

против отождествления обеих сфер в духе *материализма*, однако он не смог отклонить то следствие, что его теория, в такой же степени, как и учение материализма, ставила ход душевной жизни в зависимость от деятельности мозга и тем самым устраняла всякую самостоятельность психического акта. Механическая необходимость мозговых функций подразумевает в себе подобную же необходимость ассоциаций представлений; и это следствие, от которого не мог уклониться научный дух Гартли, внесло в его глубоко религиозную душу массу сомнений, особенно относительно свободы человеческой воли, сомнений, от которых он тщетно старался избавиться. Затруднения возрастали по мере того, как он стал приводить принцип механизма ассоциаций также в области чувств, страстей и волевых решений. При этом он исходил из предположений по аналогии и думал, что наиотвлеченнейшие представления, так же как и самые утонченные стремления и чувства, суть постепенно сложившиеся продукты духовного механизма, возникшие из простых основных состояний. Попытка, предпринятая им для решения этой задачи в его «*Observations*», занимает очень значительное место в развитии английской философии нравственности; но он сам не был в состоянии правильно согласовать детерминизм данных исследований со своими религиозными представлениями об ответственности и боялся забрести в бесславные лжеучения материализма. Однако невозможно отрицать, что эта первая попытка ассоциативной психологии построить законосообразность психической жизни на физиологических основах так тесно соприкасается с материализмом, так похожа на него, что их легко смешать друг с другом, и, в сущности, только личная религиозность Гартли воспрепятствовала окончательному материалистическому направлению его учения о колебаниях.

Еще резче и еще непосредственнее сказывается сосуществование наряду друг с другом религиозных убеждений и материалистических склонностей ассоциативной психологии у **Джозефа Пристли** (Priestly, 1733—1804), знаменитого исследователя кислорода, который, наряду со своим значением для естествознания, является также и весьма заметной философской величиной. Он оставил после себя ряд выдающихся по своей силе и глубокомыслию сочинений, касающихся самых жгучих спорных вопросов времени. Уже

в своем первом сочинении он критикует труды шотландских философов и принимает сторону учения Дэвида Юма, воспринявшего основную мысль ассоциационной психологии. Его следующая книга: «Hartley's theory of human mind on the principles of the associations of ideas» (London, 1775) прямо становится на сторону Гартли; два года спустя она была дополнена сочинением: «Disquisitions relating to matter and spirit», которое задавалось целью показать недостаточность метафизических теорий, между прочим, также и путем исторического изложения существовавшего до тех пор учения о душе. В том же самом 1777 г. нападки **Ричарда Прайса** (Price), неоплатонизирующего спиритуалиста в его «Letters of materialism»¹⁰⁴, направленных против всего эмпиризма и сенсуализма, вызывают язвительный ответ Пристли в сочинении «The doctrine of philisophical necessity»¹⁰⁵, за которым последовали в следующем году «Free discussions of the doctrines of materialism»¹⁰⁶. Позднее он напечатал еще ряд религиозно-философских трудов, в которых выступал неустрашимым защитником рационализма, поборником терпимости и вдохновенным приверженцем деизма. При этом он вполне серьезно относится к своей вере; он хочет, до некоторой степени в духе Тиндаля, очистить христианство от всех искажений предрассудка для того, чтобы оно могло доказать на деле всю свою власть над душами. Поэтому он энергично нападает на французский материализм, который около этого времени уже открыто выводил свои атеистические следствия в «Système de la nature»¹⁰⁷, и безусловно становится на точку зрения Ньютона, признавая, что мир совершенством механизма своих движений свидетельствует о своем происхождении из высочайшего разума. Однако все эти убеждения не мешают Пристли проводить учение Гартли до самых крайних материалистических выводов. Относительно учения о воле, Гартли с видимым неудовольствием и после долгого размышления приспособил свою теорию к детерминистическому воззрению. Пристли с самого начала признал детерминизм в его полном объеме; вместе со всем своим веком он видел в решениях воли исключительно действие ассоциаций представлений и не замедлил согласиться, что с этой точки зрения действия человека, так же как и лежащие в их основе ассоциации представлений, находятся в безусловной зависимости от одних лишь мозговых

колебаний. Раз это было признано, то не могло быть никакого затруднения и в совершении последнего шага. Признание принципиального различия физической и психической жизни должно было потерять свое значение, раз зашли так далеко, что ставили в зависимость весь ход психической жизни исключительно от жизни физической. Таким образом, Пристли отказался от этого безусловно разделявшегося еще Гартли признания и объявил себя окончательно на стороне учения о материальности душевных явлений. Взамен рефлексии, которую Локк сделал основанием психологии, взамен анализа психических фактов, требуемого шотландской школой, он хочет поставить физику нервной системы и доходит уже до крайности, объявляя психологию частью физиологии. Тот же самый *материализм*, с которым он так пылко боролся в *метафизической* и религиозно-философской области, допускался им в области *психологии* в размерах, дальше которых уже нельзя было идти. Этим Пристли обнаруживает в наивной и неуклюжей на редкость форме одно внутреннее противоречие, часто повторявшееся у великих натуралистов XVIII и XIX вв., особенно в Англии. Два значительных скопления идей — с одной стороны, идеи религиозного воспитания и метафизической потребности, с другой — научная система механической причинности, лежит у этих людей, по-видимому, вполне отдельно друг от друга, без всякой внутренней связи; и при этом каждое из них опирается на столь прочную субъективную уверенность, что внутреннее противоречие, в котором они находятся, совершенно подавляется, ибо они не в состоянии вытеснить друг друга. Эта внутренняя раздвоенность господствовала сначала в вопросе о телеологическом взгляде на мировое целое, а после того как Ньютон нашел здесь примиряющее слово, она обострилась в психологический вопрос, касавшийся отчасти свободы воли, отчасти зависимости душевных деятельностей от механических функций физического организма; а в этом отношении Пристли с его замечательным *соединением деизма и материализма* и есть в высшей степени характерное проявление той полной противоречий неясности, прояснить которую был призван только Кант.

Дальнейший ход ассоциативной психологии, как это легко объяснить, мог привести лишь к более резкому подчер-

живанию ее материалистической стороны. Как только она потеряла тщательно охранявшуюся Пристли точку соприкосновения с деизмом, у нее остался в наличии один лишь чистый материализм. Но именно поэтому, при недостатке физиологических сведений того времени, она была осуждена на известную бесплодность и оказывалась вынужденной заполнять пробелы своего знания более или менее произвольными гипотезами. Яснее всего выступает это у **Эразма Дарвина** (1731—1802), который ввел выражение «*движения сенсория*» (*sensorium*) вместо употреблявшегося Гартли термина «колебания мозга» и хотел доказать материальность души при помощи напоминавшего фантастические гипотезы самых древних мыслителей Греции указания на то, что душа и тело могли бы стоять в связи друг с другом лишь вследствие общности известных качеств, и что поэтому способность души видеть, слышать, обонять и т. д. предполагает также и обратное: ее видимость, слышимость, обоняемость и т. д., одним словом, ее полную материальность. Допуская такое соответствие, Дарвин не отступает даже перед странным признанием, что душа должна быть сущностью, которая в состоянии при случае произвольно принимать все качества, деятельности и состояния тела.

Как ни необычайны и даже смешны такие выводы ассоциативной психологии, особенно при свете современной физиологии, однако нельзя не считаться с большим историческим значением этого направления. Оно с вполне научной строгостью обращает внимание на связи, которые существуют между психическим и физическим организмом и которые в течение долгого времени были забыты, непризнаны или даже намеренно отрицаемы. Оно снова приучает науку видеть в физической жизни основу психической; оно, конечно, хватило через край, когда тотчас же стало считать эту основу единственной или когда чересчур необдуманно смешивало ее с самой психической жизнью. Но односторонность является недостатком всех исторических начинаний, и значение ассоциативной психологии XVIII столетия, быть может, уменьшается, но отнюдь не устраняется из-за того, что она разделяла его. За ней остается та крупная заслуга, что она снова разоблачила *физиологическую основу*, без которой не может обойтись психология, и

тем подготовила введение этой существенной черты в психологическую систему будущего. Именно в английской литературе, которая имеет так ясно выраженный психологический характер, это направление должно было получить особенное значение для понимания душевной жизни.

§ 33. Спиритуализм Беркли

Удобнее всего охватить взором широту влияния учения Локка и массу зачатков, заключавшихся в его рассуждениях, но не развившихся до полной ясности, если обратить внимание на следующее: наряду с теориями ассоциативной психологии, которые так близко соприкасались с материализмом, что не растворились с ним вполне только вследствие личных убеждений или гносеологической предосторожности, на той же самой почве выросло вполне противоположное мировоззрение — спиритуализм — причем оба взгляда преуспевали именно благодаря одинаковой склонности их сенсуалистически окрашивать учение Локка.

Представитель этого спиритуализма, одинаково достойный удивления и как человек, и как философ, был **Джордж Беркли**. Он был ирландец по рождению и получил образование в Дублине, а позднее в Лондоне, провел затем несколько лет в путешествиях по Италии и Франции и при этом лично познакомился в 1715 г. с Мальбраншем. После многолетнего пребывания в Лондоне Беркли отправился в 1728 г. в Америку во главе миссионерского предприятия, но вскоре был лишен обещанной поддержки и вынужден вернуться на родину. В сане епископа Клойнского он проживал то в Лондоне, то в своем приходе до самой смерти, последовавшей в 1753 г.; умер он 68 лет от роду.

Нравственно-философские и религиозно-философские доктрины, как ни ценны являются они благодаря их связи, с одной стороны, с всеобщими эмпиристскими основами английской философии, с другой — со всем состоянием культуры XVIII в., образуют, однако, подобно началам ассоциативной психологии, в конце концов, лишь известные побочные стремления, на которые разветвляется главный ствол философского развития. Рассматривая учения Беркли, мы снова возвращаемся от них к великому ходу цент-

рального роста философских идей. По обширности и всесторонности своей точки зрения, по силе и яркости философской оригинальности Беркли является после Локка первым представителем общего развития и обязан этим значением исключительно тому обстоятельству, что он вернулся к гносеологической задаче локковской философии и развил ее новым и плодотворным образом.

Это дальнейшее развитие прежде всего примкнуло к противоположности между обеими сферами человеческого опыта, внешним и внутренним чувством, противоположности, которую Локк хотя и допускал в принципе, но не провел еще окончательно. Наоборот, существовал целый ряд пунктов, относительно которых никоим образом нельзя было с достоверностью удерживать подобного различия, и известное количество промежуточных членов, которые, по-видимому, с одинаковым правом могли и должны были быть приписаны как сенсации, так и рефлексии. Чувственные ощущения все-таки нельзя было выключить из внешнего чувства; но поскольку они содержат в себе вторичные качества, т. е. одни лишь состояния ощущающего субъекта, они образуют некоторый род самонаблюдения и, как таковой, принадлежат к внутреннему чувству. То же самое, пожалуй, еще очевиднее относительно телесных чувств, безусловно относящихся к внешнему чувству в силу их зависимости от организма, а в силу их содержания, как состояний субъекта, не менее безусловно относящихся к внутреннему чувству. Но изложение Локка, по которому побуждение ко всякой деятельности рефлексии должно было вести свое начало от первичных функций внешнего чувства, особенно внушало мысль, что оба эти рода опыта в конце концов отличаются друг от друга все-таки не принципиально, а лишь по своим степеням, и что должна существовать восходящая линия постепенной связи между низшими формами внешнего чувства и высшими и тончайшими образованиями внутреннего. Если относиться вполне серьезно к затронутому Локком принципу, гласящему, что факты внутреннего чувства в первоначальной форме всегда являются лишь переработкой фактов внешнего чувства, то тем самым уничтожается качественная разница между этими родами опыта: если один из них способен превращаться в другой, то они могут быть лишь различными формами

одной и той же основной деятельности. На деле таким путем и пошло, вследствие этих затруднений, скорее скрытых, чем явно выставленных Локком, направление, по которому его учение развивалось далее. Во всем духе того времени лежало стремление сильнее подчеркивать и обращать большее внимание на связь между физическим и психическим опытом, чем на их противоположность. В метафизическом отношении это сказалось в учении Декарта: из его резкого разделения протяженной и мыслящей субстанции проистекли задачи окказионализма и спинозизма и излюбленный вопрос о связи тела и души. В гносеологическом отношении подобная же участь постигла эмпиризм Локка, причем проблема отношения между внешним и внутренним опытом, полной обособленности которых он желал, заняла главенствующее место в исследованиях. При более сильном и ясном развитии данного им самим указания на такую связь, его учение было преобразовано в *самый определенный сенсуализм*. Чем усерднее разрушали границы между внешним и внутренним чувством и исследовали медленные переходы от одного к другому, тем очевиднее чувственные ощущения казались единственной основой всей жизни представлений.

Когда таким образом пытались расположить в связанном порядке деятельности внешнего и внутреннего чувства и поэтому объявляли их всех различными видоизменениями одной и той же основной деятельности, то сначала, в сущности, было безразлично, который из этих двух конечных пунктов заблагорассудится счесть основной деятельностью. Стали бы называть деятельность внутреннего чувства видоизменением и высшим проявлением внешнего чувства, или же внешнее низшей формой внутреннего, и в том и в другом случае принципиальное различие их было бы ниспровергнуто. Однако, как ни казалось ничтожно различие отношений само по себе, для гносеологических и метафизических следствий было отнюдь не безразлично, с какой стороны взглянуть на дело. С одной стороны, пришли бы к чистому *сенсуализму внешнего чувства*, для которого даже абстракции имеют значение лишь следов чувственных восприятий и который должен быть склонным заключать от чувственного характера психических основ к чувственному характеру представляющего существа. С другой стороны,

получался *сенсуализм внутреннего чувства*; последний, исходя из мысли, что чувственные ощущения суть лишь низшие ступени самовосприятия, готов был обратить материальный мир в представления умов. Таким образом, пути очень рано расходятся. Сенсуализм внешнего чувства склонялся к *материализму*, который он застал до себя. Сенсуализм внутреннего чувства породил *спиритуализм*. Первый развивался в Англии ассоциативной психологией и во Франции Кондильяком; второй проводился Беркли.

Чрезвычайно любопытно, что Беркли увидел необходимость к подобному преобразованию учения Локка выводами того же *номинализма*, который проходит красной нитью через все развитие английской философии. Это умственное направление, бывшее определяющим для Бэкона, Гоббса и Локка, в этом случае еще раз, и даже наисильнейшим образом, оказало воздействие на английское мышление и завершилось самым крайним выводом. В самом деле, Локк еще твердо придерживался существования отвлеченных общих представлений в уме человека, хотя и отрицал чисто номиналистическим образом их объективную реальность. Беркли перешел к более смелому взгляду, не допуская существованию абстрактных общих представлений даже в уме человека; в этом-то и состоит оригинальность Беркли и собственно основная черта его учения. С психологической точки зрения Беркли в высшей степени глубоко заглядывал в сущность мира человеческих представлений, когда стремился доказать, что в действительности вовсе не существует отвлеченных понятий, а мы лишь воображаем, будто обладаем ими, что отвлеченные понятия суть только идеалы, к которым мы стремимся, никогда не приближаясь к ним окончательно. Можно быть различного мнения относительно правильности этого учения, но, во всяком случае, в психологии и особенно в логике оно заслуживало бы большего внимания, чем то, которое встретило; ибо оно, во всяком случае, было справедливо относительно фактического отношения, существующего, по крайней мере, в огромном большинстве случаев. Беркли хочет обосновать его, указывая, что там, где, как нам кажется, мы имеем дело с отвлеченным представлением, в действительности, благодаря чувственному воображению, перед нами каждый раз рисуется один определенный экземпляр. Когда говорят о

дереве вообще, то при этом все-таки каждый втайне, хотя смутно и неясно, думает о единичном чувственно-определенном дереве. Когда говорят о треугольнике, то каждый рисует себе изображение определенного отдельного треугольника, и это представление, как думает Беркли, является общим лишь постольку, поскольку из него можно вывести некоторые сведения, имеющие значение для всех треугольников. Правда, здесь Беркли упускает из виду выяснение того, откуда же происходит эта всеобщая значимость и посредством чего удостоверяются в ней; он считает возможным придерживаться того мнения, что это представление в действительности не абстрактное, а лишь заместительное. Таким образом, общие представления, высказанные словами человеческого языка, суть в действительности не абстракции, освобожденные от чувственных элементов, а скорее лишь чувственные единичные представления, но такие, которые благодаря каким-либо особенностям — а их-то именно теория Беркли не в силах указать — и в состоянии служить представителями целого ряда других единичных представлений. Следовательно, не существует не только общих вещей, но даже и общих представлений. Последние, как доказывает Беркли, суть лишь злополучные фикции школы, а на деле существуют только чувственные единичные представления. Вот высшая ступень, которой когда-либо достигал и вообще в состоянии достичь номинализм; это уже не метафизический или гносеологический, но *психологический номинализм*. В этом отношении учение Беркли диаметрально противоположно Спинозизму: последний образует собой самый крайний побег средневекового реализма, учение же Беркли — последнее слово номинализма.

Ближайшее следствие, выводимое отсюда Беркли, состоит в устранении тех общих и отвлеченных атрибутов, которыми у Локка, так же как и у Декарта, должны были быть наделены сами вещи. Не существует отвлеченного протяжения, т. е. пространства, не существует общих свойств величины, формы, положения и т. д., и прежде всего не существует той общей сущности, которую не видел ни один человек и которая была вымышлена и составлена из отвлеченных свойств, — сущности, называемой философами материей. Все материальные свойства вещей суть лишь отношения, которые мы мысленно прибавляем к первоначаль-

ным свойствам, названным Локком вторичными качествами. В этом месте Беркли пользуется в своем главном сочинении «*A treatise concerning the principles of human knowledge*»¹⁰⁸ (London, 1710) обстоятельными исследованиями процесса зрения, которые он намеренно уже раньше обнародовал («*Essay towards a new theory of vision*»¹⁰⁹, London, 1709). В этих исследованиях следует видеть выдающийся труд по физиологической оптике: они имеют своею целью ни более ни менее как анализ зрительной деятельности, при помощи которого должны быть выделены чистые составные части непосредственного ощущения из образований и переработок, уже неразрывно соединенных с ними в результатах законченного восприятия. Как ни неудовлетворительно решает Беркли этот вопрос по причине недостаточного материала фактов, находившихся перед ним, однако, с другой стороны, тем более заслуживает удивления проницательность, с какой он уже тогда указал сопутствующие действия, в силу которых воспроизведенные представления в незаметно быстром процессе изменяют наличный состав новых восприятий. Он также заставил обратить внимание, что величина и отдаленность предмета не столько непосредственно воспринимаются нами, сколько скорее мыслятся, благодаря содействию прежнего опыта — хотя он, разумеется, еще не придал этому воззрению точной формулировки, которую оно нашло лишь позднее. Гносеологический же вывод, сделанный им отсюда, есть та важная теория, что лишь вторичные качества образуют настоящее содержание ощущения. Мы не ощущаем вещей, имеющих определенную величину, форму и находящихся на определенном расстоянии, но скорее составляем их при помощи мышления из чувственных качеств. То, что обыкновенно называют вещами, суть лишь комплексы представлений. Если же, как указал Локк, чувственные качества суть не что иное, как состояния наших ощущений, то и данные вещи, существование которых мы привыкли признавать, суть ни более ни менее как сложные состояния представлений. Если мы захотим допустить, что эти вещи суть нечто отличающееся от состояний представлений, то придем к величайшим нелепостям. Если мы устраним из вишни одно за другим все ее вторичные качества, т. е. впечатления, которые она оказывает на отдельные чувства, на зрение, на осязающую

руку, на вкус, — что же останется у нас? Беркли отвечает: ничего. Ответ Локка был нерешителен: в одном случае он говорил, что остается определенная пространственно-протяженная величина, в другом ссылаясь на неизвестную субстанцию, как на носителя всех свойств. В последовательности своего номиналистического сенсуализма Беркли должен отбросить и то и другое. Пространственные свойства имеют для него значение абстракций, которых в действительности нельзя мыслить самих по себе без чувственных качеств; неизвестная же субстанция в его глазах, разумеется, полнейшая нелепость. Отсюда вытекает, что все, называемое нами вещами и их свойствами, является лишь комплексом восприятий. То, что мы во внешнем мире рассматриваем как существующее, есть лишь конгломерат состояний наших представлений. Существовать то же самое, что быть ощущаемым: «esse — percipi» («быть — значит быть в восприятии»).

Этим крайним проведением сенсуализма Беркли хочет восстановить честь здравого человеческого смысла в противовес хитросплетениям философов. Он заставляет обратить внимание, — и это, пожалуй, заслуживает названия шуточного приема, — что естественный инстинкт принуждает человека рассматривать содержание своих восприятий именно как существующее, и для него в действительности быть воспринятым то же самое, что существовать. То, что мы видим и чувствуем, рассматривается нами как существующее. Только философы придумали разницу между восприятиями и соответствующими им предметами и таким путем пришли к лжеучению, будто существование вещей есть нечто иное, чем их воспринимаемость. В этом замечании справедливо то, что первоначальное сознание действительно рассматривает содержание каждого восприятия как в то же время существующее; но явно неправильно дальнейшее добавление, будто различие существования и воспринимаемости составляет только измышление науки. Такое различие, напротив, есть одно из тех предположений, которые неискоренимым образом заложены в способе представления человека, в силу прагматической необходимости мышления, явно обнаруживающейся именно в древнейших опытах греческой метафизики; Беркли же как раз показал, что это предположение неприкосновенно и, во вся-

ком случае, является предметом гносеологической проверки. Но результат проверки Беркли, гласящий, что существование тождественно с восприимчивостью и не есть нечто отличное от нее, именно поэтому кажется крайне парадоксальным первоначальному сознанию; ибо для последнего нет ничего более обычного и более очевидного, чем признание мира вещей, независимого от деятельности представления.

Согласно с терминологией своего времени, Беркли, в результате этих исследований, говорит, что все так называемые вещи и их качества суть не что иное, как идеи, т. е. представления, и вследствие этого его учение было названо *идеализмом*. Эта терминология правильна до тех пор, пока придерживаются тогдашнего принижающего употребления слова «идея». В немецкой философии, однако, слово «идея», а также и термин «идеализм», получило существенно иное значение, и на этом основании во избежание недоразумений рекомендуется отказаться от этого обозначения по отношению к учению Беркли, и если вообще необходимо подвести его систему под известную метафизическую рубрику, то можно назвать ее по воззрению, выведенному Беркли непосредственно из этих гносеологических посылок.

Именно, если помимо восприятий не может существовать никаких субстанций, в смысле мира телесных вещей, то, по мнению Беркли, эта деятельность восприятия во всех случаях предполагает воспринимающую сущность, в которой только она и может совершаться. Если вещи идеи, то все же необходима сущность, которая обладала бы идеями. Сущность, обладающая идеями, есть дух, и превращение тел в представления влечет поэтому у Беркли непосредственно за собой вывод, что не может существовать никаких других субстанций, кроме представляющих. Поэтому мировоззрение Беркли очень несложно: оно не допускает ничего, кроме духов и их идей, и отсюда его учение характеризуется очень просто, как самый резкий *спиритуализм*, который когда-либо был выставлен. Поэтому теория Беркли сильнейшим образом противоречит материалистическим наклонностям, угрожавшим развиться в английской, как и во французской, философии на общей почве локковского эмпиризма. В то же время важно, что Беркли ищет сущность «духа», как конечного, так и бесконечного, по край-

ней мере, настолько же в свободной непроеизводности воли, как и в деятельности представления.

Но этот спиритуализм далек от того, чтобы объявлять телесный мир обманом и видимостью, в силу отрицания его непосредственной субстанциональности. Правда, с первого взгляда кажется, будто это следствие необходимо. Если солнце не что иное, как постоянный комплекс представлений определенного блеска, определенной теплоты, определенной величины и т. д., то сначала кажется, — ибо возможно переставить члены равенства «*esse = percipi*», — что его существование исчезает вместе с его представляемостью. По такому взгляду все тела существуют лишь постольку и столько времени, сколько они были восприняты, и тело, которое никто уже не представляет, должно считаться несуществующим более. С другой стороны, одна лишь деятельность представления любого духа казалась бы достаточной, чтобы придать значение бытия каждому содержанию, какое бы он случайно ни помыслил. Поэтому стол, пригрезившийся во сне, был настолько же реален, как и тот, который вообще обыкновенно считается реальным, и различие между истинными и ложными представлениями, казалось, устранялось именно тем, что в такой системе невозможно сравнение представления с предметом. На этом основании Беркли нуждается в ином критерии объективности, а таковым в спиритуалистической системе может быть лишь вседержавный дух: его идеи должны заступить место реального мира, и согласие его идей с представлениями обыкновенно свидетельствует об истине последних. Этот дух, разумеется, Божество. Действительность, присущая содержанию идей независимо от деятельности представления конечных духов, состоит в том, что оно мыслится Божеством. Истинные представления суть те, которые согласуются с представлениями Божества, заблуждениями же и галлюцинациями будут те, которые находятся только в отдельных духах. Поэтому последние должны обладать известной долей свободы; в пределах ее они в состоянии располагать элементами, данные Божеством, в иные сочетания, чем те, в которых эти элементы находятся в Божестве. Здесь Беркли окончательно стоит на почве ассоциативной психологии. Первоначальные элементы деятельности представления имеют в его глазах значение несомненно истин-

ных, и в этом отношении он считает должным со своей точки зрения понимать акт простых восприятий, как сообщение Божеством элементарных представлений конечным духам; относительно же последних он также уверен, что они не в состоянии породить нового содержания. Мнение о том, что всякое заблуждение и всякая ошибка состоят лишь в неправильной комбинации простых элементов, со времени Гоббса и Локка разделялось всей английской философией. Таким образом, истинная идея остается действительной, даже если отдельный дух ее более не представляет, сначала в других духах, а под конец исключительно в Божестве; она является той идеей, которую Бог дает конечным духам для восприятия. Ложная идея во всех случаях есть лишь произвольное сочетание первичных восприятий, совершаемое одним или несколькими конечными духами.

Исходя отсюда, Беркли решает также вопрос о сущности природы и о ее познании. Если тела суть только комплексы идей, то отсюда ближайшее следствие, что они не могут находиться в причинном отношении между собой, но каждое из них, со всеми изменениями, которые оно претерпевает с течением времени, может вести свое происхождение только из деятельности божественного представления. Поэтому, по мнению Беркли, нет ничего более ложного, чем механическое объяснение природы, задающееся целью объяснить движения одних тел из движения других. Причинность вещей является только видимостью; в действительности ход телесных движений есть лишь последовательный ряд представлений, которые Божество порождает в себе и сообщает в виде восприятий отдельным духам. Задача познания природы состоит поэтому в воспроизведении этого последовательного ряда, и законы природы, по-видимому, познаваемые человеком, являются только усмотрением неизменного порядка, руководясь которым Божество порождает свои представления. Закон природы есть лишь *установленный Богом порядок представления*. А так как Бог, в силу своего всемогущества и свободы, имеет полную власть над ходом, который Он желает придать своим представлениям, то Он, конечно, в состоянии отступать там, где это окажется целесообразным, от обычного порядка представлений, и нарушать то, что мы называем законом природы. Таким образом, в этом мирозерцании чудо на-

ходит себе само собой понятное место. Точно так же вполне естественно, что с этой точки зрения вместо механического возможно лишь *телеологическое рассмотрение природы*, побуждающее человека искать в обычном, так же в необычном порядке представлений, данных Богом, цели, которые Он при этом преследовал, и восхищаться ими. В этом смысле Беркли стоит вполне на почве физико-теологии; но отклоняя механическую основу, которую деисты приписывали последней, Беркли мог без затруднения сочетать со своей философской системой ортодоксальную основу англиканской церкви, епископом которой он был. Ни у одного из мыслителей того времени неоднократно предпринимавшееся согласование философии с христианством не является столь естественным, непринужденным и полным, как у него.

Отношение Беркли к учению Локка и к почти противоположному выводу, который в это же время извлекла из него ассоциативная психология, в высшей степени интересно и находит себе важную параллель в истории развития рационализма. Подобно тому, как Декарт различал мыслящую субстанцию от протяженной, так точно и Локк установил различие между внутренним и внешним опытом, и участь, испытанная первым в области метафизики, выпала на долю последнего в области теории познания. Убеждение в том, что принципиально проведенное различие должно было повлечь за собой объяснение кажущейся связи абсолютным параллелизмом духовного и телесного мира, привело в первом случае, с одной стороны, к окказионализму, с другой — к Спинозовскому учению об атрибутах, во втором же — к ассоциативной психологии Гартли. Но в обоих случаях было возможно направление, вполне сводящее телесный мир к духовному. Рационализм принял подобное направление у Мальбранша, эмпиризм — у Беркли. Таким образом, оказалось, что учения этих двух людей, выросшие на совершенно различной почве и во многих отношениях неизмеримо далеко отстоящие друг от друга, до поразительности сходны в своем понимании телесного мира. Самый последовательный из номиналистов, в то же время следовавший за конечными выводами сенсуализма, и самый крайний из реалистов, насквозь проникнутый вместе с тем убеждениями рационализма, соединились в учении о том, что телесный мир не обладает для нашего познания

никакой другой реальностью, кроме реальности быть представляемым. И если в системе Мальбранша телесный мир еще сохраняет частицу реальности в сравнении с его представлением в духе Божества, то достаточно было только *одного* шага, чтобы окончательно отождествить его учение с учением Беркли.

Удивительно, что этот шаг был также сделан в Англии. Труды Мальбранша были очень рано переведены на английский язык Левассором, и его мысли нашли энергичного и умелого представителя в лице **Джона Норриса**. Сочинения последнего побудили **Артура Кольера** (Collier, 1680—1732) утверждать в своем сочинении «*Clavis universalis or a new inquiry after truth being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world*»¹¹⁰ (London, 1713), что он уже десять лет тому назад на основании идей Мальбранша пришел к мирозерцанию, совершенно согласующемуся со взглядами Беркли. В самом деле, он доказывает простым, но убедительным образом происхождение своего учения из системы Мальбранша. У Мальбранша гносеологически определяющим моментом было то, что, в силу абсолютной обособленности телесной и духовной субстанций, конечный дух обязан своими правильными представлениями о телесном мире только существованию идеального телесного мира в Боге. Таким образом, в этой системе телесный мир до некоторой степени имел двойное существование. Один раз он существовал в уме Божества в виде первообраза, как мир умопостигаемого протяжения, другой раз в сотворенной Богом реальности в виде отражения, как мир действительных тел. К чему такое удвоение, спрашивает Кольер? Представления конечного духа о телесном мире остаются настолько же необходимыми и настолько же правильными, если даже им не соответствует ничего, кроме первообразного телесного мира в уме Божества. Предположение, будто Бог создал по этому первообразу еще и существующий теперь сам по себе телесный мир, бесполезно, ибо оно объясняется столько же, сколько и противоположное предположение, допускающее лишь мир первообразов, находящийся в Боге. И оно ложно и противно здравому смыслу, ибо тела, созданные Богом в метафизической реальности, приобрели бы самостоятельность, ограничивающую Его бесконечную сущность. Существовать в действительности значит только быть представ-

ляемым Богом, и о внешнем мире можно говорить лишь в переносном смысле; именно, что он является внешним для отдельного конечного духа, поскольку последний не участвует во всей сущности божественного духа, а следовательно, и во всех представлениях Божества. Наряду с тем Кольер хочет доказать невозможность самостоятельного существования тел также ссылкой на то, что разница между восприятиями и другими идеями заключается лишь в степенях, и что поэтому все наши представления о вещах суть лишь комплексы наших собственных внутренних состояний. В этом отношении он целиком следует ходу мыслей Беркли; и таким образом учение Кольера, в том виде, как оно изложено в его сочинении, является, во всяком случае, слиянием взглядов обоих мыслителей, которые, исходя из столь различных точек отправления, удивительным образом пришли к одинаковому результату.

§ 34. Дэвид Юм

Для понимания дальнейшего хода развития необходимо принять во внимание именно скептический элемент, который лежал в только что упомянутом учении и должен был отсюда обратиться против современного естествознания. Мальбранш и Беркли при своей спиритуалистической точке зрения с одинаковой настойчивостью оспаривали механистическое объяснение природы, а в нем-то именно новая наука и торжествовала свою победу. Оба считали противным христианству приписывать причинность самим вещам и говорить о действии одного тела на другое. Оба в одинаковой мере нападали на важный принцип *причинности*, на котором покоились все исследования механики и остальных естественных наук, все более приходящих в зависимость от нее. Если не существует никакой действительной причинной связи вещей, — а именно так учили Мальбранш и Беркли, — то иллюзорно все знание, которого наука, по видимому, достигла, опираясь на эту связь. Значение данного следствия становилось тем важнее, чем увереннее новое естествознание — сначала у итальянцев, с полной же ясностью у Бэкона и Декарта — помещало свой центр тяжести в исследовании причинных отношений и этих зако-

носообразных форм, и чем шире эта аксиома распространилась при помощи ассоциативной психологии также в области психической жизни.

Однако не эти посредствующие звенья впервые обратили причинность в горячо обсуждавшуюся проблему современной теории познания. То обстоятельство, что современная наука объявила своею главной задачей познание причинных отношений, уже рано оказалось достаточным, чтобы навлечь на этот пункт нападения скептицизма, стоявшего на службе у ортодоксии. Так, Гоббс уже нашел себе противника-скептика в лице Иосифа Гланвиля (Glanvil, 1636—1680). На последнего, как свидетельствуют некоторые из его сочинений, не остались без влияния взгляды Бэкона относительно прогресса науки, служащего на пользу всеобщим культурным целям; но, в сущности, он был заодно с эмпиризмом лишь до тех пор, пока дело касалось оспаривания рациональной философии, типичным представителем которой, по мнению Гланвиля, является еще Аристотель. Но чтобы доказать при этом неудовлетворительность всякой рациональной философии, Гланвиль до некоторой степени ловит ее на слове, ссылаясь на то, что ведь она повсюду объявляет своею задачей познание причинных отношений. Она хочет все понять, а понять что-нибудь значит вывести его из его причин. Однако отношение между причиной и действием никогда не может быть почерпнуто из интуиции; его нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни воспринимать каким бы то ни было чувственным способом, но о нем всегда приходится заключать путем мышления. А в основе таких заключений лежит не что иное, как наблюдение постоянного следования друг за другом обоих явлений, одно из которых мы считаем причиной другого. Логические заключения никогда не могут доказать, что такое постоянное следование необходимо, что явление, которое по нашему наблюдению всегда следует за другим, будет поэтому его действием, и что *post hoc* (после этого) обращается в *propter hoc* (по причине этого). Как мы видим, скептицизм Гланвиля вращается почти исключительно в области *проблемы причинности* и касается всех тех отношений логической понятности связи причины и действия, которые были вскрыты окказионалистами. Таким образом, здесь также выступают на вид все трудности, ставшие с тех пор неиз-

бежными при исследовании проблемы причинности. Убеждение в том, что понятие причинного отношения не коренится в содержании восприятия, но присоединяется мышлением, и вопрос об отношении причинной необходимости к постоянной последовательности во времени не исчезли с тех пор с горизонта теории познания. Но, конечно, они обязаны своим огромным значением не столько этим как бы предварительным указаниям Гланвиля, сколько глубоко-мысленной энергии, с которой их подчеркнул и выдвинул в центр философского движения величайший ум английской философии — Дэвид Юм.

Как Локк является начинающим и господствующим, так Юм становится завершающим умом английского Просвещения. У Локка до известной степени лишь предзнаменующим образом звучали все идеи, развитые впоследствии Просвещением, в системе же Юма они завершились, слившись в один мощный аккорд. Юм, последний великий представитель того развития, которое нашел в Англии заложенный Бэконом эмпиризм, и его учение — последнее великое слово, сказанное этим эмпиризмом, в борьбе современной теории познания. Юм, без сомнения, самый ясный и смелый и притом самый многосторонний и философски образованный мыслитель, который когда-либо был выдвинут английской национальностью.

Жизнь его протекала относительно спокойно и несложно. Он родился в 1711 г. в Эдинбурге, в семье шотландского дворянина-землевладельца, с 1728 г. стал посещать местный университет с целью посвятить себя изучению классической литературы и философии. Однако, ввиду его слабого здоровья, а также недостатка денежных средств, родные уговорили его избрать коммерческое поприще. Но после короткого пребывания в Бристоле торговля ему наскучила, и в 1734 г. он отправился во Францию, чтобы беспрепятственно заняться своим научным образованием; там он провел в разных местах около четырех лет. Возвратившись на родину, он привез с собой рукопись своего гениального «*Treatise upon human nature*»¹¹¹ (изданного в Лондоне в 1738—1740 гг. в трех томах). Но у его соотечественников это произведение потерпело полнейшее фиаско и повредило ему сначала настолько, что он был заподозрен в еретических воззрениях и не получил в Эдинбургском университете про-

фессуры, о которой хлопотал. Только «*Essays moral, political and literary*»¹¹² (Edinburg, 1742), благодаря их изящному и остроумному языку, положили начало его литературной славе. Несмотря на это, он был вынужден взять частное место, занимая которое совершил длившееся несколько лет путешествие в Голландию, Германию, Францию, северную Италию и Австрию. Во время этого путешествия он переработал свое первое сочинение и выпустил его в свет в 1748 г. под заглавием: «*Enquiry concerning the human understanding*», в виде второго тома своих «*Essays*». По возвращении Юм получил в 1752 г. скромную должность библиотекаря юридического факультета в Эдинбурге, и ценный материал, находившийся в его распоряжении, побудил его к историческим изысканиям. Достоин замечания и в то же время характерно для политического духа английской нации, что оба ее величайших философа принадлежат в то же время к числу ее выдающихся историков. Но если Бэкон своей историей Генриха VII решил лишь часть предстоявшей ему задачи, то история, написанная Юмом и вышедшая сначала в отдельных выпусках, а потом соединенная под одним заглавием: «*History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution of 1688*»¹¹³ (в шести томах, 1763), сделалась, по величию замысла и красоте изложения, классическим произведением не только английской, но и вообще исторической литературы. Вместе с тем Юм находил время усиленно трудиться над своими философскими работами и, наряду с продолжением политических и философских «*Essays*», успел написать еще свою глубокомысленную книгу: «*The natural history of religion*»¹¹⁴ (London, 1755). Большинство его соотечественников в силу своих церковных симпатий все еще относилось к нему в лучшем случае сдержанно, когда, наконец-то, за границей удовлетворение выпало на его долю, ибо там он был признан самым блистательным образом. Когда Юм в 1763 г., сопровождая в качестве секретаря посольства графа Гертфорда, прибыл в Париж, то философские кружки местных ученых и высшее общество встретили его с таким энтузиазмом и прославляли с таким восторгом, который мог показать ему, что теории английского эмпиризма пустили на этой почве еще более глубокие корни, чем на своей родине. Быть может, эти триумфы содействовали его росту во мнении соотечественников; по край-

ней мере, вскоре после своего возвращения, он был назначен в 1767 г. помощником статс-секретаря в министерстве иностранных дел, но уже через два года вышел в отставку и, пользуясь в последние годы покоем и досугом, умер в Эдинбурге 25 августа 1776 г.

Учение Юма обнаруживает величайшую умозрительную глубину, на которую был способен английский эмпиризм; но именно этим оно доказывает свою зависимость, и особенно в вопросе об определяющих гносеологических критериях, от влияний математического рационализма, который, начиная с Гоббса, с возрастающей стремительностью врывался в развитие бэконовских идей. Правда, сначала исследование Юма, по-видимому, главным образом лежит в области сенсуализма и номинализма, доведенного теориями Беркли до последнего предела. Юм объявляет открытие Беркли, касающееся невозможности отвлеченных понятий, одним из величайших когда-либо совершавшихся научных деяний. И он также думает, что локковское различие внешнего и внутреннего чувства не должно быть понимаемо в том смысле, будто оба чувства являются одинаково первичными и вполне обособленными друг от друга областями опыта. Наоборот, он хочет поставить на место различия, делаемого Локком, разницу *первичных и производных представлений* и обозначает эту противоположность терминами *impressions* (впечатления) и *ideas* (идеи). При этом он относит к первым все простые и первичные состояния представлений, а под вторыми понимает лишь возникшие на почве впечатлений, более слабые копии последних. Отсюда вытекает, как основное следствие, что если идеи суть лишь копии впечатлений, то мы не можем иметь никаких идей, первоначальная копия которых не находилась бы в каком-либо впечатлении. Однако здесь тотчас же необходима поправка. Ибо, если бы в вашем сознании каждая идея во всех случаях непосредственно и необходимо относилась только к тому впечатлению, копией которого она служит в действительности, то между первообразом и такой, хотя и бледной, копией, все-таки было бы еще настолько соответствия, что все представления могли бы претендовать на истинность, и заблуждение было бы невозможно. Таким образом перед Дэвидом Юмом, так же как перед Декартом и Спинозой, встает загадка возможности заблуждения, и для него

она является не менее важной, чем для упомянутых философов: ибо никому не приходилось устранять и опровергать столько заблуждений, как Юму, и никто поэтому не был настолько обязан объяснить возможность заблуждения через разоблачение его происхождения.

Он стремился решить эту задачу в высшей степени глубокомысленным образом, а именно, при общем объяснении возникновения заблуждений он руководствовался аналогией с теми заблуждениями, которые возникают в памяти. Ведь переход впечатлений в идеи происходит сначала при помощи памяти; деятельность же последней состоит лишь в воспроизведении содержания первоначальных представлений, причем естественным образом наступает то ослабление чувственной интенсивности и первоначальной свежести, в котором Юм видит признак, отличающий идеи от их оригиналов. Ложным воспоминанием мы называем воспоминание, ставящее какую-либо идею в связь с впечатлением, отражением которого она в действительности не служит, или, наоборот, воспоминание, относящее какое-либо впечатление к идее, истинным прообразом которой было другое впечатление. Следовательно, всякое заблуждение состоит в том, что мы подставляем или под впечатления чуждые идеи или под идеи чуждые впечатления, и поэтому задача Юма всюду при опровержении ложных представлений будет состоять в указании тех впечатлений, копиями которых они в действительности служат.

Но эта подмена, вследствие которой при заблуждении мы относим друг к другу совсем неподходящие впечатления и идеи, уже не есть дело памяти, а скорее воображения; а оно, хотя и может работать подобно памяти только над воспроизведением уже данных элементов, однако в состоянии произвести смешение элементов, относящихся друг к другу. Но мы весьма неправильно поняли бы Юма, если бы полагали, что он подразумевал под способностью воображения произвольную, основанную на какой-либо беспричинной свободе, комбинацию элементов впечатления; наоборот, он думает, что эта деятельность воображения, как и вообще деятельность воспроизведения, подчиняется вполне определенным законам, и объявляет первой задачей теории познания открыть механизм такого процесса. Этим он окончательно примыкает к направлению *ассоциативной психо-*

логии, и его исследования существенным образом способствуют развитию последних.

Юм полагает, что открыл четыре основных закона, к которым возможно свести все ассоциативные процессы: закон сходства, контраста, пространственного и временного «соприкасания» или «смежности» и закон причинной связи. Это значит, что путь, избираемый памятью или воображением от данного представления, или направляется на родственные по содержанию, или как раз на противоположные представления; что он или обусловлен теми элементами, которые были восприняты в пространственной или временной связи с представлением, или, наконец, ведет вперед или назад, к действиям или причинам, к которым мы привыкли относить вышеупомянутое первое представление. Установление этих *законов ассоциации*, которые отчасти наблюдались уже в античной философии, имело большое значение для дальнейшего преуспевания эмпирической психологии. Впоследствии пытались отчасти увеличить число этих законов, отчасти упростить их, однако всегда сообразовались с этой первой систематической классификацией, и едва ли будет ошибочным сказать, что в известной степени так поступают еще и до сих пор. Для гносеологии Юма установление таких законов прежде всего ценно потому, что сообразно с ним расчленяется дальнейшая постановка ее вопросов. Отсюда с самого начала видно, что у Юма, как у Локка и Беркли, не может быть никакой речи об истине, которая бы состояла в согласии содержания наших представлений с миром вещей, существующих вне представления. Даже существование телесного мира вообще, по его мнению, может быть признано только в высшей степени вероятным; воображение может в него верить, но разум никогда не в состоянии его доказать. Единственный способ доказательства мог бы вестись через посредство причинности, но этот путь, как Юм показывает дальше, ненадежен и сомнителен. По Юму, так же как и по Беркли, существовать значит в глазах человека ни более ни менее как быть воспринятым. Существование не есть какой-нибудь постигаемый признак, который когда-либо может быть доказан, но лишь убеждение (*belief*), данное в акте восприятия и только в нем. Истина поэтому может состоять лишь в том, что восприятия будут правильно относиться нами одно

к другому, а так как подобное отнесение непреложно совершается по законам ассоциации, то можно только исследовать, какая степень правильности связана с отдельными видами ассоциации.

Что касается двух первых законов ассоциации, законов *сходства и контраста*, то Юму кажется, что здесь он не наталкивается ни на какие трудности. Он считает должным признать, что усмотрение сходства или различия содержания представлений и степени этого сходства или различия, непосредственно дано уже в общем появлении последних внутри одного и того же сознания. Согласно с принципом механической психологии, он признает, что это усмотрение не предполагает никакой иной силы и никакого иного процесса, кроме общего фактического существования сравниваемых представлений. Подобно многим английским психологам, он настолько проникнут убеждением в правильности данного принципа, что так же мало, как и его предшественники, затрагивает поднятый до него Лейбницем и после него Кантом вопрос, не заставляет ли акт сравнения предполагать еще третий элемент, наряду с двумя сравниваемыми представлениями? Далее, он считает возможным доказать, что в силу этого принципа два представления именно настолько сходны и именно настолько различны, как это кажется общему сознанию; и принцип этот, высказанный с подобным ограничением, вполне правилен. Отсюда он выводит, что все суждения, предметом которых служат отношения сходства или различия между содержанием представлений, правильны и достоверны. Утверждаемое в них отношение или уже непосредственно дано в самом их предмете, т. е. сказуемое дано в подлежащем, или может быть извлечено из него через заключение, при помощи связующего понятия. При этом роль мышления ограничивается лишь анализом своего собственного содержания; все эти суждения по терминологии, ставшей общепотребительной со времени Канта, аналитичны, и *аналитические суждения* обладают несомненной достоверностью.

Отсюда прежде всего следует, что знание человека о сходстве или различии его собственных представлений не может быть подвергнуто сомнению. Однако одним этим еще невозможно обосновать науки. Все реальные науки стремятся путем доказательств достичь знания мира, существу-

ющего вне нашего представления, а для этого имманентное сравнение наших представлений недостаточно. Только одна единственная наука может быть построена таким путем анализа и доказательства. Уже было упомянуто, что, по мнению Юма, знание сходства и различия наших представлений простирается также и на знание их степени. И это происходит в двояком отношении: мы в состоянии узнавать непосредственно из самого акта восприятия или находить в нем при помощи разума, во-первых, степень качественного различия в содержании наших восприятий, например, силу света и звука или силу радости и печали, и, во-вторых, степень количественной разницы, т. е. пространственной величины или количества содержания нашего восприятия. Но и то и другое обнаруживает математические отношения наших представлений. Математическое познание не предполагает ничего, кроме опыта над степенными и количественными отношениями наших представлений и тех следствий, которые могут быть выведены из них при помощи логических действий. Поэтому *математика* единственная чисто аналитическая и чисто демонстративная наука, и именно поэтому она одна среди всех других обладает несомненной достоверностью и истинностью. Во взгляде на математику Юм вполне подчиняется общему предвзятому мнению докантовской философии; упуская из виду интуитивный элемент математики, он считает ее рассудочной наукой, оперирующей чисто логическим путем. В силу этого предвзятого взгляда математика стала научным идеалом всей новейшей философии: руководясь им, Декарт обратил геометрический метод в путеводную нить всякого познания разума и особенно философии, а Юм видел в математике единственную науку, существующую по праву и удовлетворяющую требованиям теории познания. И он имел тем большее основание рассуждать так, что во взгляде на пространство и время примыкал к выводам номинализма Беркли. Пространство вообще и время вообще считались и им не чем-нибудь существующим самим себе, даже не чем-нибудь действительно представляющимся нам; они суть только идеи о впечатлении нашей неспособности когда-либо положить предел представлениям пространственной и временной непрерывности. Поэтому, по учению Юма, не существует ни пустого пространства, ни ненаполненного времени,

но только отдельные пространства и отдельные времена, и всякое пространство есть лишь порядок видимых и ощущаемых пунктов, а всякое время лишь последовательный ряд связанных между собой восприятий. И чем усиленнее таким образом Юм отрекается от объективного значения пространства и времени, тем смелее он может исповедовать взгляд о субъективной правильности математического знания: ибо тем менее он нуждается относительно последнего в обычном критерии истинности, который требовал бы его согласия с действительностью, не зависящей от представления. Аналитическое знание касается не связи наших представлений с внешней действительностью, но лишь их внутренних отношений. Пространство и время суть у Юма лишь отношения наших представлений, и поэтому именно и возможна такая аналитическая и состоящая из доказательств наука о них, как математика.

Если юмовское признание математики основано таким образом на ограничении ее познавательного значения одними пределами мира человеческих представлений и невозможностью перешагнуть через них, то тот же самый принцип руководит философом и при определении в высшей степени важной границы, которую он хочет установить для аналитического познания сходства представлений. Самое полное сходство двух представлений должно, очевидно, существовать там, где их содержание совершенно совпадает друг с другом и, согласно с принципами Юма, ничто не препятствует усмотрению такого их равенства. Однако деятельность человеческого представления обыкновенно не довольствуется констатированием этого полнейшего сходства; напротив, там, где в смене различных по содержанию представлений она воспринимала как длящиеся, одинаковые признаки, она обыкновенно обращает это постоянное сходство в метафизическое тождество и рассматривает содержание, остающееся одинаковым в смене, как субстанцию, относительно которой все сменяющееся является модусами, состояниями и деятельностями. Такова связь, путем которой исследование понятия тождества принимает у Юма форму пронизательной и гениальной *критики понятия субстанции*, роль которой в развитии рационалистической философии уже неоднократно выставлялась на вид. Заранее ясно, что Юм мог лишь отвергать метафизическое значение

этого понятия, как переходящее границы аналитического познания. Ибо в содержании восприятия субстанциальность не дана ни посредственным, ни опосредствованным образом. Все впечатления показывают нам только качества, состояния и деятельности, и если их устранить, то, как учил еще Беркли, не останется ничего. Среди впечатлений не существует ни одного, которое бы содержало в себе субстанциальность; но последняя всегда относится нами к постоянному сочетанию свойств. Здесь Юм должен спросить себя, каким же вообще образом после этого мы доходим до представления субстанций и до идеи субстанциальности? Его учение, что всякая идея есть копия впечатления, налагает на него обязанность указать впечатление, копией которого в действительности была бы идея субстанции, и он с большим глубокомыслием выполняет эту задачу. Очевидно, ни одно из непосредственных определений содержания отдельных восприятий не может служить прообразом идеи субстанций. Но когда деятельность представления неоднократно производит одно и то же сочетание восприятий, то в воображении возникает впечатление постоянной равномерности его собственной деятельности, и настоящей копией этого впечатления является идея субстанции. Юм пользуется гераклитовским примером реки, чтобы показать, что язык и обычное мнение людей говорят о субстанции даже там, где точное размышление сразу показывает невозможность иметь дело с метафизическим тождеством. То, что действительно образует реку, т. е. текущая в ней вода, в каждое последующее мгновение является иным, чем в предыдущее; но однообразное принуждение к восприятию одного и того же чувственного образа в постоянно одинаковых формах и красках достаточно, чтобы вызвать в нас не только словесное обозначение его именем существительным (Substantivum), но и представление вещи, тождественной с самой собой. В основе идеи субстанции лежит впечатление *постоянного сочетания представлений*. Но человеческое мышление относит свои идеи субстанций не к этим постоянным сочетаниям представлений, но скорей к метафизическому тождеству соединенных содержаний представления. Оно подставляет под свои впечатления идею, служащую копией другого впечатления, и потому эта идея оказывается ложной. В действительности же мы только мо-

жем говорить, что находим в себе известное число постоянно одинаковых сочетаний представлений; но предположение, что им соответствует тождественная с самой собой субстанция, является неоправданным. С точки зрения ассоциативной психологии, считающей соединение представлений исключительно механическим действием их элементов и отрицающей силу, которая бы преобразовывала их по собственным законам, взгляд Юма действительно последнее и самое последовательное слово относительно проблемы субстанциальности; и с этого пункта удобнее всего окинуть взором развитие этой проблемы с Декарта и Локка до Юма. Декарт утверждал метафизическую познаваемость бесконечной субстанции и субстанций конечных, тел и душ. Локк настаивал на реальности субстанции и объявил ее непознаваемой, чем упразднил метафизику в обыкновенном смысле этого слова. Беркли односторонним образом развил дальше эти воззрения в применении к чувственному опыту и тем самым превратил материальные субстанции в комплексы представлений; хотя все-таки настолько придерживался обыденного способа представления, что считал необходимым предположить для самих представлений субстрат духовных субстанций и через это сделался спиритуалистом. Юм был достаточно радикален, чтобы обратить тот же самый вывод и против духовных субстанций и объявить, на основании своих исследований, понятие субстанции хотя и необходимой психологически, но гносеологически не оправдываемой иллюзией. Благодаря такому взгляду, он одинаково возвысился как над спиритуализмом, так и над материализмом, который Локку скорее удалось обойти, чем победить своим учением о непознаваемости субстанций. Ибо Юм в своем первом и значительнейшем сочинении «*Treatise*» пользуется критикой понятия субстанции главным образом, чтобы доказать, что представление духовной субстанции и особенно метафизического тождества человеческой личности также недоказуемо, и что Я есть лишь собирательная идея ряда представлений, расположенных по законам ассоциации в известном постоянном порядке. Правда, при переработке «*Treatise*» в «*Enquiry*» он опустил эти рассуждения, которым, может быть, справедливо приписывал отрицательный успех «*Treatise*» у своих соотечественников; однако он никогда не брал назад своего вывода, и послед-

ний должен быть рассматриваемым как существенный элемент его философии: Я есть только пучок представлений.

Третий закон ассоциации соединяет представления по мере их взаимного пространственного и временного *соприкосновения*, будет ли последнее отношением одновременности или последовательности — безразлично. Познание этих отношений представляет так же мало затруднений, как и усмотрение степени сходства и различия содержания представления. Так как, по учению Юма, пространство и время суть отношения порядка, по которому в нас располагаются представления, то нельзя понять, каким образом мы здесь могли бы впасть в заблуждение. Если мы констатируем, что два представления следовали в нас одно за другим, то такова именно и есть последовательность, в котором они расположились; если мы воспринимаем два тела рядом друг с другом, то таков и есть действительно порядок, в котором возникли наши представления. И здесь, следовательно, существует познание и даже вполне правильное и адекватное, но в этом случае оно не есть демонстративное знание, при помощи которого мы были бы в состоянии доказать необходимость именно этих определенных, а не каких-либо иных отношений, а только вполне надежное и точное констатирование тех фактов, что известное содержание восприятия представилось нам в определенных пространственных подразделениях и что известные представления вступили в наше сознание одновременно или непосредственно друг с другом, или разделенные определенным промежутком времени. Следовательно, мы имеем здесь дело с *констатированием фактов*, и пока мышление ограничивается только им, заблуждения быть не может. Здесь Юм выказывает себя решительным *эмпиристом*: он признает в этом установлении фактов совершенно самостоятельную и вполне истинную в пределах самой себя область человеческого знания и стремится таким путем, с своей стороны, прочно установить чисто эмпирическое исследование, в противовес тому пренебрежению, с которым к нему относилась рационалистическая сторона.

Но он до крайности суживает границы этого фактического познания и исключает из него все те толкования, которые человек обыкновенно невольно и незаметно присоединяет к чистому составу опыта. Всякий переход за преде-

лы чистой фактичности состоит в склонности рассматривать, как необходимую, ту связь, которая была узнана в опыте. Когда мы воспринимаем рядом в пространстве два тела, то мы стремимся понять это отношение как необходимое; когда мы видим, что два явления следуют одно за другим, то нам постоянно хочется рассматривать одно как причину другого. Все эти толкования, переходящие за пределы чистого опыта, коренятся в четвертом законе ассоциации, в законе *причинности*. Юмовское исследование этой основной проблемы современной науки сделалось наиболее прославленным из всех остальных его теорий, с одной стороны потому, что оно угрожало отнять почву также из-под ног эмпирических наук и вследствие этого возбуждало повсюду общее внимание, а с другой — потому, что Кант приписал ему особую ценность и назвал его даже побудительным толчком ко всей собственной философии. Однако это исследование является ни более ни менее как соответствием исследованию субстанциальности и развивается вполне параллельно ему, последнее же лишь оттого не сделалось настолько же известным, что было пропущено в повсюду читавшемся «Enquiry» и встречалось только в отвергнутом и забытом «Treatise»: потому что оно осталось неизвестным, например, также Канту. Параллелизм обеих аргументаций крайне прост и очевиден. Подобно тому, как не существует впечатления, копией которого была бы идея субстанции, так точно невозможно указать впечатление, которое было бы первообразом идеи причинного отношения. Когда мы считаем явление *a* причиной явления *b*, то причинное отношение не содержится ни в восприятии *a*, ни в восприятии *b*; точно так же оно не содержится в фактическом отношении обоих. Действие так же мало возможно видеть и чувствовать, как и бытие. Причинность, так же как и субстанция, никогда не воспринимается, но только мыслится нами. Но о ней также нельзя заключать и поэтому ее невозможно доказать; ибо заключать и доказывать возможно лишь то, что уже заранее находится в содержании представлений. Отношение причины и действия не содержится ни в представлении отдельной причины, ни в представлении отдельного действия в виде составной части, которая могла бы быть извлечена из него путем анализа. Итак, причинность не интуитивна и не демонстративна, т. е. вполне непозна-

ваема. Но тем неизбежнее здесь, как и относительно субстанциальности, возникает вопрос, каким образом вообще мы представляем ее и полагаем, что познаем ее; и ответ также оказывается вполне параллельным ответу, касающемуся субстанциальности. Когда мы неоднократно наблюдаем, что одно и то же явление *b* следовало за одним и тем же явлением *a*, то в нас возникает чувство *привычки* к этому остающемуся одинаковым с самим собой действию нашего воображения, и идея этого впечатления есть идея причинного отношения, которую мы, опять-таки в убеждении, что постигли метафизическую необходимость, подсовываем под отношение воспринятых предметов: мы рассматриваем субъективное отношение *представлений*, одно из которых в нашем сознании влечет за собой другое, как объективное отношение *содержаний представлений* друг к другу. Здесь Юм широко пользуется исследованиями Гланвиля. Привычка к *post hoc* является первообразом для идеи *propter hoc*. Но это *propter hoc*, а с ним и вся необходимая связь явлений, никогда не может быть доказано; в него возможно только верить.

В применении этого последнего учения ко всей области эмпирических наук заключается собственно скептический элемент теории Юма. Ибо все эти науки, поскольку они не являются одним пустым собиранием фактов, но содержат известную теорию, стремятся достичь усмотрения необходимой связи, которая существует между фактами, приобретаемыми путем восприятия. Но Юм объявляет это усмотрение не предметом научного доказательства, а делом *веры, соответствующей нашей привычке*. В сущности говоря, этим он ловит на слове только эмпиризм: он запрещает видеть в восприятии больше того, что в нем действительно заключается; и с прямолинейной последовательностью, в которой состоит его величие, он приводит *ad absurdum* бэконовскую мысль о возможности из одного наблюдения фактов, соединенного с чисто логическими действиями, создать науку о необходимой связи этих фактов. Тем самым он разоблачает скрытые предпосылки, повсюду присоединяемые человеческим мышлением к чистому содержанию своих восприятий, с целью преобразовать их в познание необходимости. *Скептицизм Юма есть непосредственное следствие его эмпиризма: хотя для человека существует опыт, но*

нет науки, основанной на опыте. Сам Юм не имел в числе своих эмпиристских предположений средства для окончательного решения лежащих здесь проблем; но именно его отрицание притязаний, предъявляемых эмпирическими науками на познание необходимости в связи явлений, подготовляло ту постановку проблемы, благодаря которой Кант мог придать новое освещение всем этим вопросам.

Следовательно, общий итог теории познания Юма таков: существует эмпирическое знание сходства и различия, так же как и знание пространственных и временных отношений содержания нашего восприятия, ибо это знание непосредственно и интуитивно дано в самих восприятиях; но существует только *одна* демонстративная наука, которую можно логически развить из него, — математика: ей приходится заниматься имманентной законосообразностью распределения наших представлений в пространстве и во времени. Все остальные науки преступают границу доказуемости, когда считают замеченные ими отношения фактов реальными и необходимыми и тем хотят установить теорию о них. Наконец, для метафизики, которая стремится познать сущность не зависящего от представлений мира субстанций и их необходимые отношения, в этом учении, разумеется, нет места. Таков конец эмпиризма: он отрицает сам себя на основании рационалистического принципа. Если эмпиризм желает всегда довольствоваться одним лишь констатированием фактов, то Юм безусловно признает за ним это право. Он отказывает ему только в праве переходить от фактов к необходимости, от восприятия к теории. То обстоятельство, что Юм разрешает подобный переход математике, основано на мнении, будто последняя обязана своими знаниями исключительно логике. Но если мы таким образом видим, что математика является и у Юма идеалом демонстративной науки, и если проследим, что он лишь потому относится скептически ко всем остальным наукам, что они не в состоянии удовлетворить подобному требованию, то нам ясно кинется в глаза, что это завершительное саморазложение эмпиризма совершилось под прямым влиянием картезианского рационализма. Оба великих направления докантовской философии подверглись трем в высшей степени замечательным синтезам: учение Юма представляет тот синтез, в котором они парализуют друг друга; в учении Лейбница

они стремятся примириться друг с другом; а из взаимного слияния обоих создалась «Критика чистого разума» Канта.

Современники Юма характеризовали его просто как скептика, и история философии в большинстве случаев усвоила эту характеристику. И здесь также обнаруживается неуместность подобного общего распределения по рубрикам, примененного к оригинальной системе великого ума. Упомянутое определение возникло сначала из-за того, что Юм отрицал возможность метафизики и вследствие этого оспаривал даже познаваемость излюбленных объектов философии Просвещения — Бога, свободы воли и бессмертия. В этом смысле он действительно скептик; но он не относится скептически к математике и смотрит на нее вполне с точки зрения рационализма. Также мало является он скептиком и относительно познания путем восприятия, ибо его он считает настолько правильным и несомненным, что, пожалуй, заслуживал бы даже названия сенсуалиста; но он снова оказывается скептиком по отношению к эмпирическим наукам, поскольку последние, переходя за пределы простого установления фактов, считают себя способными оправдать объяснительную причинную теорию. Поэтому правильней всего назвать его учение *эмпирическим скептицизмом*. В терминологии XIX в., главным образом по примеру Огюста Конта, принято называть позитивным или позитивистским тот род научной деятельности, который считает возможным ограничиться установлением фактов и их постоянного следования во времени и готов отказаться от объяснительных теорий. В этом смысле Юм истинный и единственный *отец позитивизма*.

Но и скептицизм, с которым Юм относится к эмпирическим наукам, не является столь безусловно отрицательным, чтобы объявить их работу вполне бесполезной. Правда, Юм твердо держится того, что причинные отношения никогда не могут быть строго доказаны; но в них можно верить, и мы нуждаемся в этой вере ради практической уверенности, что за известными определенными явлениями, переживаемыми или вызываемыми нами самими, мы должны ожидать других определенных явлений, которые называем тогда действиями первых. Чем чаще наступало подобное следование, тем вероятнее становится его повторение; и если эмпирические науки довольствуются лишь

установлением этой вероятности и по возможности математически определяют ее степень, то они могут обойтись без недоказуемого понятия причинности и все-таки вполне выполнить свою задачу, состоящую в констатировании относительно постоянного следования определенных явлений, а в практическом отношении направить ожидание на вероятное. То, что мы называем законом природы, имеет свое полное оправдание, если он не что иное, как родовое понятие замеченных фактов или отношений фактов, повторение которых в высшей степени вероятно; мы переходим границы человеческой способности познания, как только начинаем видеть в нем реальную связующую силу. С этой точки зрения учение Юма принимает вид *эмпирического пробабиллизма*, и он пользуется в нем разработкой, которую математики тем временем придали теории вероятности. Только по отношению к метафизике и всех стремлений, направленных к познанию сверхчувственного, Юм остается неумолимым и кончает восклицанием: «Прочь все, что не содержит в себе или математических исследований, или наблюдений над фактами и действительностью!»

Не менее разлагающим образом относится учение Юма и к *религиозно-философскому движению*; и здесь он разрушает ту доверчивость, вследствие которой философия Просвещения считала себя способной аподиктически доказывать «истины разума» при помощи чистого мышления. Выросший в условиях образованности того времени, Юм высоко поднялся над ней, так как в совершенстве овладел ее методами и энергично развил ее принципы. Как великан мысли он разбивает те излюбленные фетиши, которыми тщеславился деизм. Если со времени Локка английская религиозная философия думала слить познание при помощи разума с учением религии сначала в форме компромисса и позднее путем почти полного примирения, то Юм на основании своих принципов стремится показать, что эта надежда изначала иллюзорна. Если нет метафизики, если даже усмотрение необходимой связи данных в опыте явлений недоказуемо, не говоря уже о непозволительности для науки переступать границы этого опыта, то, конечно, невозможно никакое научное знание о Божестве или его отношениях к доступному нашему опыту миру. Все доказательства бытия Бога или стремятся сделать ясной необходимость его существования

в виде субстанции, или заключают о бытии Бога, как причины иногда всех конечных вещей вообще, иногда же их целесообразного устройства. Следовательно, они оперируют при помощи двух основных понятий, субстанциальности и причинности, недоказуемость которых, по мнению Юма, объяснена им. Заключение на основании причинности, т. е. так называемый космологический аргумент, которым, например, пользовался также и Локк и который в конце концов играл главную роль в физико-теологии деизма, кажется Юму в этом случае тем менее пригодным, что он пытается заключать от конечных вещей к бесконечной причине и таким образом хочет поставить в силлогистическое отношение несоизмеримые понятия. Что же касается деятельности, путем которой Божество вмешивается в ход вещей, то она, будучи причинным отношением, опять-таки недоказуема и может быть лишь предметом веры. При этом Юм делает попытку проверить вероятность чудес на основании принципов теории вероятности и приходит к тому результату, что их вероятность далеко не достаточна, чтобы строить на ней систему или научное знание, имеющее хотя бы только значение остальных эмпирических наук. Таким образом, для Юма становится ясным, что все, называемое нами религиозной истиной, никогда не может быть предметом знания, а всегда будет только объектом веры. Юм снова нарушает то согласие, которое свободные мыслители пытались установить между религией и разумом, между верой и знанием, и объявляет, что религия никогда не происходила, да и не могла произойти из научного познания. Та искусственная религия, которую стремился создать рационалистический деизм под именем естественной религии, была объявлена Юмом невозможной. Следовательно, религия никогда не возможна в виде знания. Этим Юм возобновляет точку зрения Бэкона, который также желал разрушить мост между религией и наукой, и таким образом религиозно-философское развитие англичан, пройдя чрез область свободомыслия, снова возвращается к своему исходному пункту. В лице Юма снова расторгается примиряющий союз знания и веры, в котором благоденствовало свободомыслие и которым оно поработило себе эпоху Просвещения.

Но подобно тому, как Юм на практике уравнивает невозможность естественно-научной теории доверием к опы-

ту, так и по отношению к религии он допускает, что в общем — несмотря на теоретически неустранимые возражения и сомнения — мировое целое производит на мыслящего человека такое впечатление, как если бы им управлял единый разум, в реальность которого поэтому практически позволительно верить.

Если таким образом посмертные «Диалоги о естественной религии» являлись многосторонним взвешиванием, не дающим определенного и решительного вывода, то в «Естественной истории религии» Юм преследовал иную мысль. Его задача состоит здесь в установлении такой точки зрения на положительные религии, которая хотя и проводится им еще несовершенным образом, но уже постигается с принципиальной ясностью и о которой Просвещение, в гордом сознании своего превосходства, не имело никакого понятия. И эта точка зрения также коренится в принципах общего учения Юма. Если религия не может быть знанием, то все-таки нельзя отрицать того факта, что она хочет быть знанием и считает себя таковым. И потому религиозная философия Юма задается целью объяснить возникновение веры, подобно тому, как его теория познания всюду, где она открывает заблуждения или ложные притязания мышления, стремится понять их происхождение. Но это объяснение, в свою очередь, с точки зрения ассоциативной психологии, может состоять лишь во вскрытии психических процессов, из которых здесь возникает религиозная вера, подобно тому, как там гносеологические иллюзии. Через это религиозная философия обращается в *психологию религии*, и Юм стремится показать, что все религии были необходимым продуктом психического механизма. Этим он значительно возвышается над педантичной односторонностью и непониманием, с которым мыслители эпохи Просвещения обыкновенно считали необходимым объяснять произвольными и лживыми измышлениями духовенства все отступления положительных религий от религий разума или естественной религии, выставляемой их учением как нормальная. Он противопоставляет этой односторонности тот взгляд, что религия никогда не может быть создана, но всегда создается сама, и что ее корни скрываются в необходимом развитии человеческого духа. При изложении этого учения в Юме сказывается великий историк; ибо в объяс-

нении религии психологическая точка зрения у него тождественна с *исторической*. Если религия необходимый продукт человеческого духа, то отдельные вероучения, при всем их разнообразии и смене, суть необходимые продукты *истории развития человеческого духа*. Знание Юма для истории религиозной философии состоит именно в том, что, в противовес отвлеченной критике свободомыслия, он заставил оценить психологическо-историческую точку зрения при объяснении и рассмотрении положительных религий.

Правда, мысль эта проведена у Юма еще не совершенным образом, и нельзя сказать, что он окончательно освободился от точки зрения естественной религии. Ибо он стремится показать, каким образом история религиозных представлений в главных чертах сводится к тому, что от первичного политеизма, путем прогрессирующего слияния образов Божества, приводит к монотеизму, который сам Юм считал вероятным воззрением образованного человека. В частности, Юм заключает, что религиозное чувство, допускавшееся деистами со времени Гербарта, не первоначально, но, напротив, может быть выведено из элементов механизма человеческих побуждений. Но он отрезал себе возможность удовлетворительного решения своей задачи прежде всего тем, что односторонним образом положил в основу объяснения религиозного чувства практические и нравственные побуждения и потому несколько пренебрег теоретическими потребностями, ищущими себе удовлетворения в религиозной жизни. Это вполне понятная реакция против свободомыслия, желавшего сначала признавать в религии лишь то, что может быть предметом познания при помощи разума; с подобной же реакцией мы встречаемся у Вольтера, Лессинга и Канта. В силу ее в религиозной философии сделался господствующим и единственно определяющим тот нравственный элемент, который считался мерилom уже и английскими деистами, когда они задавались целью сохранить какое-либо содержание для естественной религии. Следствием этого явилась привычка оценивать с этой точки зрения достоинство религий, сообразуясь лишь с успешностью развития, которое они способны обеспечить нравственной жизни, и в таком именно духе оказывается критика, примененная Юмом, по примеру Бейля, к положительным религиям. При этой критике монотеистическим религиям

приходится хуже, чем политеистическим, ибо Юм хочет доказать, что первые по своему существу гораздо нетерпимее последних. Если Юм в конце концов высказывается довольно определенно в том смысле, что побудительные пружины религиозного характера излишни в жизни истинно нравственного человека, то здесь обнаруживается полный индифферентизм, бывший его личным убеждением по отношению к религии. Он смотрит на все положительные религии, подобно Гоббсу, сверху вниз; свое собственное положение относительно этих вопросов он трактует совершенно в аристократическом духе, так легкомысленно высказанном Болингброком. «Не значит ли, — пишет он однажды, — оказывать слишком большое уважение суеверию толпы, если открыто мучиться над ним? Разве есть какая-либо честь в том, чтобы говорить истину детям и глупцам?» Поэтому, хотя он и не изменил своих антирелигиозных взглядов, которые вначале высказывал довольно откровенно, но со временем стал осторожнее и сдержаннее в них. После того как он неоднократно именно из-за этого видел себя отодвигаемым на задний план и поставил с этим в связь холодность, с которой были встречены его сочинения, то, не чувствуя в себе охоты к мученичеству, он приноровил свой способ выражения к желаниям английской публики и, например, во втором издании своей «Истории Великобритании» всюду заменил выражение «superstition» («суеверие»), раньше постоянно употреблявшееся им, как и Гоббсом, словом «religion» («религия»).

Основной психологический характер учения Юма проявляется также в своеобразной и тонко задуманной форме, которую этот всесторонний мыслитель придал *нравственной философии*. И на этой почве, думает он, речь идет не об абстрактном установлении законов и не о пафосе морализирования, но, напротив, об усмотрении психологической связи в волевой жизни человека. Вся моральная философия покоится на основательном расследовании аффектов, страстей и решений воли. Они образуют другую область, на которую указывает человеческий опыт наряду с впечатлениями и идеями; и хотя она находится в постоянной связи с последними, однако их разница ясно сознается. Но и здесь следует вернуться к простым элементам и выводить из них сложное. Таким образом, Юм, под прикрытием принципов

ассоциативной психологии, вступает на почву, которую разрабатывали Бэкон и Гоббс, Декарт и Спиноза, и также хочет дать естественную историю аффектов и страстей. Основным ее элементом он считает чувство удовольствия и неудовольствия и развивает отсюда, большей частью обнаруживая необычайно тонкий дар наблюдательности, весь ряд аффектов и страстей. При этом, подобно великим рационалистам, он пользуется наряду с синтезом чувств и желаний также содействием рядов представлений и показывает, какое живое участие принимает воображение в возникновении движений души. И в общем итоге этого исследования Юм окончательно сходится с выводом спинозистского мышления. Чем сильнее в подобной *естественной истории движений души* распознается психологическая необходимость, с которой они возникают, тем вернее исчезает мысль о беспричинной свободе воли; и замечательно, что человек, объявивший всюду признание причинных отношений сомнительным и самое большее — лишь вероятным, в психологии воли целым рядом блестящих исследований защищает *детерминизм*.

Однако этот род детерминизма вполне отличается от того, который был ходячим в эпоху Просвещения, и здесь, как и во всех остальных пунктах, обнаруживается, что Юм, как крупная оригинальная величина, перерос предрассудки своего времени. Весь остальной детерминизм докантовской философии состоял, как неоднократно упоминалось, у эмпиристов, так же как и у рационалистов, в убеждении, что решение воли всюду обуславливается представлениями. Юм противопоставил этому предвзятому мнению глубокомысленное исследование, в котором доказал, что одно представление никогда не имеет власти над волей, и что оно обращается в мотив лишь через присоединение сопутствующего ему *чувства одобрения или неодобрения*. Если бы решения зависели только от представлений, то, чтобы наверное получить определенное решение воли, необходимо было бы лишь размышлять или возбуждать представления в другом человеке. Опыт же учит обратному; действие не наступает, если чувство одобрения отсутствует или вытесняется другим более сильным чувством.

Этим Юм опровергает теории Кларка и Волластона, которые хотели, чтобы ценность нравственных поступков оп-

ределялась их теоретической правильностью, и показывает, что нравственная философия может отпавляться только от наличности нравственного чувства, на значение которого указал Хатчесон. Но Юм не хочет, подобно Хатчесону, считать нравственное чувство отдельным, искони определенным в себе достоянием, но, напротив, применяет и здесь принципы ассоциативной психологии и доискивается лишь того отношения, которое по различным отдельным поводам всюду в равной степени исчерпывает сущность нравственных чувств и суждений.

Развивая на этой основе нравственные понятия, Юм делит добродетели на естественные или индивидуальные и социальные. В понятии естественной добродетели он примыкает прежде всего к античному и Спинозовскому понятию, по которому именем добродетели (*virtus, virtue*) обозначаются все качества индивидуума, полезные ему самому, каковы: разумность, прилежание, сила воли, осторожность и т. д. Но эти свойства приобретают тотчас же нравственное значение в силу того, что мы одобряем их не только в самих себе, но также и в других людях, и притом радуемся им и тогда, когда они никоим образом не служат нашему благу или даже препятствуют его осуществлению. Чувство одобрения, охватывающее нас при рассказе о нравственном поступке, в содержании которого воображение не может найти ни малейшего следа какого-либо отношения к нашим личным интересам, и даже то, с точки зрения чистого эгоизма, вполне парадоксальное явление, что мы чтим подобные качества и в наших врагах, вредящих нам именно ими, — доказывает, что наша деятельность одобрения или неодобрения коренится еще в чем-то ином, чем эгоизм, и что попытка обратить эгоизм в принцип нравственности разрушается фактами. Если же установить на почве нравственных явлений требовавшуюся Бэконом индукцию, то мы наталкиваемся на основное чувство *симпатии*, которое вынуждает человека одобрять не только то, что служит его собственному благу, но и то, что кажется способным повлечь за собой благо других людей, и заставляет порицать обратное. Несомненно, этот факт непосредственно заложен в природе человека, но, как показывает наш мыслитель-номиналист, не в виде абстрактного принципа сорадования

или сострадания и не в виде особого инстинкта, но скорее, в каждом отдельном случае, в виде естественно необходимого перехода психического движения с одного организма на другой. Симпатия, которую Юм ставит на место благожелательности Кемберлэнда, есть лишь общее название различных форм этого совместного движения, вследствие которого одобрение распространяется на все, что вообще в состоянии увеличить благо какого-либо существа. Если при этом и существует содействие разума, то оно состоит лишь в том, что размышление разума учит нас, что именно в каждом отдельном случае будет пользой и что препятствием; одобрение же или порицание, сопровождающее и то и другое, не может быть объяснено одним этим размышлением, но коренится исключительно в упомянутых чувствах симпатии.

Таким образом, по Юму, самая первоначальная нравственная деятельность состоит в оценке качеств других людей с точки зрения симпатии, и только отсюда обратным путем вытекает оценка наших собственных поступков и воззрений, которая руководствуется той же точкой зрения чужого блага. Когда мы начинаем относиться с неодобрением к тем из наших собственных поступков, которые в состоянии воспрепятствовать или помешать чужому благу, то это происходит только потому, что чувство симпатии научило нас рассматривать чужое благо как предмет стремления, достойный одобрения. Следовательно, совесть, поучающая нас относительно нравственной ценности наших собственных поступков, не есть нечто первично данное в индивидууме, но, напротив, продукт чувства симпатии, порожденный общением и совместной жизнью. Через это критерий нравственной оценки переносится с индивидуума на общество, с совести на обоюдное рассмотрение и обсуждение. Но общество является при этом не в виде внешней силы и авторитета, как у Гоббса и Локка, но в виде совместной внутренней психической жизни. В этом состоит особенность этики Юма, исследования которой таким образом сосредоточиваются на рассмотрении общественных добродетелей. Основным понятием Юм считает здесь справедливость, которую он определяет, указывая, что с точки зрения общества справедливыми считаются все те поступки и

мнения, которые содействуют благу целого; лишь в таком отношении и с таким ограничением Юм может приспособить к своему учению принципы английского утилитаризма. Не индивидуалистическим путем превращения эгоистических чувств в средства, признанные сообразными с разумом, объясняет он связь альтруизма с личной волей обособленного человека, но совместной жизнью общества, членом которого индивидуум искони является.

И здесь также господствует тот принцип, что хотя один разум способен научить нас, какие поступки и воззрения полезны обществу, но наше одобрение и настоящее осуществление этой пользы даже там, где она безразлична для нашего себялюбия или идет ему наперекор, объясняется исключительно чувством симпатии, в силу которого мы делаем предметом своих желаний благо общества. Однако то, что полезно, зависит всегда от особых условий совместной жизни общества. Поэтому, по мнению Юма, нет отвлеченного общезначающего чувства справедливости, поэтому же нет и отвлеченного, во всех случаях обязательного а priori права. На этом основании Юм обращается против теории договора, которая считала возможным путем общих рассуждений создать общее естественное или разумное право и признавала необходимым объяснять возникновение государства из такого произвольного договора. Общество первичнее государства. Внутри его особых отношений вырастают вместе с его потребностями отдельные определения его чувства справедливости, и отсюда в необходимом ходе общественной привычки возникает та отличительная форма, которую оно всегда принимает в государстве. И в этом отношении также Юм стоит неизмеримо выше века революции. Великий историк далек от иллюзии, будто путем отвлеченных размышлений и произвольного договора возможно создать государство. Подобно тому, как в вопросе деизма он понял, что религии не создаются людьми, но с необходимостью возникают из человеческого духа, так точно и здесь он знает, что корень государства лежит в истории и что право вырастает из общества.

Когда Юм таким образом перемещал центр тяжести как этики, так и политики в понятие общества, то в этом вопросе он шел рука об руку с одним своим закадычным дру-

гом. В XVIII в. Адам Смит (1733—1790) самым совершенным образом формулировал принцип симпатий и общественной морали. Ввиду дружественных сношений обоих мыслителей, мы не знаем, которые из воззрений, общих у обоих, можно поставить в зачет того или другого. Мы можем только установить, что в многообъемлющей «Теории нравственности чувств» Смита (Лондон, 1759) основная мысль Юма была проведена с систематической всесторонностью и даже тонко аргументирована. Здесь, при помощи развития теории рефлексивных аффектов Бетлера, происхождение нравственного суждения сводится главным образом к одобрению или порицанию, которыми человек при помощи симпатии оценивает поступки ближнего, а чувство справедливости к основному побуждению общественного уравнивания. Это понятие общественного уравнивания играет главную роль также и в знаменитом труде «О сущности и причинах богатства народов» (1766), благодаря которому Смит сделал политическую экономию самостоятельной наукой. Правда, кажется, что одно из этих сочинений рассматривает человека только с гоббсовской точки зрения стремления к самосохранению, а жизнь общества лишь, как *bellum omnium contra omnes* (война всех против всех), другое же, напротив, обнаруживает почти противоположное основное воззрение, толкуя о симпатии; однако если нравственная философия у Смита имеет своим предметом внутреннее уравнивание эгоистических побуждений при помощи чувства симпатии, то политико-экономическое сочинение развивает мысль о внешнем и естественно необходимом уравнивании, которое осуществляется жизненным механизмом, и, вопреки кажущейся разнице, общая основная мысль обоих сочинений та, что естественная социальность служит корнем как цивилизации, так и нравственности. Теории Юма и Смита отмечают собой тот момент в истории человеческого общества, когда последнее достигает полного и ясного сознания своего культурного значения. Они учат понимать общественную жизнь как огромный механизм, но они указывают, что необходимыми и заложенными в самой сущности результатами деятельности именно этого механизма являются внешняя и внутренняя культура, цивилизация и нравственность.

§ 35. Шотландская философия

Учение Дэвида Юма встретило больше всего несогласия именно в лагере его соотечественников, которые в продолжение второй половины XVIII столетия с большим воодушевлением примкнули к философскому движению. Однако этому воодушевлению, множеству представителей и объему сочинений, которое дает *шотландская школа*, отнюдь не соответствует подобная же оригинальность и глубина ее мышления. Мыслители шотландской школы скорее ограничились главным образом тем, что распространили наметенный для этики Шефтсбери и высказанный с принципиальной ясностью Хатчесоном взгляд о первичной способности оценки справедливого также и на другие области и провели его в широко наметенных задатках эмпирической психологии. Они доказывают свое происхождение от английской философии тем *психологическим характером*, которым они запечатлели все свои философские исследования; но они отклоняются от основного течения, допустив, что человеческая душа с самого начала обладает полнотой первоначальных знаний, и последние необходимо только выставить на вид.

Способ всеобщего применения этого принципа заключался в эстетической аналогии, к которой Шефтсбери и Хатчесон прибегали в вопросе о нравственной оценке. Таким образом прежде всего выступает ряд *эстетиков*, добившихся более общего признания точки зрения на первоначальную способность оценки человеческой души сначала для добра или зла, красоты или безобразия. Среди них следует главным образом отметить **Генри Хоума** (Home, Lord Kaimes); сочинения его (особенно «*Elements of criticism*»¹¹⁵, 1762) свидетельствуют о безусловной зависимости от Шефтсбери, а своим изящным изложением он примкнул к религиозной и нравственной философии деистов. Он высказал не одно тонкое замечание относительно анализа эстетического чувства и также относительно учения о разнице отдельных родов искусства. Его воззрения развились главным образом из потребностей литературной и художественной критики, и то же самое следует сказать о распространившихся далеко за пределы Англии исследованиях **Александра Герарда** (Gerard, «*On genius*», 1776), который пытал-

ся психологически определить способность эстетического творчества и при этом, в духе литературного направления времени, обращал главное внимание на самобытность гения. Не менее сильное влияние в этой области оказал Эдмунд Бёрк (Burke, 1729—1797), который, прежде чем перейти к широкой государственной и публицистической деятельности, набросал в своем «Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful» (London, 1756) исследование, послужившее основанием для психологии эстетической жизни. Здесь он широко пользуется применением принципов ассоциативной психологии и отыскивает элементарные чувства, которые в утонченном и преобразованном виде являются как эстетические состояния. А так как при этом он исходил из столь часто обсуждавшегося противоречия альтруистических и эгоистических побуждений, то он пришел к крайне важному для будущего времени и богатому последствиями результату: он признал, наряду с прекрасным, *возвышенное* как особый, второй род эстетического отношения. Он думал, что понятие прекрасного определяется при помощи родовых чувств любви и благожелательности, а понятие возвышенного — при помощи индивидуальных чувств страха и ужаса. Но при этом он видел разницу между эстетическими состояниями и их элементарными основными чувствами в том, что в созерцании прекрасного и возвышенного на чувства действует не личное, непосредственно переживаемое состояние, а лишь представление его возможности. Испытать на себе ярость бушующего моря, грозящего опасностью нашей жизни, ужасно; созерцать же ее — возвышенно. Этот элемент эстетического учения продолжал действовать и у Канта.

В общем же эстетико-моральные исследования англичан не двигались вперед именно потому, что они удовольствовались признанием «вкуса» как первичной, невыводимой далее способности оценки. Если таким образом в человеческой душе было допущено существование такого эстетического, нравственного религиозного «чувства», то было уже не далеко до того, чтобы распространить тот же принцип и на область теории познания. Ибо предикаты «истинный» и «ложный» содержат в действительности акты одобрения и порицания, так же как и предикаты «добрый» и «злой» или «прекрасный» и «безобразный», и подобно последним

уже предполагают принцип оценки. Если в одной области этот принцип искали в первоначальном и далее невыводимом вкусе, то то же самое, наконец, должно было произойти и в других. И из подобного перенесения возникла шотландская философия, или так называемое *учение common-sense* (здорового смысла).

Главный его представитель **Томас Рид** (Reid). Он родился в 1710 г. в Страхане и получил образование в Эбердине. С 1752 г. он занимал место профессора в Эбердинском университете, а в 1764—1780 гг. в университете Глазго, и умер, удалившись от деятельности, в 1796 г. Его учение в главных чертах изложено в «*Inquiry into the human mind on the principles of common-sense*» (Edinburg, 1764) и только развито с большей обстоятельностью в его позднейших «*Essays*». Оно исходит из огульного оспаривания великого хода английской философии от Локка к Беркли и Юму. Оно признает, что Беркли и Юм вывели вполне правильные следствия из посылок Локка. Но как отрицание материального мира, к которому пришел один, так и оспаривание знания субстанциальности и причинности, выставленное у другого, кажется Риду настолько нелепым, что он из-за этого считает окончательно опровергнутыми посылки Локка и рассматривает эти идеалистические и скептические выводы как апагогическое доказательство против правильности предположения Локка. Предположение же это состоит в том, что душа есть *tabula rasa*, на которой опыт впервые начертывает свои знаки и которая изначально не имеет никакого самостоятельного содержания. Поэтому Рид, а за ним и вся школа, сильнее всего оспаривают метод ассоциативной психологии; последний, основываясь на упомянутом предположении, хочет объяснить механизм, при помощи которого из простых элементов возникают сложные явления нашего внутреннего опыта. Действительно, здесь возбуждается принципиальный вопрос первой важности, и Рид затронул самую суть дела, обратив внимание на то, что основное предположение ассоциативной психологии сперва само еще нуждается в проверке. Разумеется, невозможно отрицать, что мы находим в своих суждениях сочетания представлений, разнообразные по содержанию, и в состоянии разложить последнее на их составные части; но вследствие этого еще не является доказанным, что простые элементы, на которые мы

таким образом наталкиваемся при анализе, суть элементы первичные, из соединения которых сложились составные. Ассоциативная психология допустила подобное предположение, не доказав его общезначимости. Конечно, возможно установить, что во многих случаях более сложные представления, и особенно отдельные суждения, например, суждения об опыте, действительно произошли из простых составных частей, на которые их можно разложить. Но этим еще не доказано, что так всегда бывает; напротив, остается вполне мыслимым существование других суждений, которые со всем многообразием своего содержания первоначально возникают в нас, и искусственное разложение их не может поэтому претендовать на роль познания их генезиса. Такова единственно оригинальная основная мысль, на которой Рид построил свое учение. Вследствие этого кажется возможным присутствие в душе первоначальных суждений, и Рид думает, что в факте нравственного чувства, рассматриваемого им как установленное Хатчесоном, и эстетического вкуса, которому вообще приписывали то же самое значение, он нашел доказательство реальности таких первоначальных суждений. Но, если таким образом падает локковское предположение *tabula rasa*, то нет никакого основания удерживать его и для объяснения и оценки познавательного процесса. Наоборот, как без допущения первичной способности оценки нельзя достичь надежного обоснования нравственности, так точно, по мнению Рида, нельзя найти прочной теории познания, если не разыскать первичных суждений, руководясь которыми мы отличаем друг от друга истинное и ложное, и таким же точно образом, как в другой области отличаем добро от зла.

Поэтому для Рида вопрос заключается только в отыскании и установлении таких первичных суждений, а это может осуществиться не иначе, как путем внутреннего опыта; ибо эти суждения образуют собой основные факты сознания вообще и вследствие этого являются содержанием «здорового человеческого смысла» — «*Commonsense*». Этим выражением сам Рид намечает границу своего философского исследования: он удовлетворяется тем, что твердо устанавливает предположения, которые, при помощи естественного строя своей деятельности представления — откуда бы последняя ни происходила — человек, а именно обыкно-

венный, средний человек, делает относительно связи вещей и кладет в основу всей своей познавательной деятельности. Риду и не приходит на ум критически отнестись к ним и спросить, не образуют ли все эти суждения предрассудков, но он рассматривает их как инстинкты мышления, в правильность которых следует просто верить без всякой дальнейшей проверки, если вообще желательно каким бы то ни было образом иметь дело с деятельностью познания. Ясно, что с этой точки зрения было настолько же легко, насколько и недальновидно, *разом* выбросить за борт глубокомысленные исследования Беркли и Юма. Ведь к числу инстинктов этого здравого человеческого смысла прежде всего принадлежит вера в существование материального мира, так же как и вера в то, что его субстанции стоят в причинных отношениях друг к другу. К чему тогда все обилие исследований относительно важности и полезности такого знания? Подобно тому, как существуют первоначальные принципы деятельности, так точно существуют и первоначальные законы мышления, и последние неоспоримы в своей первоначальной достоверности: то, что им противоречит, — ложно и нелепо, в какую бы гениальную форму оно ни было облечено. Если этим знаменуется конец английского эмпиризма, то, значит, он объявляет ненужными свои собственные исследования, потому что здравый человеческий смысл — это удобное и покойное пристанище исследования — уже заранее обладает всякой истиной. Здесь задачи не разрешаются, но просто отодвигаются в сторону, и могучее борение Юма выставляется как странная причуда. То обстоятельство, что подобное воззрение могло почти неограниченно господствовать в продолжение полустолетия у нации, породившей Юма, свидетельствует о несомненном застое философского мышления.

Однако было бы несправедливо забыть те услуги, которыми наука все-таки обязана шотландской школе. И в ней под конец господствовал дух Бэкона и Локка, как ни упорно она противилась именно последнему. Ибо способ, при помощи которого Рид надеялся достичь знания первоначальных суждений, был в главных чертах обусловлен принципом эмпиризма. Первичные факты сознания могут быть добыты только из опыта. Поэтому Рид объявляет самонаблюдение методом философии и пытается таким путем целиком свести последнюю к точке зрения эмпирической

психологии. Но будучи далек от того, чтобы, подобно ассоциативной психологии, отыскать физиологические условия душевной жизни, он, напротив, хочет возвысить психологию до степени самостоятельной науки, и для этого основывает ее исключительно на внутреннем опыте и наблюдении. Здесь локковское понятие рефлексии приобретает методологическое значение. Рид вполне уверен, что его исследования должны образовать параллель естествознанию и что они, со своей стороны, должны опираться на внутреннее восприятие и наблюдение, подобно тому, как естествознание опирается на чувственное восприятие и наблюдение. Поэтому он пользуется исключительно методом индукции и, исходя из широкого и тщательного наблюдения душевных явлений, стремится путем перечисления, расчленения и обобщения достичь первоначальных суждений, образующих достояние здравого человеческого смысла. В этом отношении и он, и его школа сделали, совершенно согласно с требованиями Бэкона, многочисленные и ценные вклады в развитие эмпирической психологии. Необходимо поставить на вид также и то, что Рид с самого начала отказался от поисков центрального суждения, которое бы могло содержать в себе все содержание этого «common-sense», но, напротив, чисто эмпирическим образом удовольствовался констатированием фактов, которые он считал далее невыводимыми; так, например, он установил двенадцать основоположений, которые должны были служить путеводной нитью познавательной деятельности. Правда, при всем том у него далеко еще нет действительно систематического взгляда; правда, ни он, ни его школа даже самым приблизительным образом не могла возместить недостававшую физиологическую основу для психологии, но зато их стремления образовали ценный противовес попыткам французских психологов, желавших обратить науку о душевной жизни исключительно в отрасль внешнего естествознания и окончательно превратить ее в физиологию нервной системы, — а их подробные анализы послужили важными подготовительными работами для психологии будущего.

Относительно дальнейших представителей этого направления здесь остается отметить лишь очень немного. Вообще это направление ставило себе целью не развитие каких-либо важных принципов, но скорее удачное распространение их на многообразие психических явлений. Поэтому слу-

чилося то, что предсказывал уже Пристли в своем первом сочинении, в котором он принял сторону Юма против шотландцев, именно, что эта школа не привела ни к каким значительным выводам и что ссылка на здравый человеческий смысл сыграла в руку привычке к отсутствию критики. Не проверяя показаний обыденного мышления, их принимали за непосредственную истину и тем самым оставляли нерешенными именно труднейшие проблемы, ибо считали фактом здравого человеческого смысла то, что не поддавалось дальнейшему объяснению. Но, с другой стороны, исследования Рида, принципиальная точка зрения которых более не преступалась, были дополнены более подробным и зачастую изящным изложением и остроумными общими наблюдениями. С нравственно-философской стороны **Адам Фергюсон** (1724—1816) стремился установить закон роста духовного совершенствования человека как принцип нравственной жизни. В эстетике **Джеймс Битти** (*Beattie*, 1735—1803) трудился над систематической выработкой принципа здравого человеческого смысла для теории искусства. В гносеологическом и религиозно-философском направлении **Джемс Освальд** (ум. 1793) старался по мере возможности еще превзойти учителя, ограничиваясь заурядностью обыденного мышления; в области же всесторонней связи этих стремлений следует считать **Дегальда Стюарта** (*Stewart*, 1753—1828) настоящим носителем взглядов шотландской школы, которым он пытался придать более критическую и более систематическую форму. Благодаря ему и его многочисленным ученикам эти идеи распространялись вплоть до первых десятилетий XIX в.

* * *

Учениями шотландской школы заканчивается движение английской философии. Возвращение к здравому человеческому смыслу содержало в себе падение ее умозрительной энергии и было выражением ее гносеологического истощения. Мысли Бэкона и Локка нашли себе в ней всестороннее развитие; и после того, как в лице Юма объединились ее величайшие результаты, миссия английской философии была выполнена. Но многочисленные семена идей, посеянные ею, уже нашли тем временем плодородную почву для своего дальнейшего развития во Франции и в Германии.

ГЛАВА VI

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

История французского мышления в эпоху Просвещения раскрывает картину столь разнообразную и столь оживленную, что ее оживление до известной степени шаг за шагом проникает даже до середины XVIII в. В нем можно ясно различить постоянное и необходимое движение вперед в однажды принятом направлении, и это движение, пробиваясь год за годом и произведение за произведением все энергичнее вперед, ведет, в конце концов, к выводу, который противопоставляет себя мировоззрению Средневековья, как замкнутая система, отличающаяся не менее односторонним догматизмом. Если поэтому во Франции были извлечены самые *крайние и радикальные следствия* новейшей философии, то на этой почве они отнюдь не образуют только ученых выводов из отвлеченных систем; но радикализм, выразившийся в них, был в известном смысле лишь отражением *политических и социальных обстоятельств*. Французская философия с ее Просвещением содержала в себе существенную черту, которой, к ее выгоде, не было у английской: она являлась философией *агитаторской*, она постоянно приходила в самое живое соприкосновение с задачами общественной жизни, и чем резче с течением времени обострялись противоположности последней, тем радикальнее становились теории, при помощи которых наука хотела вмешаться в жизнь, пока, наконец, непосредственно перед действительным взрывом народной грозы, философия повсюду не высказала самого опасного слова, предсказавшего этот взрыв. Во французской революции сосредоточились отрицательные элементы, уже лежавшие в основе борьбы Возрождения. Новый политический и социальный порядок, которого она домога-

лась, являлся вполне сознательным внешним протестом против поработленного церковью строем средневекового общества, и французская философия Просвещения также развивалась, главным образом лелея полемическую тенденцию против того мировоззрения, которое она нашла изложенным в учении церкви. Поэтому основной характер французской философии Просвещения не есть, подобно английской, спокойное научное исследование, но, напротив, более или менее страстная борьба. Ее энергия — энергия отрицания. С неутоимым возбуждением стремясь во всех слоях общества подкопаться под прежние представления, она сама, со всей своей много поглотившей разработкой нового научного материала, не создала крупной и оригинальной системы философии. И та завершительная система крайнего материализма, которую одну только она могла предложить в этом случае, была лишь сухим воспроизведением давно существующих идей.

Таким образом, французское Просвещение еще гораздо глубже коренится в исторической жизни нации, чем английское. Правда, сообразно с общим характером времени, и его философское просветление происходит также в аристократических кругах, в парижских салонах. Но его мыслители, за немногими исключениями, не понимают научного познания как исключительную привилегию. В силу *демократического сознания*, выращенного абсолютной монархией и глубоко проникшего в сущность французского народа, они проповедовали свои мысли народу и бросали зажигательные идеи в самую середину движения, которое уже начало потрясать общественную почву. Часто, сами даже не подозревая или не обдумывая важности своего слова, они считали во всех случаях первым долгом науки неустрашимо выступать со своими результатами и суждениями и принимать участие в работе на преуспевание общего блага. Эти французские мыслители впервые высказали и поняли задачу науки просвещать народ и со своей стороны пытались ее разрешить. В этом смысле они истинные представители эпохи Просвещения. Даже самые благожелательные и прямолинейные английские мыслители до такой степени находились в зависимости от особых социальных обстоятельств своей нации, что или непосредственно ополча-

лись против этой тенденции, или же, конечно, совершенно ненамеренно, играли ей на руку. В этом отношении едва ли существует более характерный факт, чем тот, что Вольтер задумал наглядно популяризировать те идеи, которые Болингброк хотел тщательно ограничить пределами высших классов, как тайну их круга.

Полная история этого движения еще не написана, и крайне трудно дать даже только приблизительное изображение богатой жизни этого времени. Затруднение заключается прежде всего в том, что настоящими носителями этого развития являются не отдельные личности, но что оно осуществлялось общими усилиями. Это скорее история общих мыслей и книг, в которых они высказываются, чем людей, которые их создают. Более чем когда-либо, в общем ходе этого развития особенности личностей отступают на задний план, как ни ярко они сами по себе. Когда пытаешься нарисовать одну из этих картин в отдельности, она разрывает свою рамку и ведет нас к остальным; ибо, в сущности, каждый из этих людей на свой собственный лад в самом себе переживал развитие целого. Духовная жизнь их была общей. Будучи все соединены в Париже и постоянно сталкиваясь в обществе, они, собственно, образовывали *единый философствующий индивидуум*. Новые мысли, или даже только зачатки мыслей, зародившиеся в одном, тотчас же пускали корни в остальных и затем одновременно или непосредственно друг за другом выступали, хотя и в различных формах и в различном применении, в произведениях отдельных членов. Таким образом, часто затруднительно, а иногда же и совершенно невозможно, точно обозначить отдельного автора отдельных мыслей или направлений мысли. Подробное изложение могло бы соответствовать своеобразной сущности этого периода лишь в том случае, если бы оно рассматривало его как историю духовного развития отдельного индивидуума, противоположности же, которые в нем борются, как составляющиеся в индивидууме ряды идей, а отдельные творения, без одностороннего отношения их к их автору, как фазы развития этого единого индивидуума.

Если же все-таки оказывается возможным дать обзор того времени, обычным образом придерживаясь изложе-

ния воззрений его отдельных мыслителей, то это основывается на том, что в упомянутом общем движении смешано множество элементов, которые можно, по крайней мере приблизительно, обособить таким образом, что отдельные лица будут распределены по своему более или менее близкому сродству сообразно с тем, насколько, или в их развитии, или в их деятельности, преобладает тот или другой элемент. Итак, задача наша состоит в том, чтобы особо проследить каждую из отдельных нитей, из которых была соткана пестрая ткань, и притом в надлежащих местах указать пункты, где эти нити переплетаются между собой.

Эти элементы, правда, весьма разнообразны по природе. В самом французском обществе господствовало сперва то основное скептическое настроение, которое, начавшись с Монтеня, передалось всей духовной атмосфере времени. Оно благоприятствовало как ортодоксии, так, с другой стороны, также и мистицизму, который вначале возвышал свой голос то здесь, то там, но скоро замолк перед более громкими теориями. Наряду с этим научный дух французов был поработчен чарами математики. В ней лежала победоносная сила, которую все более проявляло картезианство; она, как было вполне справедливо сказано, являлась также знаменем, под сенью которого механистическая натурфилософия Ньютона одержала победу во Франции. Но наряду с этими самостоятельными влияниями оказывала растущее с каждым десятилетием воздействие и совокупная английская философия. Со времени смерти Людовика XIV началось, отчасти вследствие изменения политических обстоятельств, усиленное духовное общение между Францией и Англией. Французы забыли узкую гордость, с которой они, в чадугу политического величия и в блеске своей изящной литературы, замкнулись от иностранцев в эпоху великого короля, и если столетием ранее люди, подобные Бэкону и Гоббсу, завершали свои научные занятия в Париже, то теперь французы начали учиться в Лондоне. Можно сказать, что одно уже пребывание Вольтера в Англии имело неизмеримо важные последствия для духовной жизни французов. Таким образом, идеи англичан устремились в своем течении во Францию. Такая судьба постигла прежде всего уче-

ние Локка, деизм, нравственную философию, ассоциативную психологию, мысли Юма и, наконец, даже учение шотландцев. Но все они нашли во Франции оригинальную обработку. В этом движении французы не вели себя только как поучающиеся, но тотчас же придавали воспринятому известное направление. У значительного большинства англичан наряду со всей энергией научного мышления продолжала господствовать глубокая религиозная потребность, которая, прямо или косвенно, сознательно или бессознательно, влияла обратным образом на облик философских учений и обламывала у них, как показывает пример Гартли и Пристли, острия колючек. Во Франции этот интерес существовал далеко не в такой же степени, и потому-то все учения, особенно под влиянием социальных и политических тенденций, приняли здесь радикальный характер. Если прибавить сюда прозрачную ясность французского ума, необходимость резкой и живой формулировки воззрений, лежащую в духе французского языка, пристрастие к поражающим и парадоксальным выражениям, то станет понятным, почему мысли, заложенные в английской философии, выступили во французской литературе настолько смелее, резче и сильнее, чем в своих оригиналах.

§ 36. Мистицизм

При распутывании отдельных нитей этого движения, пожалуй, удобнее начать с той, которая обладает в нем самым неважным значением, дальше всего лежит от конечного результата и, будучи натянута только сначала, рано обрывается. Таковы мистические теории. Покоясь на религиозном интересе, они выросли из неудовлетворения, испытываемого религиозным чувством при развитии картезианства. Значительное большинство картезианцев, привлеченное к этой философии ее математической стороной, охотнее всего разрабатывало в картезианстве его механистические натурфилософские выводы. Следует рассматривать до известной степени как реакцию против этого направления, тот факт, что Мальбранш при помощи августинизма искал в мистической точке зрения спасения из самого картезиан-

ства. Но уже до него один великий математик, в силу интенсивности своего религиозного чувства, был вынужден отрешиться от математических и натурфилософских исследований, в которых он проявил редкую силу.

Блез Паскаль, родившийся в 1623 г. и уже с двенадцатого года своей жизни занимавшийся вполне самостоятельно изучением математики, однако чувствовал себя так мало удовлетворенным своими великими математическими открытиями и славой, которую ему доставили его «*Lettres provinciales*»¹¹⁶ далеко за пределами картезианской школы, что на двадцатом году с почти фанатическим рвением обратился к скептической и созерцательной жизни, от которой его избавила ранняя смерть в 1662 г. Основание его философской славы было положено «*Pensées sur la religion*»¹¹⁷; последние несколько раз перерабатывались им при жизни, но ни разу не были систематически закончены и впервые были изданы по его бумагам в 1669 г. Они являются памятником если и не философской величины, то такой чистоты сердца и глубины убеждения, которые лишь изредка встречаются в истории. Из уединения своих религиозных размышлений Паскаль взирает спокойным взором как на волнуемый мир людей, с которым он расстался, так и на научную работу, от которой он оторвался. Он, разумеется, признает, что и в том и в другом содержатся сокровища мудрости, но для высочайшей цели, которую он ищет, они недостаточны. В практической жизни ценится «*esprit de finesse*», интуитивная ясность и меткость умственного взора, умеющая проникнуть в отношения вещей и ориентироваться среди них. В науке разум методически работает над достоверным выяснением этих отношений; он стремится доказать то, что упомянутый *esprit de finesse* до известной степени постиг в виде предчувствия, а методически исследовать и доказывать — здесь выступает на вид ученик Декарта — наука может лишь в том случае, если повсюду будет поступать так, как математика. Научный дух есть дух математики. Но эти оба вида познания, как ни правы они по отношению к их особой цели, однако недостаточны для удовлетворения потребностей сердца. Ибо сердце желает большего, чем то, что оно может непосредственно найти в действительности, и большего, чем то, что поддается мате-

матическому доказательству. Оно желает избавления от своей собственной греховности и блаженства успокоения в одной неподвижной центральной точке. Для удостоверения этой потребности, думает Паскаль, душа имеет свое собственное знание, до которого разум не достигает. Наука слишком заносится, если считает свой путь единственным; она уже преувеличивает, когда считает его самым ценным из всех путей, ведущих к познанию. То лучшее, что человек в состоянии познать, есть Божество и благодать, которой оно искупляет человека, а это знание дается не разумом, но чистым и смиренным сердцем. Мистицизм, представителем которого является Паскаль, вполне оригинален. Это не интеллектуальное Богосозерцание: Паскаль помещает центр тяжести своей внутренней жизни исключительно в *религиозном чувстве*. Быть может, никто не высказал так откровенно, как Паскаль, тайну религиозного настроения, когда он требовал для содержания чувства высшего гносеологического значения. С той резкой противопологающей манерой, которая соответствует стилю его нации, он следующим образом высказывает это: «*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas*» — суждение, которое в самой своей парадоксальности содержит собственное опровержение. Но чувство у Паскаля обладает бесконечной глубиной и священной ясностью. Богопознание сердца, проповедуемое им, есть религия любви; она никогда не хочет расширять свое знание путем страха или внешнего насилия, но обращается к одному сердцу, ибо и исходит от сердца. И таким образом Паскаль, один из самых истинных христиан, которые когда-либо жили, со своей никем не превзойденной верой, стоит в самой середине передовых поборников веротерпимости. Религиозная жизнь этого мистика вовсе не состоит во внешней деятельности или в догматическом исповедании истины, но она не заключается для него также в одном лишь блаженстве созерцания Божества. Конечно, он считает идеалом, что придет время, когда человек будет одной лишь идеей, напоенной Богом, и это предназначение проявляется для него и в том, что вся власть человека в действительности основана только на его идеях. Но человек, каков он теперь, не может быть чистой идеей: он живет в естественном общении и для это-

го нуждается в страсти. Существует два основных вида этой страсти: один — честолюбие, влекущее человека в деловой мир или к научной работе для достижения власти и славы, другой — любовь, которая заглушает в человеке эгоизм и завершается любовью к Богу. В этом учении Паскаля говорит целая история, история сердца, борющегося с самим собой. А в этом и заключается главнейшая прелесть его сочинения: оно привлекает не как философия, а как личная исповедь, и производит впечатление не великой работы мысли, а великой личности, облик которой тем обаятельней, чем более она выделяется как чуждая общему фону своего времени.

Мистицизм Паскаля, в соответствии с мягкой, любящей природой мыслителя, относился к научному познанию с известным снисходительным признанием. Более резко и беспощадно поступал в этом отношении **Пьер Пуарэ** (Poiret, 1646—1719). У него можно констатировать прямое влияние не только Таулера и Фомы Кемпийского, но и Якоба Бёме: его «*Censura philosophiae teutonicae*» напечатана вместе с его перепиской с английским философом религии Генри Мором и издана вместе с сочинениями последнего (ср. § 22). Так как из его сочинений явствует, что он сначала был картезианцем, то можно предполагать, что он был совращен вышеупомянутыми влияниями и ими обращен в противника рациональной философии. Наряду с этим одновременно действовало влияние Спинозизма, который он считал последним выводом рационализма. Замечательно, что и мистики не чувствовали в Спинозе родственного им элемента, но видели в его учении голый атеизм, который они, как это делал Пуарэ, оспаривали с такой же страстностью, как ортодоксизм. Возможно, что это мнение побудило Пуарэ считать национальное познание вообще необходимо антирелигиозным, и он остроумно воспользовался некоторыми картезианскими мыслями, чтобы провести доказательство этого воззрения в своем самом значительном сочинении: «*De eruditione triplici: solida, superficialia et falsa*» (Amsterdam, 1692). При этом он исходит из картезианского различения активного и пассивного разума, перевертывая установленное Декартом отношение ценности. Активный разум, верховный продукт которого математика, способен

постигать только пустые формы, тени действительности, труп природы, а не ее внутреннюю целесообразную сущность. Когда разум хочет действовать самостоятельно и только активно, не допуская в себя истинного содержания, то он осужден на безотрадную пустоту. Истинное познание (вот чисто мистическая мысль) есть восприимчивость, и поэтому достигается только пассивным разумом. Но этот пассивный разум получает свое знание отчасти через чувственный опыт, отчасти через богооткровенное воздействие. Здесь мистицизм в высшей степени характерным образом действует заодно с *сенсуализмом* против рационализма. Чтобы только не быть вынужденным признать самостоятельность человеческого разума, Пуарэ пытается доказать при помощи полемики, прямо направленной против Декарта, что основанное на чувственном опыте знание тел реальнее и достовернее, чем познание разума. Заслуживает замечания, что иезуиты совершенно подобным же образом на сенсуалистическом основании оспаривали картезианство. Но Пуарэ не пользуется дальше признанием чувственного опыта, но выводит следствия этого обособления лишь для познания религиозных истин. Достоверно здесь, заключает он, лишь познание верующего духа. Когда разум хочет вмешаться, то он может или сказать то же самое, и тогда он излишен, или же что-нибудь другое, и тогда он ложен. С этой точки зрения Пуарэ впоследствии опровергал в одном из своих сочинений попытку Локка доказать соответствие христианства с разумом, и с этой же точки зрения, еще теснее примыкая к Якобу Бёме, Сен-Мартэн позднее выступил горячим противником всего рассудочного просвещения.

Оспаривание рационализма у Пуарэ показывает еще яснее, чем границы, которые Паскаль хотел наметить математическому знанию, необходимую связь, в которую мистицизм должен был вступить с *скептическими теориями*, чтобы проложить дорогу своему принципу веры. Однако ясно, что те же самые течения мысли, которые таким образом служили невероисповедной или сверхвероисповедной мистике, могли быть таким же путем применены и к ортодоксии. И в этом направлении в действительности и двигалось большинство французских скептиков.

§ 37. Скептицизм

Уже первые последователи Монтеня, Шаррон и Санчес (ср. § 3) пытались придать ортодоксальный оборот скептическим элементам древней философии, обновленным Монтенем, и этот взгляд находил различных последователей даже еще около конца XVIII столетия. **Франсуа де ла Мот ле Вайе** (de la Mothe le Vayer, 1586—1672), благодаря историческим и этнографическим занятиям, так глубоко убедился в относительности и изменчивости человеческих мнений, что отрицал значение всех принципов разума для религии и стремился поставить на их место принцип веры, превосходящий разум и сообщаемый только в силу благодати. Из его учеников **Самюэль Сорбьер** (Sorbière) своим переводом «Hypotheses Pyrrhonicae»¹¹⁸ Секста Эмпирика и **Симон Фуше** (Foucher) своей «Историей платоновской Академии», так же как критикой учения Мальбранша, работали над распространением скептических идей. Одновременно **Боссюэ**, знаменитый оратор галликанской церкви, пользовался скептицизмом как средством пропаганды и агитации против протестантов, в которых он бросал обвинение за их попытку отождествить веру с познанием разума, как за стремление вполне нелепое и, разумеется, неудачное. Но самое широкое признание эти мысли нашли у епископа Авранша **Пьера Даниэля Гюэ** (Huet, 1630—1721), интересная автобиография которого содержит важные данные относительно противоположностей религиозного и научного движения во Франции.

И он также сначала был картезианцем, но когда знакомство с Секстом Эмпириком заставило его отвернуться от этой системы, то он изложил свое учение в «Censura philosophiae Cartesianae» (Paris, 1689) и в напечатанном после его смерти «Traité de la faiblesse de l'esprit humain»¹¹⁹ (Amsterdam, 1728). Это изложение, однако, приняло вид обширной разрушительной критики всей современной философии, производившей особенное впечатление потому, что епископ, снискавший славу полигистора, сумел вплести в ее развитие обилие разнообразнейших знаний. Критика же эта, с другой стороны, указывает на интересную комбинацию самых различных направлений мысли. Подобно Пуарэ, Гюэ

хочет быть скорее сенсуалистом, чем рационалистом. Если возможно доверять какой-либо части человеческого познания, то это чувственному восприятию, в котором человек отрекается от высокомерия и произвола своего мышления и воспринимает то, что ему дает мир. Гюз так далеко преследует эти сенсуалистические принципы, что выводит — быть может, уже не без зависимости от донесшихся из Англии идей — все человеческое знание из деятельности чувств и допускает зависимость мышления от функций мозга в такой степени, которая, безусловно, привела бы к материализму менее верующую душу. Но Гюз дает этим исследованиям совершенно другое направление. С решительным нерасположением к рационализму, он признает, что возобновленный Гассенди материализм Демокрита и Эпикура есть последовательный вывод человеческого мышления, опирающегося исключительно на чувственный опыт. Рационализм — это ничего не стоящая греза; то относительно лучшее, чем естественный человек владеет в своих представлениях, суть его чувственные восприятия; но их следствия необходимо ведут к безнравственным и безбожным теориям материализма и атеизма. Гюз исповедует в сравнительно оригинальной форме *иезуитский скептицизм*, стремясь приписать самостоятельному познанию человека возможно более низкое происхождение и ценность, чтобы тогда тем вернее заставить его отступить перед богооткровенным знанием и системой догматов. С этой целью он прибегает ко всем, предлагаемым ему современной философией, средствам и воспроизводит все виды нападения на познавательную силу силлогизма, думая вообще опровергнуть этим рационализм; он не отступает испуганно перед заключением, объявляющим, что верховные аксиомы, которыми разум пользуется как критериями при оценке истины и лжи, обязаны своим значением не самому разуму, но, напротив, воле Бога, и последний поэтому каждое мгновение в состоянии и вправе их уничтожить.

Таким образом, церковь очень гордо и уверенно владела мечом скептицизма. Но если какое-либо оружие и является обоюдоострым, то именно это, и французской ортодоксии суждено было испытать всю справедливость этого, благодаря самому типичному и глубокому из скептиком **Пьеру Бейлю** (Bayle).

Его жизнь как с внутренней, так и с внешней стороны свидетельствует о неустанном метании между великими противоположностями времени, и чем менее эти противоположности нашли в нем свое примирение, тем более Бейль в своей благородной и неустрашимой искренности является типичным выразителем духовной жизни своего времени. Он родился в 1647 г. в Карлате в семье реформатского проповедника. Проникнутый глубокой внутренней религиозностью, овладев с редкой разносторонностью реальным знанием своего времени и освоившись, в силу своей острой восприимчивости, с философскими теориями, он скоро разглядел, что надежда заставить учение положительной религии совпасть с человеческим познанием разума, надежда, которая ни в одном из христианских вероисповеданий не обладала такой жизненностью, как в реформатском исповедании, стоящем под влиянием Кальвина, была иллюзорна; и эти сомнения привели его жаждавшую веры душу в лоно римской церкви. Однако здесь, наоборот, чересчур сильное отречение от самостоятельно мыслящего разума вскоре отпугнуло Бейля и уже на двадцать третьем году жизни снова привело его назад к его первоначальному вероисповеданию. Вследствие этого отступничества он был вынужден покинуть родину и бежал в Женеву; внешний же покой он нашел себе тогда, когда сделался профессором сначала в Седане, а позже в Роттердаме. В последнем городе он и умер в 1706 г. Его научная деятельность имела такое широкое влияние, что подобным влиянием после него могли похвалиться только, с одной стороны, Вольтер, с другой — энциклопедисты. Бейль пионер просвещения. Он впервые и притом систематически работал над тем, чтобы пропитать научным знанием все мышление общества и сделать результаты философии пригодными к убеждению всего образованного мира. Он не только старался в основанных им «*Nouvelles de la république des lettres*»¹²⁰ сконцентрировать труды различных ученых, взаимно дополняющие друг друга, но в своем «*Dictionnaire historique et critique*»¹²¹ (впервые появившемся в 1695 и 1697 гг. в двух томах) сделал первую попытку поднести образованной публике в точной и в то же время изящной форме весь материал научных сведений. С разносторонностью знания, в которой его лишь едва пре-

взошел Лейбниц, этот человек один работал над задачей, которую после него брали на себя лишь союзы ученых. Его *Dictionnaire* нашел себе быстрое распространение. Он читался с большим рвением не только во Франции, но во всем образованном мире Европы, и потому сделался первым великим носителем научного Просвещения. Однако результаты его действия были в значительной мере обусловлены духом автора; даже расширение научных сведений, которое он нес за собой, почти отступало на задний план перед развитием веявшего в нем скептического духа и перед установлением нравственной точки зрения, которой он был проникнут.

Отрицательное значение Бейля заключается главным образом в том, что он до последней степени обострил противоречие между знанием при помощи разума и откровением, формулировал его самым резким образом и стремился доказать полнейшую несоединимость последних. Находясь в несомненной зависимости от Бэкона, но принципиально обострив мысли, развитые им гораздо спокойнее, Бейль хотел доказать, что догматы положительной религии противоречат самым простым и очевидным основоположениям естественного разума, и что поэтому раз навсегда не может быть речи о религии разума, т. е. о вероучении, добываемом путем разума или даже только согласуемом с разумом. С пронизательностью и остроумием расчленяет он основные религиозные понятия и разрушает всякую надежду сделать их доступными познанию разума. На этом основывалось могущественное и потрясающее влияние, оказываемое сочинениями Бейля на его время и на наиболее выдающихся людей этого времени, как, например, на Лейбница. Если Локк поместил центр тяжести своего религиозно-философского размышления в понятие *сверхразумности* религиозных догматов, в силу чего последние не могли быть находимы человеческим разумом, но были доступны его пониманию, то Бейль направляет все свои исследования на указание того, что они *противоразумны*. Он высказал самым радикальным образом, что между верой и разумом не существует никакого иного отношения, кроме отношения противоречия. Уже его «*Pensées diverses sur la comète de 1680*»¹²² стремились показать, что теории о сотворении мира благим

Богом и о Провидении находятся в никогда не примиримом противоречии с бесконечным физическим и моральным злом вселенной, что учение о первородном грехе непримиримо с сознанием ответственности и т. д. Но Бейль далек от того, чтобы вследствие этой противоразумности сомневаться в истинности религиозных теорий. В гораздо более честном и глубоком смысле, чем Бэкон, повторяет он тертуллиановское «credo, quia absurdum» («верю, потому что невероятно»). Он отрицает для человеческого ума возможность достичь какого-либо положительного и адекватного знания в самых высших и ценных вопросах. Его беспримерно обширные сведения позволяли ему подвергать все теории осмотрительной исторической критике и парализовать различные воззрения одно другим. Вместе с Декартом он сомневался в истинности чувственного опыта и в реальности телесного мира; в противоположность Декарту он сомневался в достоверности самосознания. Он даже позволял себе, что в его время было величайшей смелостью, сомневаться в непоколебимости математических аксиом и думал, что последние, быть может, только абстрагированы из опыта, который, как бы он ни был постоянен до сих пор, все-таки не представляет безусловного ручательства в невозможности быть опровергнутым когда-либо в будущем. Итак, он хочет показать, что человеческому познанию нигде не присуща несомненная достоверность. Человеческий разум силен в отыскании заблуждений, но слишком слаб, чтобы самому без чужой поддержки найти истину. Об этом замечании вполне справедливо сказали, что Бейль абстрагировал его от природы своего собственного духа. Но в подобной неспособности разума достичь абсолютного знания Бейль, в духе старинных отцов церкви, видит крайне мудрое устройство. Ибо лишь благодаря ей вера становится заслугой. Вера в разумное, говорит он, так естественна, что не может быть сочтена ничьей заслугой: только вера в противоразумное свидетельствует о том самоодолении, которое составляет ценность религиозности.

Такова высочайшая вершина, которой достигло «учение о двоякой истине». Бейль не только соглашается, что религиозная истина с точки зрения разума может быть ложной, но он требует, чтобы она была ложной, если вера должна

являться заслугой. В нем знание и вера так резко стоят друг против друга, что больше не являются не имеющими отношения друг к другу, как это было в религиозно-индифферентном уме Декарта, но, наоборот, явно и вполне противоречат друг другу. Скептицизм Бейля в своей абсолютной честности делал ясным то обстоятельство, что философия разошлась с религией, и, вместо попытки кажущегося примирения, Бейль, напротив, счел своей задачей с полной искренностью высказать этот факт, найденный им в умах своего времени. Отсюда в то же время становится ясным положение, исторически занятое Бейлем в развитии этих вопросов. После того как он, по его мнению, доказал противоразумность догматов, требовался только один шаг, чтобы те, которые признали его доказательство, отбросили систему догматов из-за ее противоразумности. Для этого необходимо было только, чтобы они, или в духе рационализма, или в духе эмпиризма, отбросив скептицизм, являлись убежденными в познавательной силе человеческого разума. Этот шаг сделали энциклопедисты и с ними все французское Просвещение. Сам Бейль его не сделал, и то, что его от этого охранило, был именно его скептицизм: он остался верующим, потому что был скептиком.

Но тем резче выступает внутреннее противоречие его мышления. С анализирующей остротой ума разлагает он с точки зрения человеческого разума все те учения веры, в справедливости которых он остается убежденным, и отсюда понятно, каким образом могли полагать, что постоянно подчеркиваемая им религиозность была лишь личиной его неверия. В действительности это несправедливо, иначе пришлось бы признать, что он был наискуснейшим лицемером, который когда-либо существовал. Не раз указывали на то, что текст статей его словаря зачастую написан с точки зрения веры, в то время как примечания, напротив, с большой подробностью входят в развитие доводов разума. И это противоречие действительно существует; однако оно, на что впервые указал Фейербах, есть совершенное выражение именно того противоречия, в котором Бейлю приходилось бороться с самим собою. В глубине души он был верующим, но вместе с тем его так глубоко захватила философия его времени, что он ясно усматривал ее противоре-

чие с догматом; и Бейль был слишком честен, чтобы замалчивать или скрывать это противоречие. Ему самому принадлежала та заслуга, что он верил вопреки разуму, и, как уже первые учителя двоякой истины, в этом противоречии он высказал тайну своего внутреннего настроения. И если он оказался не в состоянии сообщить своему времени эту противоразумную веру, то это зависело не от него. На деле, конечно, его сочинения подействовали на образованную массу Франции и Европы не верой, в которой он был убежден, но скорее разлагающей критикой, примененной им к ее содержанию и касающейся отношения веры к разумному познанию. Ибо эта образованная масса не стояла более на точке зрения веры, но, как ей казалось, на точке зрения разума, и поэтому из ярких цветов изложения Бейля она высосала только яд неверия. Таким образом, личная религиозность великого скептика не могла помешать тому, чтобы влияние его учения было отрицательным и чтобы его сочинения стояли в первом ряду произведений, подрывающих веру.

Но рядом с этой отрицательной деятельностью существовало положительное знание, обладавшее важным значением, которой Бейль воспринял, разработал в бесчисленных направлениях и через посредство своих произведений забросил, как плодоносные семена, в эпоху Просвещения. Чем выше поднималась у него чаша теоретического разума, тем глубже и тяжеловесней опускалась чаша разума практического, и вследствие этого возникло в высшей степени своеобразное сочетание мыслей. Религиозные догматы, учил он, противоразумны, но нравственное поведение есть продукт чистого разума. Из этих двух суждений выросло третье, гласящее, что нравственность вполне независима от религиозных убеждений. Человек, который, запутавшись в теоретических сомнениях, два раза менял вероисповедание, сознавал, что он оставался при этом одинаковым в нравственном отношении, и этот собственный опыт обратил его в самого влиятельного передового борца за терпимость. Он стремился показать, что достоинство нравственных повелений заключается только в них самих и в их происхождении из человеческого разума; что отнесение их к божественному законодательству не увеличивает их моральной цен-

ности, но может наносить ей только ущерб, примешивая к ним желания, надежды и опасения. С исторической чуткостью мыслей он при каждом удобном случае указывал на то, о каких прекрасных нравственных явлениях свидетельствует язычество и к каким гнусным деяниям, с другой стороны, подавал повод христианский фанатизм; возражение же, будто не следует делать религию ответственной за эти безнравственные проявления, он встречает метким ответом, что если нравственно дурное не есть плод религии, то ее не следует также считать источником и нравственно хорошего. Религиозное мнение само по себе безразлично в нравственном отношении. От нравственного направления, с которым оно связано в индивидууме и которое существует вполне самостоятельно само по себе, зависит, ведет ли оно к добру или злу. Поэтому Бейль хочет, чтобы религия была так же обособлена от нравственности, как и от науки. Громадное влияние, оказанное именно этим его учением, состояло в том, что оно делало убеждением самых широких кругов независимость нравственного достоинства человека от положительной религии, к которой он принадлежит. Когда впоследствии деизм и религиозная философия в лице Вольтера, Юма, Лессинга и Канта старались обратить нравственность в главнейшее содержание религии разума, то это более не согласовалось с духом Бейля, который вообще отрицал существование религии разума. Но он подготовил подобную возможность именно тем, что приучил мир рассматривать нравственное достоинство человека как нечто независящее от его *положительной* религии. Рука об руку с моральной оценкой необходимо шла оценка гражданская, и Бейль без устали доказывал в самых различных направлениях, насколько несправедливо граждански преследовать и публично изгонять человека за какое-нибудь религиозное воззрение. С энергией, которая понятна только в связи с обстоятельствами его времени и, в частности Франции, он выступает в защиту гражданского уравнивания всех вероисповеданий и при защите терпимости высказывается так радикально, что вопреки мнению даже благожелательных людей хочет допустить терпимость и по отношению к атеистам. Он облакает это в форму прославленного и впоследствии неоднократно оспаривавшегося доказательства, что

вполне мыслимо государство атеистов. Бейль лично слишком благородно и возвышенно думал о религии, чтобы в духе Гоббса или изотерического деизма английских моралистов низводить ее на степень полицейского средства в руках власть имущих; и так как он был убежден, что нравственная сущность, так же, как и механизм эгоистических побуждений человека, остаются незатронутыми особым содержанием его религиозного взгляда, то он считал возможным и должным отделять государственную жизнь, так же как научную и нравственную, от религиозной. Он даже скорее подчеркивает отрицательное значение последней. Взамен благотворного воздействия религиозности на жизнь государства он боится скорее ее тормозящего влияния; он заставляет обратить внимание на то, что направленное только к небу стремление христианства дает в результате чаще плохого и безучастного, чем хорошего и самоотверженного гражданина. Однако он ослабляет силу этого замечания уничтожающим добавлением, что в этом нет ни малейшей опасности, ибо воистину для неба, чистой религиозной жизнью, конечно, еще никогда никто не жил, и во всяком случае, природа заботится о том, чтобы масса никогда так не поступала.

§ 38. Механистическая натурфилософия

Если в развитии французского мышления в эпоху Просвещения мистицизму вообще принадлежит лишь незначительное и скоропреходящее значение, то скептицизм, хотя неравномерно распространенный и не везде имевший одинаковый успех, был в последней стадии все-таки лишь отрицательным элементом, воздействие которого главным образом состояло в том, чтобы приготовить место положительным влияниям английской философии. И хотя представители скептицизма, и среди них сам Бейль, применяли скептическое направление мысли главным образом к оспариванию какого бы то ни было познания религиозных истин путем разума, однако во Франции все более и более входило в обыкновение, благодаря соединению этого скептицизма с картезианством, считать познание при помощи

разума решающим и следовать за скептиками лишь до тех пор, пока они учили, что догматы положительной религии несоединимы с этим познанием. Таким образом, скептицизм действовал отрицательно и разрушающе лишь относительно веры, и именно из Франции вел свое начало тот факт, что в продолжение всей эпохи Просвещения скептиком называли главным образом того, кто сомневался в разумности церковных догматов.

Таким образом, скептицизм, несмотря на все ортодоксальные наклонности его представителей во Франции, в конце концов работал лишь над преуспеванием свободного развития самостоятельных элементов современной науки. Среди них же на первом плане стояла та механистическая натурфилософия, которая была принципиально обоснована Галилеем, Гоббсом и Декартом и с того времени стала господствующим воззрением во всех истинно научных кругах. Именно в свободе мышления, завоеванной скептицизмом, этот принцип скоро достиг поразительного значения. Декарт при своей осторожности, во избежание столкновений с церковными властями, никогда не признавался открыто в своем единомыслии с великими открытиями новейшего естествознания. Но чем очевиднее становилось, что все его учение проникнуто тем же духом и необходимо вело к тому же результату, тем смелее вслед за общей смелостью мышления мало-помалу становились и приверженцы Декарта. Как открытое проявление этого результата надо рассматривать «*Entretiens sur la pluralité des mondes*»¹²³ (Paris, 1686) **Фонтенеля** (1657—1757), которые вполне становятся на завоеванную Коперником и Галилеем точку зрения механики и астрофизики. Уже его труд является доказательством того, с какой любовью в то время занимались именно астрономическими и астрофизическими проблемами. В этом отношении Фонтенель попробовал привести факты, найденные точным исследованием, и особенно кеплеровские законы, в поясняющую связь с теорией вихрей Декарта. Но уже его изложение своей изящной популярностью указывало направление, принятое всем французским Просвещением: его книга вскоре появилась на столах всех салонов и освоила все умы образованной Франции с мыслью о всеобщем механизме природы и о математиче-

ской законосообразности. С тех пор честолюбивым желанием французских математиков было господствовать над общественным мнением при помощи своих теорий. Все были согласны в том, что лишь посредством математики возможно добраться до природы, и широкое развитие, выпавшее на долю французской математики, с Паскаля и Ферма до Лагранжа и Лапласа, вызвано было главным образом потребностями естествознания. Но, с другой стороны, именно эти математики считали своей задачей в общепонятной форме знакомить с добытыми таким образом успехами естествознания публику, которая встречала эти вопросы с самым живым интересом.

Но чем дальше шло это развитие, тем более решающим становилось влияние Ньютона, разумеется, с той минуты, как оно стало известным. Математически ясный ум французов должен был скоро усмотреть, что «Принципы» Ньютона ознаменовали собой самую высшую точку этого умственного направления. И таким образом в продолжение первой половины XVIII в. ньютоновская натурфилософия во все более и более сильной степени вытесняла декартовскую. В чисто научной области это осуществил главным образом **Мопертюи** (1698—1759), который, с тех пор как поселился в Берлине и сделался там президентом Академии, неоднократно вступал в спор с тамошними приверженцами Вольфа. Против последних он защищал именно точку зрения механистического объяснения отдельных явлений природы, и ему было относительно легко бороться оружием Ньютона против ограниченной системы полезности, которая тогда была ходячей в воззрении на природу немецких философов. Но, с другой стороны, с телеологическим основным воззрением Ньютона вполне согласовалось выведение всего механизма природы с его целесообразными следствиями из целесообразной деятельности Бога. Однако и здесь он был далек от той несокрушимой твердости личного убеждения, с которой Ньютон искал эту связь. Напротив, он рассматривал вопрос о целесообразности природы преимущественно с скептической точки зрения. Исследование природы, полагал он, должно ограничиваться познанием ближайших причин отдельных феноменов и сводить их по возможности к математической формуле. Познания первопри-

чины и связи, в которой из нее следуют все остальные, человек все-таки не в состоянии достичь. «Point de système» его любимая фраза, и он подразумевает под ней приговор скептического эмпиризма, который, сомневаясь в законченном познании вселенной, хочет удовольствоваться усмотрением математической необходимости существующих отношений.

Но уже до Мопертюи ньютоновская натурфилософия сделалась общим достоянием французской образованности благодаря Вольтеру. Его переводы и разработка ньютоновского учения *разом* привлекли на сторону этого учения весь образованный мир Франции, вытеснили из памяти современников сочинение Фонтенеля и стали одним из самых могущественных средств, подрывавших ортодоксальную веру. Уже его «*Letters sur les Anglias*»¹²⁴ (Paris, 1734) очень энергично заставили обратить внимание на значение английской науки, в котором Вольтер убедился во время своей личной бытности в Лондоне. Несколько лет спустя он написал «*Eléments de la philosophie de Newton*»¹²⁵; последние, однако, были долго задерживаемы цензурой, находившейся в руках картезианцев, и появились только в 1741 г., так что написанная несколько мягче «*Métaphysique de Newton*»¹²⁶ уже оказалась напечатанной годом раньше. Однако у Вольтера механистическое воззрение Ньютона соединялось не только с общей телеологической ссылкой последнего на религиозные убеждения, но и со всем критическим строем мыслей английского деизма. Он является самым важным связующим звеном в необычайно плодотворном слиянии английских идей с французскими, и его общее мирозерцание, которое, пожалуй, сильнее, чем мирозерцание кого-либо иного, проникло в общее развитие, заимствовало свои основные черты у всех величин английской философии, до тех пор определявших ход этого развития. У Вольтера, благодаря широкой восприимчивости его духа и блестящей, образной силе его стиля, все упомянутые влияния сконцентрировались в сочетание, которое по справедливости считается типичным для всей эпохи Просвещения. Внутренняя суть этого состоит в том, что Вольтер сумел соединить механическую натурфилософию Ньютона, гносеологический эмпиризм Локка и нравственную философию Шефтсбери

под углом зрения деизма, оказавшего наряду с стремлением к просвещению народа беспримерное пропагаторское действие.

§ 39. Вольтеровская философия деистического Просвещения

Конечно, Вольтер отнюдь не был первым человеком, публично исповедовавшим деизм во Франции. Мысль о религии разума уже и раньше неоднократно высказывалась; и здесь в основе лежало воздействие учение Локка. Именно **Жан Леклерк**, влиятельный издатель многих научных журналов, в конце XVII и начале XVIII вв., благодаря личному знакомству с Локком, увлекся мыслью о религии разума и энергично выступил на ее защиту. Однако к положительным религиям он относился критически, в духе совершенно чуждом Локку, и, быть может, зависящем у него от влияния Бейля. Во всяком случае, во Франции Леклерк положил начало тому направлению, которое английские деисты, с своей стороны, придали религиозной философии Локка. Но закончено и закреплено было это направление Вольтером: последний уже мог черпать из готовых и обильно текущих источников английского деизма.

Франсуа Мари Аруэ Ле-Жён (François Marie Arouet le Jeune), родившийся в 1694 г., был тем учеником французских иезуитов, который впоследствии должен был сделаться очень неудобным для своих учителей. Обладая сведениями во всех искусствах и науках, одаренный невероятной способностью к усвоению, он уже в ранней юности стоял на вершине образованности своего времени. Искрящееся богатство поэтической фантазии, грациозное, ясное изящество стиля, делающие его одним из первых, если не первым, писателем Франции, приносили пользу и его научной деятельности. Он никогда не был ни великим исследователем, ни глубокомысленным мыслителем, но умел с редкой тонкостью чувства отыскивать все, что шло навстречу умственному течению времени, и придавать ему ту форму, в которой оно захватывало умы и царило над ними. Огромное влияние, оказанное на эпоху его философскими сочинениями, и ими,

пожалуй, больше всего, покоилось на теплоте нравственного чувства, которым они были проникнуты. Правда, это чувство вовсе не являлось у Вольтера твердым и непоколебимым убеждением, служившим ему надежным руководителем в превратностях жизни. Нельзя отрицать, да и ему достаточно часто это ставилось в упрек, что безмерное честолюбие, граничащее со смешным тщеславием, склонность к интригам и, наконец, даже поразительная алчность увлекли его к поступкам, мало достойным философа. Но все это еще не дает права называть его актером, который только играл этими чувствами и мастерски понял силу их риторического применения. Наоборот, по бесчисленным фактам его жизни мы имеем возможность поверить в полную искренность его одушевления справедливостью и нравственностью. Но Вольтер был мягок по природе как в нравственном, так и в умственном отношении, и если это сделало его умственно великим, то зато бросило тень на его нравственный облик. Он не был способен тихо и непоколебимо пройти жизнь; он, как бабочка, устремился к блеску внешней жизни и не смог его вынести. Уже с самого начала он своей неосторожностью и смелостью повредил своему блестящему положению в парижском обществе. Но это столкновение было для него ценно и плодотворно тем, что принудило его от 1726 до 1729 гг. уехать в Лондон, где он сделался серьезней и глубже и где проникся идеями английской науки. По своем возвращении, вдохновленный идеалами Просвещения, он начал неустрашимую борьбу против предрассудков, против недостатков политической и церковной жизни, против необразованности и отсутствия мысли у людей, и эта борьба наполнила всю его жизнь. Он не всегда вел ее самым нежным оружием и в крайностях спора настолько часто прибегал к помощи насмешек и сатиры, которыми так удивительно владел, что обвинение его в легкомыслии сделалось почти тривиальным. Но легкомыслен только нигилизм, который все оплевывает; Вольтер же действовал и писал руководимый чувством веры в право разума, наполнявшей самую глубину его существа. В слепом доверии к существующим авторитетам он видел не только глупость, но и нечто, вредящее благу человечества и отдельных личностей; и прямодушно стремясь, со своей сто-

роны, содействовать этому благу, он обратил всю свою жизнь в непрерывную борьбу с незаконностью авторитета за великое благо терпимости и свободу духа. Сила, с которой он вел свою борьбу, была настолько обдуманна и победоносна, что его мысли проникли в общее образование как само собой разумеющееся достояние позднейшего сознания. Но, конечно, подобное учение навлекло на него многочисленные преследования, и он с прискорбием убедился, что его пребывание при французском дворе невозможно. Как известно, сначала его ученый друг, маркиза дю Шателе, предложила ему убежище в своем поместье Сирей в Кампаньи, а впоследствии его даровитый ученик, философ из Сан-Суси, украсил его присутствием свой двор. Но здесь слишком скоро выступили на вид теневые стороны характера Вольтера, поссорившие его с королем и расторгнувшие их связь. Тогда, начиная с 1755 г., он стал жить, занимаясь главным образом только своими произведениями, в своем поместье Ферней вблизи Женевы; отсюда-то в некоторых вопиющих случаях он выступал как европейский авторитет против явных нарушений права и свободы совести и действовал с энергией, сделавшей, если только это было возможно, его имя еще более прославленным, чем прежде. Ему недоставало лишь внешнего признания, и в стремлении к нему Вольтер провел последние годы своей жизни. Когда, наконец, ему оказалось возможным снова вступить на желанную почву Парижа, то он и отправился в этот город, где уже созрел революционный плод его идей. Встреченный с необыкновенным энтузиазмом старец не вынес возбуждений этого путешествия и умер, почти задушенный лаврами, 30 мая 1778 г.

Среди влияний, которые Вольтер оказал своей философской писательской деятельностью прежде всего в отрицательном направлении, на первом месте стоит английский деизм в его сочинении «Examen important de Mylord Bolingbroke» (Paris, 1736). Он заимствует у него расчленяющую критику понятий положительной религии и, убедясь в неразумности и вреде последних, не довольствуется подобно тому светскому человеку, которому он навязал это сочинение, тем, чтобы высмеивать их, аристократически пожимая плечами, и находить их достаточно хорошими именно для тупой массы народа, но берет на себя задачу *популяризировать*

вать эту разлагающуюся критику догм. Противоречие же, которое борющийся сам с собой ум Бейля установил между разумом и откровением, было как раз пригодно для Вольтера при его непоколебимой вере в право разума, чтобы беспощадно излить на авторитетную веру едкую щелочь критики. В этом случае он также опирается на упомянутого скептика. Но если последний заключал противоречие в самом себе, то Вольтер слишком твердо верил в силу собственного мышления, чтобы не быть согласным с самим собой. Если про него сказали, что он ничего не отрицал, но все подрывал, то последнее относится только к догматической системе церковного учения. Он вел борьбу не ради удовольствия спора и не ради жажды разрушения, но ради того, что был убежден в противном и надеялся привести это убеждение к победе. Деизм был для него поистине религией, и мы не имеем никакого основания возбуждать произвольное сомнение в искренности его убеждения, которое он защищал всю свою жизнь против крайних направлений обеих сторон, против атеизма с одинаковой энергией, как и против ортодоксии.

Положительные теории, в которых заключается значение Вольтера для истории философии, прежде всего обусловлены Локком. Вольтер пересадил его учение на почву Франции, и если оно позднее на этой почве рядом с ним принесло более своеобразные плоды, то все-таки именно от него ведет свое происхождение указание на эту общую основу. Но даже эти позднейшие следствия локковского *эмпиризма* уже оказываются отмеченными у Вольтера; он еще сильнее, чем Локк, подчеркивает, что содержание всех представлений, а также содержание рефлексии получается исключительно из деятельности внешних чувств и тем приближается к *сенсуалистической* переработке, которой подверглась локковская теория в Англии, благодаря ассоциативной психологии, во Франции — благодаря Кондильяку. Рука об руку с такими гносеологическими тенденциями идут соответствующие им метафизические. Если Локк обошел вопрос о материализме при помощи учения о непознаваемости субстанций, то Вольтер отнесся более внимательно к возможности, которая при этом все-таки остается: факт, что протяженная субстанция есть в то же время и мысля-

чая, кажется ему не только не исключимым, но даже вероятным. Наряду с картезианским суждением «я мыслю» в том же сознании содержится, по крайней мере, с такой же самодостоверностью суждение «я — тело», и таким образом, в сущности говоря, излишне допускать различные субстанции для обоих этих разнородных атрибутов, которые наше сознание находит в себе. Они должны бы быть соединимы в одной и той же реальной сущности так же, как в одном и том же сознании. Исходя из этой точки зрения, Вольтер оспаривает особенно признание субстанциальной самостоятельности души, рассматривающее душу лишь как случайно связанную с ее телом и независимую от него. Это признание есть абстракция, выхватывающая известные члены из совокупной связи действительности, чтобы произвольно приписать им обособленное существование. Но Вольтер далек от того, чтобы в силу этого впасть в настоящий *материализм*; он мыслит слишком ясно, чтобы просмотреть, что признание зависимости душевных функций от телесных еще не делает необходимым отождествление и смешение обеих. Он настаивает на признании, что душевные деятельности вполне зависят от физиологического организма, но он тем не менее требует, чтобы, несмотря на эту зависимость, первых считали чем-то в корне отличающимися от вторых. На этом основании он пришел к учению, что материальность и интеллектуальность образуют два основных свойства всего существующего — учение, которое впоследствии было широко проведено Робине. Это-то *гилозоистическое основное воззрение*, которое считает, что с субстанцией материи непосредственно дан принцип жизни и душевной деятельности, но не объявляет его поэтому тотчас же родом телесного движения. На том же основании Вольтер обратился с самой горячей полемикой против материализма, совершавшего подобное смешение. Он был резким противником Ламетри, а под конец даже «*Système de la nature*», и не хотел, чтобы ставили его собственный взгляд в уровень с воззрениями последней.

Его опровержение материализма обращено главным образом против атеистических выводов последнего. Насколько сильно он нападает на положительные догматы, настолько сильно, с другой стороны, убежден в необходимости *ре-*

лигии разума. Уже теоретически он рассматривает представление о Божестве, как необходимый итог мировоззрения. Примыкая к Локку, он поддерживает космологическое доказательство бытия Бога, но с особенным пристрастием, неоднократно обнаруживаемым эпохой Просвещения, излагает физико-теологический аргумент. Здесь, однако, он пережил перемену убеждений, которая достойна быть отмеченной. Сначала он был настроен вполне оптимистически и проводил, в духе Ньютона, доказательство, что совершенный механизм этого насквозь целесообразного мира предполагает разумного творца. Однако впоследствии сомнение в целесообразности этого мира так сильно зашевелилось в нем, что он перешел на сторону пессимизма и, как известно, в своем «Кандиде» терзал всеми бичами иронии выставленное Лейбницем оптимистическое учение о «наилучшем из возможных миров». Обращали внимание на то, что этот поворот был вызван главным образом Лиссабонским землетрясением 1755 г. Возможно, что данная катастрофа, которая, как известно, до крайности потрясла всю Европу, послужила и для Вольтера, как для других выдающихся людей, поводом к новому рассмотрению этих вопросов; но основания для ответа, который он теперь дал на них, очевидно, лежали глубже. Они покоились на мрачном опыте его собственной жизни и на зрелости его возраста, потерявшего розовую окраску настроения юности. Однако Вольтер и в этом отношении боролся скорее с мелочной теорией полезности, в которую выродилось телеологическое воззрение именно у немецких учеников Лейбница. В общем он твердо придерживался мысли о возвышенной телеологии и в живом организме вселенной никогда не видел ничего другого, кроме совершенного художественного произведения Божества.

Но деистическое понятие Бога имеет для него гораздо более высокое значение: оно образует центральный и единственно надежный опорный пункт нравственной жизни. Достоинство религиозного убеждения состоит для Вольтера главным образом в том, что оно поддерживает *нравственную связь человеческой жизни*. Здесь у Вольтера отчасти действует мысль Гоббса, лишь с той разницей, что он лично стоит к религиозному убеждению несравненно ближе,

чем Гоббс. Но и у Гоббса могло бы находиться знаменитое изречение Вольтера: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer» («Если бы Бога не существовало, его следовало бы выдумать»), если и не вольтеровское добавление — «mais toute la nature nous crie, qu'il existe». В существенных чертах Вольтер мыслит в духе Гоббса, когда выводит, что без веры в Бога и в бессмертие человеческое общество скоро бы распалось. Бейль, говорит он, был бы довольно скоро вынужден проповедовать Бога и бессмертие своим крестьянам-атеистам, из которых он задался целью образовать государство. По отношению к бессмертию у Вольтера следует отметить такое же колебание, как и в учении о Провидении. Вначале также и теоретически вполне убежденный в бессмертии, он начинает сомневаться в нем, когда под влиянием англичан ставит на первый план зависимость душевных деятельностей от физиологических функций. Но, не будучи в состоянии избавиться от этого теоретического сомнения, он тем крепче придерживается нравственной веры. Стремление к нравственному усовершенствованию кажется ему лишенным смысла, если в его основе не лежит надежда на его осуществление по ту сторону земной жизни. Отрицать бессмертие все равно, что закричать человеку, борющемуся с волнами океана: нет твердой земли! Таким образом в развитии Вольтера мало-помалу разлагаются теоретические основы его мировоззрения. В него все более и более властно вторгаются скептические выводы сенсуализма и материализма; но тем упорнее он придерживается нравственной основы деистического убеждения. Все сильнее выступает у него образ мыслей, который следует рассматривать как смутное предчувствие или несовершенное преддверие учения Канта. Если мы при помощи наших мыслей не в состоянии достичь уверенности относительно загадок, окружающих нас, то единственное удовлетворение состоит в том, чтобы видеть свою обязанность в нравственной работе и искать в этом свое счастье. И таким образом размышления «Candide»¹²⁷ о наилучшем из миров оканчиваются советом: «давайте заботиться о своем счастье, пойдем в сад и станем работать».

Итак, в то время как Вольтер переживал в себе такую перемену и сознавал неудовлетворительность познаватель-

ной деятельности, он считал возможным признавать нравственное сознание непоколебимым достоянием человеческой души. Поэтому в нравственной философии он примкнул не к Локку, но к Бейлю и Шефтсбери. Нравственные идеи, полагает он, первоначальноны и необходимым образом заложены в природе человека; они не суть плоды развития и обладают не условной, но общей и неизменной и потому абсолютной достоверностью. Человек, говорит Вольтер, приносит с собой в мир убеждение в справедливости и несправедливости, так же как свои собственные ноги, хотя и должен учиться его применению, так же как должен учиться ходить. По отношению к теории решений воли он изменил свой взгляд подобным же образом, как и в остальных областях. Вначале он был совершенным индетерминистом. Позднее, именно под влиянием Ламетри, он сделался детерминистом, и это заставило его считать полную зависимость воли от мотивов единственно научным воззрением. В этом отношении он особенно хвалил последовательность Лейбница, который рассматривал и божественную волю с этой точки зрения. Нелепо понимать под свободой способность, дающую возможность хотеть, чего мы хотим; свобода состоит лишь в возможности поступать, как мы желаем, и ее противоположностью является не причинная необходимость, а принуждение.

Важнейшим остается то, что Вольтер объявил врожденные идеи права и справедливости внутренней сутью человеческого рода и без устали работал над их реализацией в общественной жизни. В церковной, политической и социальной области он с беспощадной твердостью выступал, где это являлось необходимым, в защиту человеческого достоинства и справедливости. В Англии он научился смотреть на равенство перед законом, как на основу государственной жизни, и это положение он поставил идеалом для преобразований общественного положения Франции. Он громко и настойчиво провозгласил мысль о праве человека и указал, что она должна вести ко благу во всех сферах жизни и во всех слоях народа. Среди его заслуг немаловажным является и то, что он ввел в историографию, как этого отчасти уже требовал Болингброк, стремление сообразоваться с нравами и обычаями, с образованием и умственным положени-

ем, короче, с общей культурой наций и поставил ей задачей повествовать о бросающихся в глаза деяниях и событиях в их отношении к общему фону *народной жизни*. Но у него и здесь обнаруживается лишь отражение его политического убеждения, которое объявляет народ во всей его массе носителем государственной жизни. С этим стояло в связи то обстоятельство, что он, в духе английской конституции, провозгласил, как практический идеал государственной жизни, господство закона, вместо личного произвола, который тогда достиг во Франции самой противоестественной высоты и гнет которого Вольтер испытал на себе. И здесь свобода в форме повиновения закону была той вечно повторявшейся мыслью, которую он противопоставлял запутанности и испорченности общественной жизни. Если Вольтер воспринял данную мысль, которой он предуготовлял революцию, в Англии, то это яснее всего свидетельствует, что в то время, как отрицательные условия французской революции выросли из беспочвенных и гнилых условий этой страны, корни ее положительных идей следует искать в английском прообразе.

§ 40. Натурализм

В личном мировоззрении Вольтера деистическое Просвещение оказывается соединенным с механистическим взглядом. Соединимость обоих элементов, начало которой положено Локком, была со времени Ньютона укреплена историей, и Вольтеру принадлежит только та заслуга, что он путем своих сочинений обратил ее в убеждение эпохи и таким образом, по крайней мере на некоторое время, заставил в более широких кругах признать примирение научного мышления с деистическим остатком религиозной жизни. Но оба эти соединяемых элемента не принадлежат необходимым образом друг к другу; в телеологическом вопросе они даже легко приходят в столкновение один с другим. Поэтому история французского мышления еще яснее, чем английская, показывает их раздельность. Если скептическая критика разлагает также и деистические понятия и если у последних отнимается нравственная поддержка, которую они в

этом случае находили у Вольтера, то содержанием научного мышления остается лишь механизм природы. Это разделение становится тем неизбежнее, чем самостоятельней являлась природа в механистической натурфилософии даже у Ньютона и у Вольтера. Мир тяготения живет в себе. Раз он существует, то порождает все свои формы с необходимостью, заключающейся в нем самом. Поэтому, если на каком-либо основании устранить предварительный вопрос о происхождении самой этой природы и ее механической законосообразности и рассматривать ее только как физически данную, то научное мышление становится безразличным по отношению к деизму; оно признает только природу в ее законосообразной деятельности и должно закончиться фразой Лапласа, который говорит, что не нуждался в гипотезе Божества. Поэтому следующим этапом на этом пути будет точка зрения, трактующая с равнодушным скептицизмом вопрос о Божестве и рассматривающая одну природу, как объект научного исследования. Эта точка зрения не есть ясно выраженный материализм, но с необходимостью ведет к нему. Ее можно лучше всего назвать *натурализмом*.

Представителей натурализма, разумеется, следует главным образом искать среди естествоиспытателей. Прежде всех здесь надо упомянуть о **Бюффоне** (1708—1788). Его «*Histoire naturelle, générale et particulière*»¹²⁸ (Paris, 1749) хотя и говорит официальным и осторожным образом о Божестве, но как бы в духе Спинозы, под «*Deus sive natura*» («Бог или природа») которого он вполне мог бы подписаться. Но для него природа не пустая субстанция, а деятельная сила, создающая из себя все обилие отдельных явлений. Поэтому Бюффону необходимо переместить центр тяжести исследования в органический мир. Как только природа делается самостоятельной, то искусственная машина, о которой говорили Ньютон и Вольтер, изменяется в живой организм. Правда, Бюффон присоединяется к картезианскому требованию, чтобы механизм физиологических функций, именно у животных, осуществлялся и понимался исключительно как механическая необходимость; но он не хочет, чтобы физические организмы считались, как это было у Декарта, мертвыми машинами, которые, как все тела, сначала должны заимствовать свою силу. Он рассматривает организм как

самостоятельную формулирующую силу, как машину, которая в своем верховном совершенстве сама себя строит и снова разрушает. Он подкрепляет эту теорию гипотезой *органических молекул*, которой он еще неясным, расплывчатым образом предупредил современную теорию клеточек. Мысль о том, что по всей вселенной рассеяны такие органические частицы, из деятельности которых происходят встречающиеся в опыте организмы, не раз выступает в середине XVIII столетия. Быть может, она ведет свое начало от Ламетри; но и Дидро и Мопертюи рано высказывали ее. Во всяком случае, Бюффону принадлежит та заслуга, что он принципиально разработал то, что было лишь беглым образом набросано, и основал на этом систему, оказавшую могущественное воздействие. Если эта гипотеза была правильной, если особенности органической жизни могли быть объяснены механическим путем из особенных свойств и форм деятельности известных молекул, то, с другой стороны, запутанный спорный вопрос телеологии казался разрешенным самым простым способом и при соблюдении единства природного процесса в его целом. Противоположность между механическим процессом и органической жизнью была преодолена тем путем, что ее отодвинули в сферу природы молекул. Но, с другой стороны, только в силу этого природа стала вполне самостоятельной. Целесообразные действия, вызываемые ею в организме, уже не нуждались более в отнесении их к деятельности какого-либо машиниста: сама машина была живой, и уже Бюффон предчувствовал возможность свести к этому принципу единство всех организмов. Все обилие органических форм являлось уже и здесь в виде последовательного ряда порождений, возникших из принципиально единой деятельности органических молекул вследствие разнообразия механических условий. Именно на основании этой теории Бюффона **Ламарк** позже («*Philosophie zoologique*»¹²⁹, 1809) сделал первую попытку эмпирически разъяснить изменение видов путем механических воздействий и тем самым выставил не только первую, но и одну из постоянно ценных форм теории происхождения. Вначале этот органический натурализм Бюффона сделался во Франции излюбленной темой философского разговора; «Естественная история» лежала на столах салонов рядом с

«Элементами натурфилософии» Вольтера и вытесняла деизм последней. Всеобщий культ природы, выражавшийся в более или менее неясном пантеизме, овладел умами. Восторгались великой жизненной связью природы, которая, будучи основана на себе самой, охватывает все царство организмов.

Исходя из таких воззрений, дальнейшее развитие могло избрать двоякий путь. Противоположность органического и неорганического была еще не вполне преодолена, но оставалась по-прежнему в различном строении молекул, которое рассматривалось как первичное. Но пантеистическая идея единства природы должна была преодолеть и это. Она не могла удовлетворяться тем, чтобы рассматривать механизм как общеодинаковую форму бытия, но должна была также требовать и однородности субстанции. В зависимости от того, смотрели ли на последнюю с точки зрения органического или неорганического мира, эта идея принимала весьма различные формы. В одном случае она снова предполагала существование атомов и объявляла органические молекулы Бюффона механически образовавшимся сцеплением атомов; тогда механизм был совершенен и вполне последователен, но тогда он также оказывался однозначным с материализмом. В другом случае, органическую жизнь объявляли скрытой сущностью также и неорганической природы и приходили к универсальному витализму. По первому пути пошло большинство французских мыслителей, прельщенных блеском механики, на втором мы встречаем лишь *одного* значительного человека: **Жана Батиста Робине** (1735—1820).

Его произведения, наиважнейшими из которых являются: «*De la nature*»¹³⁰ (Amsterdam, 1761) и «*Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être*»¹³¹ (Amsterdam, 1767) написаны более чем десятилетие спустя по появлении всех тех книг, в которых материализм впервые поднял свою голову, и если они заключают в себе известную реакцию против него, то этим прежде всего Робине обязан влиянием, оказанным на его воззрения ходом мыслей великих рационалистов, Спинозы и Лейбница. Он является почти единственным из французских мыслителей, на которого именно учения последних мыслителей произвели положи-

тельное впечатление, а принцип витализма как раз и был принципом лейбницевской философии (ср. ниже § 48). Но Робине очень сильно отличается от Лейбница тем, что ни в каком случае не разделяет его деистических воззрений. Если существует верховная причина, говорит он, то она непознаваема. Но нет и необходимости ее допускать; ибо вселенная, рассмотрением которой мы только и можем заниматься, обнаруживает повсюду имманентную жизненность и величественную самостоятельность силы действия. Система Робине есть монадологический и гилозоистический пантеизм; на нем и основывается главным образом его учение, и, в сущности, своим значением оно обязано тому, что Робине провел гипотезу об *ощутительной способности мельчайших частиц материи*, появляющуюся в самых разнообразных видоизменениях у мыслителей того времени. При этом были особенно важны два ряда мыслей. Во-первых, перед Робине в этом случае носилось Спинозовское учение об атрибутах. У исследователя-натуралиста единая субстанция великого метафизика как бы расщепилась на бесконечное количество частиц, из которых каждая должна была соединять в себе оба атрибута субстанции, протяжение и сознание, материальность и интеллектуальность. Во-вторых же, к этой гипотезе его привело лейбницевское учение о монадах, поставившее на место телесных атомов представляющие силы. Эта первичная связь утверждения пространства и ощущения в каждой мельчайшей частице материи была для Робине, в качестве первичного факта, так же непостижима, как и первопричина самого мира. Все его учение ведет к указанию того, что вселенная дана нам в опыте со своей бесконечной жизнью, и что нельзя спрашивать, откуда она происходит, и почему она живет именно так, как это оказывается в действительности.

Таким путем Робине расширяет бюффоновскую теорию органических молекул до признания общей одушевленности всей материи. Поэтому он рассматривает органическое не как продукт неорганического механизма, но скорее как естественное и первичное состояние материи. Развивая далее эти мысли, он объявляет не только растения, но и минералы одушевленными и считает возможным видеть и в небесных телах организованные, способные ощущать и мыс-

лить существа. Но далее на это признание опирается его теория всеобщего *развития*. От самого, по-видимому, безжизненного камня до человека мы имеем лишь один связный, последовательно развивающийся ряд органических сущностей и расположенное по степеням царство органической жизни, самые члены которого возникли путем все более и более высокой организации первичных молекул. Таким образом, следовательно, и человек является одновременно физическим и психическим организмом. Обе эти различные стороны его бытия и деятельности у него так же мало, как и где-либо, могут быть разделены на различные субстанции. Различие души и тела — ошибка. Если каждая мельчайшая частица материи обладает в то же время ощущениями, то в человеке та же самая неизвестная основная сила, которая образует его телесную жизнь, есть и причина его духовной деятельности. Здесь Робине напоминает Вольтера и еще более Локка. Сущность общей силы считается им неизвестной, и лишь ее проявления выступают в нашем опыте частью как физические, частью как психические свойства и деятельности. Исходя отсюда, Робине делает своеобразное и интересное применение принципа сохранения силы. Так как, по его признанию, эта основная сила каждого организма постоянно остается равной самой себе, то и сумма исходящих из нее действий должна всегда оставаться одинаковой. Следовательно, если некоторое проявление силы в физическом организме исчезает, то в психическом должно возникнуть проявление, соответствующее ему, и наоборот. Самое ценное применение, которое можно было бы сделать из этой мысли, только указывается Робине; это то, что еще и теперь образует неразрешимую проблему физиологической психологии, именно — подчиняется ли таким путем превращение раздражений в ощущения и волевых решений в движения великой аксиоме естествознания о сохранении силы, вследствие чего сохранившееся доселе чисто физическое значение этой аксиомы должно было бы измениться в метафизическое. Направление, в котором Робине развивает свою гипотезу, скорее пригодно для построения прогрессирующего ряда организмов из этого принципа. Поэтому организмы, главным образом, отличаются друг от друга тем, что действие силы одного лежит

больше в физической, действие силы другого больше в психической области. Низшие организмы обнаруживают лишь минимум смутного психического бытия и проявляют свою жизненность почти одними физическими действиями; высшие же, к которым Робине причисляет и человека, напротив, пользуются физическими функциями лишь как основами для того, чтобы превратить их в психические. Сходство этого прогрессирующего ряда с выставленным Лейбницем последовательным рядом ступеней монад очевидно. Следовательно, для человеческого организма Робине допускает, что его существенная задача состоит в том, чтобы превращать физическую деятельность в психическую. Но этим он становится на точку зрения сенсуализма и, придерживаясь ее, также объявляет абстрактные представления преобразованиями чувственных ощущений. Благодаря некоторой игре словом «чувство», он прибавляет к пяти обыкновенным чувствам человека еще шестое, нравственное чувство, как оно было выставлено Шефтсбери, и таким образом вплавляет психологические теории английских моралистов в свою систему антропологического развития.

Но самого смелого и фантастического полета мышления Робине достигает тогда, когда он применяет закон сохранения органической силы ко вселенной. При этом необходимо принять в соображение ту непоследовательность, что сила единичного организма, которая выше должна была считаться постоянной, здесь считается способной увеличиваться и уменьшаться. Поэтому сохранение силы у отдельных организмов только относительно; полного значения оно достигает впервые в целом организме природы, относительно которого единичные организмы являются членами, соединенными воедино; поэтому если в одной части сила пропадает, то где-нибудь в другом месте она должна явиться увеличенной, и наоборот. Так как увеличение силы есть удовольствие, а ее уменьшение — неудовольствие, то во всей вселенной в каждое мгновение прирост удовольствия уравновешивается соответствующим же приростом неудовольствия, и как удовольствие, так и неудовольствие постоянно остаются равными друг другу. Горе одного есть радость другого, и наоборот. Это Робине называет гармоническим разрешением деятельностей природы, примиряющих

со страданием и печалью. Этот мир наилучший из миров; ибо если бы в нем было больше счастья, то было бы и больше страдания, а если бы в нем было меньше страдания, то было бы меньше и счастья — рассуждение, которое, конечно, сохраняет свою силу и при любой степени счастья и страдания. — И здесь также без дальнейшего доказательства ясно, насколько сильно это направление отзывается «Теодицеей» Лейбница.

§ 41. Материализм

Робине со своим живым и смелым мышлением образует высшую точку пантеистического натурализма, и нет ничего невероятного, что в этом отношении на него действовали самые ранние произведения Дидро, принявшие подобное же течение. Если этот образ мыслей не мог на продолжительное время удержаться во Франции, но был, напротив, вытеснен упоминавшимся выше материалистическим направлением, то это зависело от того, что материализм уже ранее в первоначальной форме укрепился в умах французов. Сначала он был введен во Францию возобновленным Гассенди демокритовским и эпикуровским атомизмом, и если, при всеобщем изучении английской философии, которое вошло в обычай во Франции, резкое выражение, найденное материализмом у Гоббса, вызвало могучее впечатление, то в этом до некоторой степени следовало видеть обратный прилив влияния Гассенди, поскольку сам Гоббс, в известном смысле, находился во власти этого влияния. Однако последнее тем временем, именно благодаря Гоббсу, сбросило с себя тот ортодоксизм, с которым Гассенди довольно наивно сумел связать атомистическую теорию, и выступило теперь открыто, как чистый материализм, с тем большей смелостью, что оно нашло поддержку в механистической натурфилософии. Но кроме того это влияние получило существенную поддержку и приобрело свою наиболее богатую результатами форму впервые благодаря антропологическому обоснованию, которое ему придали во Франции, подобно тому, как это сделали английские ассоциативные психологи, но сначала вполне самостоятельно и не-

зависимо от них. Соединение всех этих элементов встречается в первый раз у **Жюльена Оффрэ де Ламетри**.

Он родился в 1709 г. в Сен-Мало, получил хорошее школьное образование и стал сначала ревностным янсенистом; однако впоследствии он променял занятия теологией на медицину и изучал последнюю с 1733 г. в Лейдене под руководством **Бюргавы**. Этот выдающийся человек собрал в то время около себя обширную школу, занимавшуюся врачебной наукой; сам он, вполне философски образованный человек, особенно хорошо знакомый с задачами картезианской школы, по своему общему воззрению был спинозистом, и через него спинозизм, обреченный в философских кругах на мертвое молчание, оказал выдающееся по своему значению воздействие на эмпирические науки. Убежденный в том, что материальные и душевные деятельности не могут быть приписываемы разнородным субстанциям, но скорее должны быть понимаемы как параллельные проявления одной и той же основной силы, он считал задачей физиологии указывать этот параллелизм; и, сообразно с характером этой науки, он придал данным исследованиям направление, устанавливающее, каким образом с изменением физической жизни изменяется и психическая. Вследствие этого он крайне благотворно действовал в области медицины; в Ламетри же он заложил то антропологическое направление, которое последний впоследствии применил к обоснованию материализма. По окончании своих научных занятий Ламетри сначала сделался военным врачом в Париже и в этой должности принимал также участие в походе в Германию. Однако вскоре он сам сделал себе невозможным это положение. Сознывая, что, как ученик Бюргавы, он стоит на высоте научной медицины своего времени, он написал в свойственном ему злобном тоне несколько задорных памфлетов против грубых эмпириков и шарлатанов, которые слыли врачами в парижском обществе. Его первое философское сочинение «*Histoire naturelle de l'âme*»¹³² (La Haye, 1745) повело к ссоре с полковым проповедником. Вследствие всей этой враждебности, после того, как смерть похитила его доброжелателя, он должен был сначала бежать в Лейден; но в скором времени после опубликования им, наряду с дальнейшими сатирами против парижских врачей,

еще и его главного материалистического произведения: «L'homme machine»¹³³ (Leyden, 1748), он был изгнан также из Голландии, и тогда Фридрих Великий призвал его к своему двору, где он нашел приют до своей смерти, последовавшей в 1751 г.

Альберт Ланге вполне справедливо назвал его козлицем отпущения французского империализма. Ламетри был в этом сам виноват; в области нравственности он извлекал из своей теории столь прямолинейные и намеренно дерзкие выводы, что от него отреклись даже и те, которые открыто подписывались под его учением и втихомолку одобряли и применяли эти выводы. В действительности для XVIII столетия он является творцом материализма, произведения которого последователи обкрадывали, не называя его обесславленного имени, и к мыслям которого им оставалось присоединить лишь немного. Когда он сам однажды назвал себя пирронианцем, то это следует понимать лишь в том смысле, что он выбросил за борт все учения веры. Вообще же он был вполне уверен в способности человеческого разума познавать мир. Он с энтузиазмом называл Монтеня первым французом, который осмелился мыслить, доверившись своему собственному суждению, в противовес авторитету. Его собственное учение прежде всего коренится в механистической натурфилософии Декарта. Он говорит, что если последнюю смело продумать до конца, действительно исключить всякую телеологию и свести все движения на один лишь толчок и сопротивление, то не останется ровно ничего, кроме материи и ее движения. «*Mechanici*» должны необходимым образом сделаться «*materialistici*». Он довольно зло называет себя картезианцем и утверждает (с известным правом), что он ученик, осмеливающийся высказывать мысли, о которых учитель умолчал из боязни попов. Он одобряет то, что Декарт объявил животных автоматами; однако основания, говорящие в пользу этого, так же отлично применимы и к человеку, и нет причины скрывать этот вывод. Поэтому Ламетри прежде всего старается доказать, что между человеком и животным нет качественной разницы, но есть лишь разница в количестве и степени, и этим направляет материализм из русла натурфилософии в русло *физиологической психологии*. Сам он утверж-

дает, что наблюдение над лихорадочным бредом его мозга впервые навело его на мысль об этой зависимости души от физического организма, и он присоединяет сюда требование начать изучение до сих пор неизвестной и непознаваемой из самой себя души, исходя от тела. Все, что находится в душе, каким бы то ни было образом прошло через тело. Пусть произведут только (этим Ламетри высказывает, примыкая к учителю церкви Арнобию, часто видоизменяющуюся впоследствии мысль) следующий эксперимент: пусть заставят человека с ранней юности расти в полном одиночестве, не сообщая ему мыслей других людей, и пусть посмотрят, какие представления будут встречаться у него. Все будет выдавать свое происхождение из чувств. Но если следовать этому познанию чувств и избавиться от всех искусственных абстракций, то чувства никогда не будут показывать нам ту мертвую или бесформенную материю, о которой говорили натурфилософы, но мы будем знать материю не иначе, как находящейся в движении и имеющей определенные формы. Что дает нам право влагать в мир абстракцию, исполнить которую можем мы сами? Мы не имеем никакого основания сочинять еще что-нибудь другое, из чего происходили бы движение и форма; материя, напротив, носит в себе самой принцип жизни и своего движения. Она оказывается таковой не только в больших организмах, но уже и в их отдельных частях. В этом отношении Ламетри производил сам и побуждал других к ценным исследованиям и экспериментам. С особенной любовью он выслеживал самостоятельность жизни, остающейся у отдельных органов после их отделения от целого, или же у целого после отнятия главнейших частей, например, — движения обезглавленных животных и т. д., и вполне правильно пользовался этими явлениями, чтобы доказать механический характер и органической жизни. В общем же он приходил к тому выводу, что все ощущающее, мыслящее и желающее не может быть ничем иным, как материальными частицами вещества. Он приводит это доказательство в «Естественной истории души», скрывая и в то же время подчеркивая его посредством школьных понятий субстанции, акциденции и т. д. Напротив, в «L'homme machine» высказывает его в популярном изложении вполне открыто

и без всяких обиняков. Следовательно, дух не что иное, как известная функция, совершаемая телом так же, как и остальные функции. Органом для этого служит мозг, с движениями которого Ламетри показывает себя относительно хорошо знакомым. Высокое развитие, обнаруживаемое человеческим мышлением в сравнении с животными, он уже сводит на более тонкую организацию мозговых извилин человека, на данную вместе с этим более обширную способность памяти и на ставшее вследствие этого возможным при помощи привычки все более и более развивающее воспитание. Если бы только сумели это правильно сделать, думает Ламетри, то и низшие организмы должны были бы поддаваться воспитанию, и в этом отношении его занимала мысль о воспитании обезьяны так, чтобы она могла говорить; конечно, этот факт характеризует всю близорукость тогдашних воззрений.

Этим оказываются установленными основные черты материализма, и Ламетри находит удовольствие в том, чтобы наивозможно резче высказать их отрицательные следствия. Если дух не что иное, как тайна мозга, то он и погибает вместе с мозгом, и бессмертие является бессмыслицей. Но где же во вселенной тот мозг, который породил божественный дух? Такой мозг абсолютно не представляем, а *атеизм* является двойником материализма. Хотя Ламетри при случае и выставляет существование Бога как научно неразрешимый вопрос, однако он дает ясно понять, что все говорит против положительного ответа и в пользу отрицательного. В теоретическом отношении гипотеза Божества не необходима, если материя есть настоящая субстанция и принцип своего собственного движения, и употребление, которое в крайнем случае можно сделать из этой гипотезы, является препятствием и помехой на пути метода механического рассмотрения природы. Но сильнее всего атеизм Ламетри проникается своей полемической тенденцией по отношению к нравственности. В этом случае он возобновляет эпикурейское учение и подчеркивает в нем именно те стороны, которые Гассенди заставил отступить на более задний план. Понятие Бога крайне опасно для блага человечества; из религиозного фанатизма возникло больше препятствий личному счастью, государственному покою и миру народов, чем

из всех человеческих пороков вместе взятых, и мир до тех пор не будет счастлив, пока в нем не реализуется бейлевское государство атеистов.

Еще радикальнее рассуждал Ламетри о нравственных вопросах; его сочинения и здесь содержат квинтэссенцию всего, что выработал позднейший французский материализм. Обыкновенно это изображают так, как будто бы Ламетри непосредственно из материалистического отрицания бессмертия вывел дешевое следствие: наслаждайся, пока можешь, — после того все кончено: «la farce est jouée» («фарс сыгран»). Конечно, у него можно найти и этот оборот. Но если поэтому думать, что таково необходимое следствие материализма, то последний, как чисто теоретическая и метафизическая гипотеза, должен быть защищаем против такой несправедливости. Начиная с Демокрита, многочисленные мыслители доказали в истории, что материализм может идти рука об руку также с самым благородным и чистым образом мыслей. Если этого не было у Ламетри, то причиной отчасти его личность, отчасти соединение материализма с *эвдемонизмом*. Ибо только благодаря такому соединению материализм становится нравственно разлагающим. Лишь тогда, когда вся этическая жизнь обосновывается принципом стремлений к блаженству, материализм объявляет: блаженство состоит в чувственном удовольствии. Именно так поступает Ламетри и обнаруживает этим только материалистические следствия эвдемонизма, господствовавшего над всей этикой XVIII столетия. Исходя из признания, что цель человеческой жизни следует искать не в чем ином, как в блаженстве, он старается доказать, что так как мы существа чувственные, то чувственное наслаждение и должно составлять высшую цель поступков. Этим самым на место абсолютного принципа нравственности становится принцип относительный, ибо для каждого должно быть добром то, что доставляет ему наибольшее удовольствие. С данной точки зрения Ламетри развивает затем аристипповскую теорию удовольствия, которая совершенно так же, как и античная, вращается между преимуществами телесного и духовного наслаждения и становится на сторону первых. Если он, например, с известного рода одушевлением думает об удовольствии научной работы, то, с другой

стороны, он спрашивает, не следует ли, быть может, в конце концов рассматривать всю ученость как род извращения естественной организации человека. На этот же вопрос позднее Руссо, правда, в совершенно ином смысле, дал безусловно утвердительный ответ. Во всяком случае, думает Ламетри, счастье человека основывается не на его духовном развитии, но на его *телесной способности к наслаждению*. Духовная жизнь имеет для наслаждения лишь то значение, что она обуздывает и упорядочивает чувственное удовольствие, усматривает различие между более грубым и более тонким, более кратким и более продолжительным удовольствием и правильно пользуется им. В частности же Ламетри преследует эпикурейскую мысль, что ценность образования состоит в подрывании предрассудков, тормозящих счастье и мешающих ему, а эти предрассудки, и по его мнению, главным образом религиозные. Он причисляет к ним также и *угрызения совести*, которые он отбрасывает самым решительным образом. Раскаяние относится только к прошедшему состоянию, оно не влияет на будущее, и единственным его действием является самоистязание, портящее и отравляющее настоящее удовольствие. Эти утверждения, конечно, даже с точки зрения Ламетри невероятно поверхностны и недаленовидны; но, с другой стороны, смешно предполагать, будто он выдумал эту теорию с целью заглушить свою собственную совесть и оправдать собственную разгульную жизнь. Правда, он не был аскетом; но мы также не знаем о нем ровно ничего, что в нравственном отношении ставило бы его ниже среднего уровня всего общества, из которого он происходил, и большинства людей во все времена. Справедливо даже выставлялось на вид, что в беззастенчивом цинизме, с которым он рассматривает все, касающееся половой жизни, отталкивает именно искусственность и аффектированность. В то время как Гассенди заимствовал из эпикурейской этики лишь более благородные стороны, Ламетри вполне умышленно останавливается над низшими, и этот умысел тоже довольно прозрачен. С почти тупой ненавистью против христианства он выдвигает вперед именно те стороны, которые более всего ненавистны последнему. В противоположность монашескому воздержанию он проповедует полное чувственное наслаждение, а ту

проблему, которой христианская совесть и христианское мышление занимались как ни одной другой — сознание греха, раскаяние, он объявляет бесполезным и беспричинным самоистязанием. Это завершение его наклонности называть все своим именем объясняет ее, не извиняя ее. Ламетри принадлежит к тем слепым людям партии и даже фигурирует среди них на первом плане, которые, справедливо сопротивляясь церковной опеке, не выбирая, хватались за самое острое оружие; довольно характерно для всего этого направления, что он согласен был казаться скорее распутным, чем благочестивым. Для того чтобы наконец вывести из индивидуальных добродетелей, сводящихся к умению наслаждаться, добродетели социальные, он удовольствовался поверхностным применением английского принципа благожелательных склонностей. То, что называют добром в социальном смысле, есть перевес внимания к общему благосостоянию над частным. Психологическую возможность этого перевеса в человеке, стремящемся к личному наслаждению, Ламетри пытается обосновать крайне интересным образом: он вводит в нравственную философию специфически французский элемент, *чувство чести*, которое, будучи само по себе лишь утонченной формой эгоизма, получает свое нравственное значение вследствие того, что оно может реализоваться только в стремлении к всеобщему благу. Наряду с тем Ламетри крайне знаменательным образом направил умственный взор своего времени на известные недостатки общества и особенно удачно полемизировал со своей точки зрения именно против варварства наказаний, называя их бесполезным и потому ничем не оправдываемым увеличением человеческого страдания. Как ни прав он был здесь в сравнении с неразумной практикой своего времени, но тем опаснее, с другой стороны, стало то, что и тут он не был в состоянии соблюсти меру. Он рассматривал данный вопрос до известной степени параллельно с вопросом о раскаянии. Наказание преступника является ведь видом акта раскаяния общества, и в этом случае подобная же близорукость приводит Ламетри к крайности полнейшего отрицания. Он пользуется ценной самой по себе мыслью о сродстве преступления и безумия, чтобы в принципе оспаривать у общества право наказания. У Ламетри

мы повсюду встречаем *форсированный радикализм*, незрелое пристрастие парадоксальности, которыми он и заслужил безграничное осуждение, всюду сопровождавшее память о нем.

§ 42. Сенсуализм

Обоснование материализма совершается у Ламетри, несомненно при помощи сенсуалистической теории познания, и в действительности *сенсуализм* единственная теория познания, которой может пользоваться материализм. Но ошибаются, когда обыкновенно полагают, что в историческом развитии материализм является необходимым следствием сенсуализма. Мировоззрения вообще лишь в самых редких случаях вырастают из метода; скорее они влекут за собой последний, если сами возникли из каких-либо положительных рассуждений или интересов. Так, в древности наивный материализм самой ранней космологической метафизики, вопреки рационалистическим постулатам, породил насквозь сенсуалистическую психологию. Что касается сходных обстоятельств во Франции, то положительной заслугой Альберта Ланге является, что в противовес гегелевскому построению, в силу которого сенсуализм, начавшийся с Локка и пересаженный во Францию Кондильяком, якобы породил там материализм, он с фактами в руках доказал, что материализм Ламетри с этой стороны возник вполне независимо, и, напротив, французский материализм только завладел сенсуализмом и воспользовался им для своего систематического развития. Но в этом случае Ламетри не было надобности впервые создавать его: он нашел его готовым. Сенсуализм развился из локковского учения с необходимостью, которая яснее всего выступила у Беркли. Но именно этот творец спиритуализма лучше всего доказывает, насколько мало материализм является необходимым следствием сенсуализма. То же самое доказал Вольтер, который, несмотря на всю склонность к сенсуалистическому пониманию локковского учения, постоянно противостоял материализму, и тому же самому учит самый выдающийся из французских сенсуалистов, **Этьенн Бонно де Кондильяк** (1715—1780).

Сначала он, как и Вольтер, был только распространителем воззрений Локка. Его «*Essai sur l'origine de la connaissance humaine*»¹³⁴ (Amsterdam, 1746) в систематическом изложении знакомил французов с локковским эмпиризмом, а «*Traité des systèmes*»¹³⁵, появившийся три года спустя, защищал Локка против Мальбранша, Спинозы и Лейбница. Только «*Traité des sensations*»¹³⁶ (London, 1754) обосновывал, в отличие от Локка, его собственную точку зрения, оказавшую большое влияние. Если он раньше рассматривал внешнее и внутреннее чувство как два одинаково первичных источника опыта, то теперь он совершил тот же шаг, что и Беркли: он стал одинаково считать их оба различающимися лишь по степеням и, в противоположность Беркли, придал этому воззрению ту форму, что внутреннее восприятие есть лишь преобразованный род внешнего. Поэтому он стремился к тому, чтобы посредством принципа преобразования генетически вывести все факты мышления до самосознания включительно и все факты жизни чувств и стремлений до сознательной воли из чувственного восприятия, и показать, что все душевные явления суть лишь видоизмененные ощущения. При этом он так же ясно сознает свою противоположность Беркли, как и свое сродство с ним. Он объявляет, что учение Беркли безумие; но из всех систем ни одна не оказывается столь трудно опровержимой, как эта. По-своему обосновывая мысль Ламетри, он рассматривает душевную жизнь человека, как постепенное развитие жизни животной и выводит различие между обеими лишь из объема ощущений, подвергающихся умственной переработке. При этом, следуя одному намеку Ламетри, он строит знаменитую фикцию статуи, которой последовательно сообщает восприимчивость отдельных органов, носа, уха, глаза, кожи, чтобы показать, в какой степени это постепенное присоединение ощущений изменило бы форму духовной жизни. Так как в ощущении каждый раз дано двойное отношение, с одной стороны, представление, с другой — чувство и произрастающее отсюда желание, то, по Кондильяку, из ощущений должны развиваться два ряда душевных состояний: с теоретической стороны, путем постепенного преобразования, внимания, воспоминание, различение, сравнение, деятельность умозаключения, воображение, удивление, абст-

ракция и, наконец, познание всеобщих истин; с практической стороны — желание, любовь, ненависть, надежда, страх и, наконец, нравственная воля. Это как раз направление ассоциативной психологии и как раз та же самая попытка рассматривать преобразования, претерпеваемые содержанием ощущения, только как продукты различного содержания ощущения, или объяснять из содержания также и форму, которая по рационалистическому принципу ведет происхождение из сущности духа. Односторонность эмпиризма состояла в том, что он считал форму продуктом содержания, односторонность рационализма, что он хотел выводить содержание из формы; Кант преодолел обе односторонности, и это на первых порах необходимо привело к дуализму формы и содержания. Наряду с этим в вышеупомянутом исследовании Кондильяк, решительно присоединяясь к Локку, придает главенствующее значение содействию языка, который, будучи первоначально только естественным выражением ощущения, при помощи звуковой ассоциации делает возможными деятельность воспроизведения и абстракции и облегчает их.

Позднее Кондильяк, в своем все более одностороннем придерживании номиналистических теорий и особенно учений Юма, дошел до последних выводов терминизма и позитивизма. Он преобразовал локковскую философию языка во всеобщую «теорию знаков». По принципу «семиотики» ощущения человека суть лишь знаки вещей, а не их отображения, и мышление заключается только в правильном, свободном от противоречий соединении таких знаков.

Обычный и самый высший род этих знаков представляет звуковой язык; но наряду с ним для той же самой цели существуют и язык жестов, цифры, буквы и знаки исчисления бесконечно малых величин. Каждый такой «язык» имеет своей задачей разложение явлений и соединение их элементов, идей, в новые образования. Но это позднейшее учение Кондильяка, намеченное в его «Логике» (1780), было развито только в посмертном сочинении «Langue des calculs»¹³⁷: его появление в 1798 г. повлияло положительным и отрицательным образом на философию французской революции.

Но насколько этот сенсуализм и позитивизм сам по себе мало материалистичен, или насколько мало он претендует на материалистичность, доказывает теория познания Кондильяка. Он вовсе не делает того ошибочного заключения, что, раз мы получаем знание только из чувств, действительные вещи также чувственны. Правда, он полагает, что из всех чувств осязание прежде всего и лучше всего позволяет нам познавать действительность; но и это понимается только в локковском смысле. Идеи считаются им воздействием вещей на нас, чувственные качества лишь субъективными или вторичными свойствами. Только пространственные и временные определения должны принадлежать самим вещам, и преимущество осязания, по его мнению, состоит главным образом в том, что оно в наиболее чистом виде позволяет ощущать пространственные очертания вещи. Относительно же истинных внутренних свойств вещей, напротив, он полагает, что со времени грехопадения они стали непознаваемыми для нас. Заключение о материальности души, по его мнению, не только непозволительно, но даже ложно. Хотя Я по своему содержанию состоит только из совокупности «*sensationes*», как он старается весьма тщательно доказать, но единство связующего сознания предполагает простой субстрат, в котором происходят все эти преобразования. А так как все материальное делимо до бесконечности, то мыслящее не может быть материей. Настолько же мало отрицающим оказывается этот сенсуализм в теологическом и нравственном отношении. Хотя, в противоположность Локку, Кондильяк отрицает возможность естественной религии и особенно то, что при сенсуалистических основах возможно найти доказательства бытия Бога; но, вопреки этому, он утверждает возможность откровения, осуществляющегося чувственным путем, и построенной на нем веры. Как ни мало он, наконец, сомневается в том, что удовольствие и неудовольствие являются двигателями всех человеческих поступков, однако, с другой стороны, он все-таки убежден, что нравственные законы обладают независимым от этого значением. Он эвдемонист и поэтому не является представителем практического материализма.

Еще менее обнаруживаются подобные материалистические склонности у Шарля Бонне (Bonett, 1720—1793), фран-

цузского швейцарца, чьи «*Essai de psychologie*»¹³⁸ (London, 1755), «*Essai analytique sur les facultés de l'âme*»¹³⁹ (Génève, 1759), так же как и «*Contemplation de la nature*»¹⁴⁰, особенно приобрели влияние в Германии. На основании фикции, совершенно подобной кондильяковской и допускающей постепенное присоединение ощущений, он доказывает, что все психические движения человека ведут начало из чувственного ощущения. обстоятельнейшим образом рассматривает он зависимость представлений от движений мозга и утверждает, что, раз мы ничего не знаем об истинной сущности души, то следует ограничиться исследованием физиологических условий ее деятельности. Таким образом, он работает над тем, чтобы найти для отдельных степеней духовной деятельности восходящий ряд состояний мозга, и строит именно ту гипотезу, что память и вообще всякое постоянство представлений покоится на известном упражнении мозга и на его привычке к определенным формам движения. Для образования понятий становится уже труднее определить ближе, хотя бы только гипотетическим образом, физиологическое состояние: однако Бонне остроумно пользуется для этого, также напоминая Кондильяка, содействием процессов языка, и после того показывает, как из этих постоянных понятий вырабатывается разумная личность. Сходным образом рассуждает он и в практической области. Он отмечает здесь, как основное стремление, себялюбие и при принципиальном проведении детерминизма развивает отсюда в последней инстанции и нравственную жизнь.

Несмотря на эти далеко идущие уступки физиологической психологии, сенсуализм Бонне отличается от сенсуализма Кондильяка подчеркиванием самостоятельной функции, которая здесь приписывается «способностям» (*facultés*) души. Преобразования, испытываемые данными чувственного ощущения в высших родах душевной деятельности через соединение, разделение и новообразование, рассматриваются Бонне не только как ассоциативно-механические продукты тех элементов, но как результаты душевных сил. Если сама душа в силу субстанциальной сущности неизвестна, то все же ее силы именно в этих деятельности позволяют познать себя. Душевная жизнь не есть пассивное бытие, но деятельность сил. Если у Локка положение и значе-

ние способностей души осталось неопределенным и неясным, то Бонне настолько же определенно утверждал их реальность и активность, насколько Кондильяк отодвигал их в сторону и считал возможным обойтись без них в своей ассоциативной психологии.

Но именно поэтому Бонне еще более уверенно и определенно, чем Кондильяк, видит в *единстве сознания* решающую инстанцию против материализма. Оно безусловно препятствует смешению душевных явлений с физиологическими, которые суть условия первых; следует считать оба принципа, душу и тело, одинаково первоначальными и признавать между обоими лишь то отношение, в силу которого они связаны друг с другом и их деятельности взаимно возбуждают одна другую. Они относятся к друг другу не как «*causae efficientes*» («действующие причины»), но как «*causae occasionales*» («случайные причины»); чувственное впечатление является лишь возбуждением для воспринимательной души, а решение воли только поводом для осуществления телесного движения. Так окказионализм, спустя столетие после своего рационалистического возникновения, соединяется с сенсуализмом. Для проведения этого взгляда Бонне пользуется бюфоновской теорией органических молекул и, подобно Робине, связывает с ней признание, что как материальный, так и имматериальный принцип равномерно заложены в них и побуждают к деятельности один другого. Поэтому и человек является таким смешанным существом, и как бы ни была нетелесна его душа сама по себе, она все-таки постоянно связана с телом, без содействия которого не может стать деятельной. Эта теория получает своеобразное следствие в учении о бессмертии; в последнем Бонне, придерживавшийся в общем ортодоксизма, был тем сильнее убежден, что для эвдемонизма своей морали он мог найти завершение системы только в потустороннем воздаянии. Душа же не только вообще нуждается в теле, но так как ее деятельность зависит от него, то она остается одной и той же лишь до тех пор, пока она имеет то же самое тело. На этом основании Бонне утверждает необходимость полного телесного воскресения человека. Но так как и в момент перехода душа не может быть безжизненной, то он думает все объяснить допущением, что душа из-

начально нераздельно связана с известного рода эфирным телом, которое принимает вид земного тела и по распадении последнего вновь созидает подобное ему из материальных веществ. Эта теория, изложенная в «*Palingénésies philosophiques*»¹³⁰ (Geneve, 1769), произвела особенно впечатление на Лафатера, потому что она подтверждала зависимость материального тела от принципа, еще ближе относящегося к характеру человека, и вследствие этого могла быть приспособлена к его физиономическим теориям. Поэтому он перевел это сочинение и горячо рекомендовал его.

Самим французам подобные фантазии были более чужды. У них сенсуализм приобретал всегда более материалистическую окраску. Он сам не мог быть принципиально хорошо проведен далее, прежде чем физиология, от научного состояния которой он зависит, не сделала решительных успехов. Последнее же совершилось только позже. Громадные успехи химии были необходимы, чтобы проложить путь тому воззрению, что следует понимать деятельность мозга не как механические движения, но как химические процессы. Но новая форма, которую через это получил сенсуализм в учении **Кабаниса**, стоит уже на пороге XIX в. Фаза сенсуализма, представителями которой были Кондильяк и Бонне, удовлетворяла, однако, тем полнее гносеологическим запросам французского Просвещения, что находилась в полном согласии с натурфилософской основой. Сенсуализм, быть может, именно потому, что его было так удобно связать со скептицизмом по отношению к религиозному убеждению, сделался излюбленной теорией французов XVIII столетия. Между прочим, это сказывается также в их теории искусства. Здесь уже **Дюбо** (Dubos, 1670—1742) в своих «*Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique*»¹⁴¹ (Paris, 1729), путем допущения шестого, эстетического чувства, пытался создать основание для понимания сущности искусства такое же, как и шотландцы. Но эта тенденция выступила еще сильнее, когда **Баттё** (Batteux, 1713—1780) в своем главнейшем сочинении, оказавшем большое влияние, «*Les beaux arts réduits à un même principe*»¹⁴² (Paris, 1746), отметил, что сущность всякого искусства — подражание прекрасной природе. Начиная с него, эмпиризм играл решающую роль в эстетике французов, а благодаря этому гос-

подствовал и в немецкой литературе до тех пор, пока здесь совместное развитие поэзии и философии не проложило пути идеалистическим воззрениям.

§ 43. Философия нравственности, права и общества

Нравственная философия французов также находилась под влиянием того основного скептического настроения, в силу которого Монтень учил своих соотечественников останавливать свой взор скорее на слабостях, чем на достоинствах людей, и сознавать, что природное свойство человека — эгоизм. Многочисленные писатели развивали эту мысль именно в том направлении, чтобы показать, что и культура влечет за собой лишь утончение этого первичного эгоизма. Как выражение подобного мнения, вполне соответствующего жизни общества, следует рассматривать, с одной стороны, уже «*Réflexiones ou sentences et maximes morales*»¹⁴³ (Paris, 1665) Ларошфуко, с другой — «*Caractères ou les mœurs de ce siècle*»¹⁴⁴ (Paris, 1687) Лабрюйера. С этим воззрением скрещиваются те влияния английской философии нравственности, которые были склонны выводить нравственные свойства человека из его природного эгоистического предрасположения. Но кроме того, сюда прикрепились сенсуалистические теории и придали этому воззрению теоретическую основу. Типом таких соединений и самым ярким выражением этой основанной на эгоизме морали справедливо считаются сочинения Клода Адриана Гельвеция (Helvetius, 1715—1771), из которых уже первое и известнейшее «*De l'esprit*»¹⁴⁵ (Paris, 1758) содержит все наиболее существенные мысли. Гельвеций пользуется главным образом Локком, Мандевилем, а отчасти также, в том, что касается сенсуализма, Вольтером, но в то же время обнаруживает уже следы влияния Юма. Он говорит, подобно Юму, что духовное содержание человека состоит только из впечатлений и идей, которые суть копии впечатлений, и что поэтому внутренний облик человека первоначально обусловлен лишь случайными впечатлениями, воспринимаемыми им извне. В этом природном состоянии человек зна-

ет только эгоизм, и его воля исчерпывается одним лишь стремлением к возможно большему и частому чувственному удовольствию. Последнее образует поэтому основу всей практической жизни; даже в деятельности духовных сил оно оказывается решающим. Человек первоначально думает или, только когда дело идет о непосредственно практических целях, и чтобы разогнать скуку, следовательно, всегда из эгоизма и для удовлетворения своих потребностей. Но если такова заповедь природы, то, говорит Гельвеций, как истый натуралист, ее следует безусловно чтить. Нравственность не может требовать ничего иного, чем природа, и эгоизм есть норма всякого поведения. Поэтому с точки зрения индивидуума не может быть никакой речи о добродетели. Она является только обозначением известного, самого по себе одинаково эгоистичного образа действия, встречающегося при общении людей. Общество называет добродетельными те поступки, которые приносят пользу общему. Потому эта добродетель, с удивительной недалекзоркостью рассуждает Гельвеций, никогда не может находиться в противоречии с эгоизмом. Ибо блаженство общего есть лишь сумма блаженства отдельных частей. Следовательно, добродетель есть особый род эгоизма, и именно тот, который связывает с возрастанием блага отдельных личностей увеличение общего блага, или, по крайней мере, не тормозит его. Отдельная личность, конечно, не заинтересована в эгоизме такого рода, но тем сильнее в нем заинтересовано общество, и отсюда для него возникает задача выработать подобный эгоизм. Средством к этому служит *воспитание*: оно существует для того, чтобы исправлять эгоизм индивидуума для блага целого, но оно, понятно, может пользоваться для этого опять-таки лишь эгоистическими интересами, содействуя тем, которые развиваются в этом направлении. Среди этих интересов Гельвеций, как и Ламетри, помещает прежде всего чувство чести, развитию которого он поэтому придает наибольшую ценность. Он обозначает им то стремление, которое действительно играло самую значительную роль в общественной жизни французов и которое уже Монтескье с тонкой наблюдательностью охарактеризовал как добродетель монархий.

Таким образом, и эта крайне эгоистическая философия нравственности сводилась к великой проблеме, первые штрихи которой были набросаны смелой рукой Мандевиля и которая с такой реальной силой волновала французское общество: каким образом с благом отдельных личностей отчасти уже связано, отчасти может быть связано благо общества, и какую роль играет при этом нравственность? Состояние общественной жизни повсюду навязывало наблюдателю этот вопрос. После смерти Людовика XIV все яснее обнаруживалась шаткость политического и социального положения, скрытая в блеске его царствования, и все грознее зияла бездонная пропасть между сибаритством правящих классов и бесправием и бедствованием управляемых. Естественно, что причину этой путаницы искали прежде всего в политических учреждениях. *Государственное устройство* начало делаться задачей общества; и в Париже образовались клубы, в которых стали обсуждать политические вопросы с более общих точек зрения. Чувство того, что существующие обстоятельства нуждаются в изменении, становилось все более общим, интенсивным и смелым. Оно уже начало возвышать голос и при дворе. Уже **Фенелон**, как воспитатель внука Людовика XIV, не остановился перед истиной, вследствие чего и он и его «*Télémaque*»¹⁴⁶ были удалены от двора и изгнаны. Тогда прославленный **Массильон** в своих проповедях заступился перед молодым королем за угнетенного, и многие вторили ему, одни тише, другие громче. Но определенное направление и положительную ценность эти гуманные тенденции приобрели только вследствие того, что был найден идеал политического устройства, которым можно было измерять собственное бедствие и который задались целью осуществить в своей стране. Таким идеалом была *Англия и представительный строй*, явившийся результатом ее революции. В этом отношении подействовал Вольтер своими «*Lettres sur les Anglais*» и никогда не покидавшей его готовностью выступать в защиту господства закона и основанной лишь на нем свободы. Не меньшее влияние оказало и то обстоятельство, что дух английского законодательства предстал перед французами в систематизированной форме, благодаря трудам Мон-тескье.

Шарль де Секонда барон де ла Бред и де Монтескье (Charles de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu, 1689—1755) вызвал сильное возбуждение уже своими «Lettres persanes»¹⁴⁷ (Paris, 1721); затем в «Considerations sur la cause de la frandeur des Romains et de leur décadence»¹⁴⁸ (Paris, 1734) он приучил своих соотечественников рассматривать историю с великих политических точек зрения, наиболее плодотворнейшей из которых было открытое подчеркивание права и закона. Но только его главнейшее произведение «De l'esprit des lois»¹⁴⁹ (Geneve, 1748) дало законченную теорию идеала политической свободы, который он, как и Вольтер, заимствовал из условий английской теории и английской практики. Он ищет дух законов в их связи с природными и историческими условиями народов. Поэтому он оказывается противником всяких отвлеченных и доктринерских схематизаций и хочет снова ввести в естественное право, казавшееся слишком отдалившимся от действительности, благодаря своей философской тенденции, тот исторический элемент, представителем которого до него был Бодэн. В противовес нивелирующей тенденции, заключавшейся в идеале раз навсегда лучшего государства, он подчеркивал необходимость национального образования государства, которое должно сообразоваться с историческими условиями. Поэтому он видел происхождение права не в произвольном или сознательном акте государственного договора, как Гоббс или Спиноза, но, напротив, хотел доказать, что право имеет свою основу в природной сущности человека и необходимым образом должно видоизменяться сообразно с различной формой человеческих потребностей. Затем он заложил систематическое основание своей юриспруденции, точно обособив друг от друга три основных формы — гражданское право, государственное право и международное право. Его собственные исследования относятся главным образом к государственному праву. Он признавал четыре основных формы управления: демократию, аристократию, монархию и деспотию, и показал, каким образом механизм политической жизни в каждой из них предполагает, в виде побудительных элементов, различные психические состояния. Демократия не может существовать без гражданской добродетели, в силу которой каждый поступает своим благом ради блага целого. Проч-

ность аристократии предполагает мудрую умеренность правящих классов. Монархия должна развивать в подданных чувство чести, которой она вознаграждает деятельного слугу государства за недостающее ему пользование первичными правами. Для деспотии, наконец, не существует никакой иной основы, кроме страха и ужаса. Кроме того, история указывает, что в то время как большие государства необходимо склоняются к деспотической форме правления, маленькие склонны к тому, чтобы давать себе республиканское устройство, в котором, смотря по социальным обстоятельствам, берет верх или демократический, или аристократический элемент. Только государства средней величины приспособлены к продолжительному монархическому правлению, в котором, по мнению Монтескье, равномерно бывают избегнуты крайности республики и деспотии. При изображении этой монархии, однако, историческое и психологическое рассмотрение почти отступают у него перед априористическим построением, и он с возвышенным и искренним энтузиазмом рисует свободу, покоящуюся на господстве законов, основными чертами английского строя. Примирение противоположностей, которое он здесь находит, основано именно на *разделении трех государственных властей*. Законодательная власть, представленная в парламенте, заключает в нижней палате демократический, а в верхней — аристократический элемент. Исполнительная власть, в силу которой правительству принадлежит внутреннее управление и внешнее представительство государства, напоминает власть монарха. Но независимым от обеих — таково самое горячее требование Монтескье, в то же время прежде всего сделавшее его популярным, ввиду условий жизни Франции, — должно быть условие, обязанное блюсти верное и строгое исполнение законов, в безусловном господстве которых заключается единственное спасение государственной жизни, сословие судей.

Это были, с небольшими изменениями, основные черты английского представительного устройства, созданные местной революцией, и *конституционной монархии*, теоретиком которой был Локк. Монтескье прибавил сюда мало своего; но на мрачном фоне французских обстоятельств изображение этого идеала, проникнутое искренним одушев-

лением, подействовало как ослепительный свет. Оно испугало одних и вдохновило других. Оно придало смутному чувству политического бедствия ясное сознание определенной задачи и цели, которая должна быть достигнута. Оно больше всего способствовало тому, чтобы поддержать в умах французов стремление к преобразованию общественных условий, ибо оно рисовало перед ними определенный путь. Правда, и Монтескье испытал ту участь, основы которой лежали глубоко в самой сущности всего этого движения, — его влияние было радикальнее, чем он того желал. Напрасно ссылался он на исторические условия, без которых не может существовать никакая продолжительная государственная жизнь, напрасно указывал, что пригодный к жизни строй не складывается из одних абстрактных теорий. Этот голос исторического исследования был гласом вопиющего в пустыне, а так как Монтескье сам, в конце концов, все-таки нарисовал и идеал государственного строя, то из его сочинений вытекло лишь стремление при всяких условиях реализовать политическую свободу. Он показал, что существует право, предшествующее образованию государства и лишь видоизменяющееся в нем сообразно с особыми потребностями, и именно в этом крылась возможность революционного направления, вследствие которого на основании упомянутого первоначального права осудили существовавшее государство и создали на его месте новое.

Все-таки французская революция не выступила бы с такой стихийной силой, как это случилось на деле, если бы в ее основе лежали только политические интересы и если бы у нее на заднем плане не стояло *социальное движение*. Бедствие низших слоев населения было ее самым могущественным рычагом, впервые обнаружившимся в требовании политических прав. Этот вопрос был наиболее жгучим, и тысячи умов занимались им во Франции. Проекты его разрешения и введения нового строя общества вырастали из земли как грибы. Здесь дело было в том, чтобы практически обработать ту морально-философскую проблему, каким образом благо личностей соединимо с благом общества. Известно, что из этих стремлений выросли начала политической экономии, что *физиократы*, во главе их **Кене** (Quesnay), сочинение которого «Tableau économique»¹⁵⁰, появившись в

1758 г., сделало эпоху, и **Тюрго**, движимые желанием блага, стали заботиться о процветании естественных производительных сил страны и связанной с этим промышленности, до тех пор, пока их односторонняя и шаткая теория не была разрушена Адамом Смитом. Но чем бесстыднее на основании сенсуалистических принципов проповедовалась мораль эгоизма, являвшаяся нравственностью общественного строя, тем ярче выступали мысли и тех людей, которые из желания вырвать зло с корнем не отступали перед самыми крайними выводами. Они вполне искренне рассматривали искоренение себялюбия как первый нравственный и политический долг и думали, что в частной собственности, в «*désir à avoir pour soi*», следует видеть причину всех общественных бедствий; потому они с непреклонной последовательностью учили, что ее уничтожение исцелило бы больное общество. Так развивались, поддерживаемые социальной противоположностью бесправия, бедности и произвола богатства, уже и тогда коммунистические теории. **Морелли**, сочинение которого «*Code de la nature*»¹⁵¹, написанное в 1755 г., ошибочно причисляется к трудам Дидро, шел впереди, а за ним следовал **Мабли** в своем «*De la législation ou principes des lois*»¹⁵² (Paris, 1776). Таким путем и теория повлияла на взрыв тех бунтующих сил, которые подрывали гнилую почву общества.

§ 44. Энциклопедисты

Если все до сих пор рассмотренные элементы французской философии Просвещения разнообразно переплелись друг с другом и таким образом породили множество пестрящих своим разнообразием мыслей, если каждый из них в своей области оказал необходимое влияние на умы, то свою зажигательную силу они приобрели впервые благодаря объединению, которое нашли в *Энциклопедии*. Последняя, до известной степени, снимала пену со всех находящихся в брожении мыслей, но ее руководители особенно сумели сконцентрировать в ней всю агитаторскую силу идей. В 1751 г. появился первый том под заглавием: «*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*»¹⁵³, и до 1772 г.

за ним последовало 27 других томов, кроме того 5 томов прибавлений (Amsterdam, 1776 и 1777) и два тома «Tables analytiques»¹⁵⁴ (Paris, 1780). Это был реальный словарь эпохи Просвещения. Влияние его было неизмеримо. Он распространял реальные сведения новейшей науки во всех культурных нациях Европы, он служил посредником между воззрениями различных слоев общества, знакомя одних с идеями и сведениями других, и таким образом положил основание общему положительному образованию. По своей философской точке зрения он основывался на принципах эмпиризма и сенсуалистической обработке, которую получил во Франции. По своим метафизическим воззрениям он склонялся, хотя и с большой осторожностью в выражениях, сначала к скептическому, затем к материалистическому образу мыслей, и его громадное распространение самым действительным образом подрывало церковные теории. Рассудочное, прозрачное и разъясняющее рассуждение характеризовало его метафизический образ мыслей, а разрушение веры было целью, в достижении которой он был тем увереннее, что преследовал ее осторожно и скрытно. Он не отрицал ни одного догмата, но сомневался во всех.

Большое число людей соединилось вместе для этой общей цели. Среди них мы находим перворазрядные величины, наряду с именами, упоминающимися только при этом случае. В Энциклопедии были статья **Вольтера**, который одно время сотрудничал в ней, пока не составил плана своего собственного «Dictionnaire philosophique»¹⁵⁵, и **Руссо**; последний однако устранился от участия, начиная с 1757 г. и затем выступил открытым противником Энциклопедии. Наряду с ними сотрудничают **Гримм**, **Гольбах**, **Тюрго**, **Жокур** (Jaucourt), **Добнтон**, **Мармонтель**, **Дюкло** (Duclos) и др. Но лучшими местами Энциклопедия была обязана взаимной работе издателей: д'Аламберу, который, однако, почти отказался от участия с 1757 г., когда стало расти недовольство, возбужденное Энциклопедией, и Дидро, который один заведовал ею с того времени.

Жан д'Аламбер (1717—1783), помимо своих значительных трудов в области математики, важен для философии прежде всего своим «Discours préliminaire»¹⁵⁶, в котором он заложил основание общей точки зрения Энциклопедии. Он

излагает здесь «*globus intellectualis*», вполне примыкая к *Бэконовскому* подразделению и методике. Это крайне интересное и многозначительное позднейшее влияние Бэкона и в то же время одно из самых разительных доказательств продолжающейся зависимости французского мышления от английского; оно характеризует главное направление этой части французского Просвещения как эмпирическое. Но у д'Аламбера заметно также тяготение к Локку, когда он пытается ограничить точку зрения Энциклопедии знанием, основанным на опыте. Во всех вопросах, выходящих за пределы опыта, он сам и его произведение стоят на *скептической точке зрения*, и не только в силу ближайших тактических причин, но — как это вытекает из его «*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*» (Paris, 1752) — в силу внутреннего убеждения. Правда, он соглашается с деизмом в том, что целесообразное соединение органических деятельностей в частности, а также и весь ход природы вообще, по видимому, указывают на разумного творца. Но в каком отношении этот разум находится к материи, которую всякая математическая натурфилософия должна мыслить самостоятельной, об этом, говорит он, мы никогда не можем ничего знать. Мы не имеем отчетливого знания ни о духе, ни о материи; сущность вещей непостижима для нас, и в высшей степени вероятно, что в действительности ничто не существует таким образом, как нас заставляет представлять себе природа нашего ума, опирающегося на деятельность чувств. Поэтому, когда Энциклопедия, главным образом под влиянием перемены, происшедшей в самом Дидро, перешагнула за эту скептическую точку зрения и стала все откровеннее исповедовать материализм, д'Аламбер, в силу внутренней необходимости, должен был отречься от нее.

Неизмеримо интереснее всех мыслителей этого кружка, его душою был **Дени Дидро** (1713—1774), глубокая и богато одаренная в умственном отношении натура. Первоначально его предназначали к духовной карьере, затем он перешел к изучению права, но в конце концов избрал наиболее подходящий ему образ жизни независимого писателя и до самой смерти переносил все горести и радости этого положения. Он был глубокого захвачен умственным движением

времени и соединен узами научного интереса со всеми выдающимися литературными явлениями Франции и Англии, а бесчисленными знакомствами и отношениями почти со всеми современными ему мыслителями. Поэтому он является представителем эволюционного процесса французской философии Просвещения, столь полно отразившим его, как никто иной. Поэтому мы не находим у него неизменяющегося или однородного мышления. Он переходит от верующего теизма к скептическому деизму, а отсюда к пантеизму, сначала натуралистическому, а под конец тесно граничащему с материализмом. Он микрокосм французского Просвещения или, выражаясь словами Лейбница, его центральная монада. Поэтому в его различных сочинениях, часто даже в одном и том же, именно, когда оно представляет известную переходную стадию, каковы, например, «*Pensées philosophiques*»¹⁵⁷, легко указать более или менее крупные противоречия. Это впечатление противоречивости, кроющееся во всей личности Дидро, усиливается еще благодаря исконной противоположности, в одинаковой степени касающейся его как человека и как писателя. Обладая глубоко идеальными задатками, он в то же время одарен сильной и живой чувственностью. Благодаря последней сенсуалистические, эвдемонистические и материалистические теории, распространенные кругом, приобретают со временем все более могущественное влияние на него, с которым, однако, основные идеальные черты его природы постоянно находятся в борьбе. Это впечатление отсутствия единства завершает, наконец, огромная разносторонность его мыслей и писаний, агитаторская подвижность его литературной жизни и необходимо связанное с этим постоянное дробление умственной деятельности. Мы никогда не видим света этого ума в его чистом виде, но всегда наблюдаем его через разноцветную призму.

Но такой хамелеонообразный гений был необходим для того, чтобы соединить в одном лице и довести до полного слияния все составные элементы времени, чтобы пережить их как эволюционные фазы индивидуума. Поэтому и в Дидро находится лишь относительно незначительная доза творческой оригинальности по отношению к философским принципам. Но он обладает невероятной способностью подме-

чать, схватывать, обрабатывать и излагать самое важное. Едва ли существует какая-либо мысль французского Просвещения, которую с уверенностью можно отнести к нему одному, и все-таки он является самым значительным мыслителем тех дней, ибо его беспокойное развитие охватывает все рассеянные кругом него элементы. В его лице можно *in pise* (в зародыше) изучить всю французскую философию XVIII в.; но мы имели бы все ее части почти в таком же виде и без него. Только, с одной стороны, все имеет у него удачное выражение, с другой же, еще вопрос, нашли ли бы когда-нибудь без него эти части ту внутреннюю связь, в которую они были приведены на деле. Если особенность эпохи покоилась на общности мышления парижского общества, то, без сомнения, оно своими сплетениями не дало более жизненного связующего звена, чем Дидро. Он был как бы оплодотворяющим ветром, который переносил семя идеи с кустарника на кустарник. И это воздействие основывалось на том, что он являлся великой личностью в лучшем смысле слова. Все его существо горело пламенем гениальности: последняя же коренилась в том идеальном складе его внутренней жизни, который он никогда не утрачивал. Его сочинения, правда редко, рисуют его на этой дифирамбической высоте гениальности; однако все повествования современников показывают, что в личных сношениях он гораздо чаще подымался до нее. Его ораторское влияние было еще более захватывающим, чем его воздействие как писателя; даже по свидетельству его завистников, он обладал поистине увлекательным красноречием, тем красноречием, при котором «из души слова идут и пылкой силой вдохновения сердца волнуют и влекут». Но такое влияние имело своей причиной в конце концов то, что Дидро, несмотря на все метафизические превращения, неизменно носил в себе веру в добродетель. То, что у Бейля и Вольтера являлось серьезным и бесстрастным взглядом — именно, что корни нравственности непоколебимо лежат глубоко в природе человека, то было у Дидро энтузиастическим убеждением. Он был типом энтузиаста добродетели, как его изобразил Шефтсбери.

Отсюда понятно, почему его первое сочинение: «*Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu*»¹⁵⁸ (Paris,

1747) являлось главным образом переработкой соответствующего труда Шефтсбери. В порядке природы он видит написанную яркими красками картину истины, красоты и благости Бога. Но он не ограничивает своей веры в Бога этим рационалистическим основанием. Он высказывается в то же время как верующий христианин и приверженец откровения, однако при этом почти мистическими порывами стремится подняться над вероисповедными формами. Там, где критика Шефтсбери обращается против христианского теизма, он явно старается смягчить и ослабить ее, и нравственная жизнь еще кажется ему на этой начальной ступени проистекшей из религиозной. Но как раз в последнем пункте перевес вскоре оказывается на стороне Шефтсбери. Уже в «*Pensées philosophiques*» (La Haye, 1746) эта связь разрывается. Дидро теперь ищет корни нравственности, как Шефтсбери, в собственной сущности человеческой природы, он видит ее выросшей из той страсти к добру, без которой, по мнению английского мыслителя, не происходило и не может произойти ничего великого. Он с большой горечью восстает против высказанного Ламетри выведения нравственности из себялюбия и позднее на том же самом месте проводит границу между собой и Гольбахом. Но прежде всего важно, что он дошел до взгляда о независимости нравственности от метафизических воззрений религии. Наряду со скептической критикой английских деистов на него оказала влияние критика Бейля, а вместе с ней и великое положительное учение, провозглашенное последним. Таким образом Дидро достигает точки зрения, при которой скептицизм еще неясно сливается с деизмом. Он горячо полемизирует с атеизмом, который уже опрокидывается каждым крылышком мотылька, в то время как в нашем распоряжении все прекрасное, целесообразное целое природы для того, чтобы раздробить его в прах. Но после того как «*Pensées*» излагают во всем объеме телеологическое доказательство бытия Бога, они прибавляют главу, в которой, согласно принципам вероятности, решительным образом отвергают научную доказательную силу этого аргумента. Придерживаясь этого доказательства из внутреннего убеждения, Дидро в то же время сомневается в его научном достоинстве. Но, конечно, Бог, в которого он при этом верует, не таков, как

Бог обыденного верования. Дидро уже столь резкий противник положительных догматов, что дерзает высказать смелое суждение: если Бог таков, каким Его представляют себе верующие, то следует желать, чтобы Он не существовал. Поэтому его мысли в полемике против церковных форм религиозной жизни принимают направление, преисполненное того же нравственного энтузиазма. Со всей энергией вступает он в скептическую борьбу с церковным авторитетом, и, главным образом, ввиду этой цели зародилась мысль об Энциклопедии. Уже начало ее, но еще более статьи, которые он издавал один, начиная с седьмого тома, стоят на этой точке зрения. Как бы то ни было, но стремительные нападки, производимые на Энциклопедию церковной и светской властью и неоднократно заставлявшие сомневаться в возможности продолжать труд, налагали на него известную сдержанность и необходимость приспособляться; но для читателя его собственный взгляд все-таки был всегда весьма прозрачен.

Однако и на этом Дидро не мог остановиться. Более радикальные элементы французской мысли, сочинения Ламетри, Кондильяка, Робине, знакомство с Гриммом, Гольбахом и др. неудержимо влекли его, вопреки идеалистической склонности его природы, к *натуралистическим* и даже *материалистическим* воззрениям, и таким образом противоречие его характера и его эволюционирующего развития все более обострялось. Уже в «*Pensées sur l'interprétation de la nature*»¹⁵⁹ (Paris, 1754) он отбросил гипотезу Божества*. Природа является ему теперь огромным механизмом, который сам себя заводит. Он сделался пантеистом. Он принимает бюфоновскую теорию органических молекул и связывает с ней еще раньше Робине гипотезу о способности атомов к ощущению, и в этом случае требует понимания ее более в динамическом, чем в материалистическом смысле. Ощущение является ему до известной степени связанным с атомами, и он думает, что оно становится свободным при непосредственном соприкосновении атомов, и что вследствие это-

* Еще яснее и откровеннее выступает этот переворот Дидро в тех сочинениях, которые не были напечатаны в продолжение его жизни и увидели свет только в 1830 г., особенно же в «*Entretien d'Alembert et de Diderot*»¹⁶¹ и в «*Rêve d'Alembert*»¹⁶². Но в самое последнее время подвергнута сомнению подлинность этого наследия.

го ощущения различных атомов приобретают способность к слиянию. Исходя из этой основы, он тотчас же овладевает сенсуалистическими теориями и пытается по принципу ассоциативной психологии вывести из двоякого содержания ощущений отчасти ряд мышления, отчасти ряд воли, что естественно приводит к отрицанию как свободы, так и бессмертия. На место психологии выступает механизм физиологии нервов, и в этом смысле Дидро мог принимать участие в написании «*Système de la nature*». Но даже на этой наиболее крайней точке зрения он сохраняет идеальный полет мысли. Он никогда не обращался в истого материалиста, но всегда оставался пантеистом, даже там, где он отказывался от имени Бога и ставил на его место имя природы. «*Abrégé du code de la nature*»¹⁶⁰, образующее заключительную главу «*Système de la nature*», неоспоримо выдает, на что впервые обратил внимание Альберт Ланге, стиль Дидро, и в ней веет дух религиозности. Во всех случаях он указывает человеку на необходимость присоединиться к великому ходу механизма природы и слиться с закономерным потоком вещей. Но он рисует эту мощную связь такими величественными и увлекательными чертами, какими никогда не мог бы писать чистый материалист. И таким образом это в высшей степени сухое произведение заканчивается дифирамбом.

В этих последних натуралистических убеждениях Дидро лежит также корень его *эстетической* деятельности. Если он сначала признавал целесообразный порядок природы и пользовался им для телеологического доказательства бытия Бога, то теперь он отрицает его вместе с «*Système de la nature*». Но если в природе не существует управляемого целями порядка и все в одинаковой степени продукт ее неизбежной необходимости, то нет больше и мерила для оценки ее порождений; а так как по эмпиристическому принципу французской философии искусства творческое искусство основано на подражании природе, то для него также не существует более идеалов. Тогда горбун настолько же ценен, как Аполлон; тогда идеал искусства есть лишь ограниченность человеческого рассмотрения, зависящая от телеологического предрассудка; и тогда на место этого идеала должен стать принцип *следования природе* или подражание механической

необходимости, с которой природа, даже там, где она однажды свернула с привычной дороги, не отступает ни перед каким следствием естественного возникновения. Тогда не существует более долженствования, а остается только необходимость. Когда таким образом прекрасное подчиняется последовательно истинному, то тем самым устраняется всякое различие в степенях прекрасного; ибо в действительности все последовательно истинно. В этом смысле Дидро является резким и блестящим представителем эстетического натурализма, который не делает никакой принципиальной разницы между задачами искусства и задачами науки и низводит искусство до лишенной идеала копии любой действительности. Именно по этой причине Гёте, в своих замечаниях к переводу «*Essai sur la peinture*»¹⁶³ Дидро, выступил против него со всем идеализмом своего художественного сознания.

Мятущиеся элементы французского мышления объединяются в лице Дидро с удивительной разносторонностью; но нельзя сказать, что они нашли у него одинаковое выяснение и завершение. И в этом так же он является характерным типом мышления революционной Франции. В своем богатом развитии он обнаруживает всю массу идей, которыми она была пропитана; но какое-то колебание, метание из стороны в сторону, остается у Дидро до конца, так же как оно осталось у его народа. Когда же другие пытались дать всему этому движению радикальное и одностороннее завершение, то хотя Дидро и находился в близкой духовной связи с людьми, которые, будучи ограниченнее его, считали себя нашедшими конец науки, однако он никогда не мог быть вполне заодно с ними.

§ 45. *Système de la nature*

Эти люди сами называли себя *философами*. Они были обязаны этим титулом, сначала шуточным, одной самой по себе крайне плохой комедии Палиссо, а затем вполне серьезно присвоили его. К числу их принадлежало большинство ученых, сотрудничавших в Энциклопедии, кроме того, **Нэжон** (Naigeon), **Галиани** и др. Но тон в этом кругу задавали два немца, **Гримм** (1723—1807), который соединял с ро-

лью философа более сомнительную роль политического агента, и литературная переписка которого, опубликованная в XIX в., дала, вместе с корреспонденцией Дидро, самые подробные сведения о характере и деятельности этих людей, и наряду с ним и прежде всех **Дитрих барон фон Гольбах** (Поль Анри Гольбах, 1723—1789). Последний родился в Гейдельсгейме Пфальцском, жил на свои большие средства в Париже, и его гостеприимный дом служил местом общественного собрания для всех этих людей. Из этого круга вышло то произведение, которое претендовало на роль завершения философии и которое с полным правом называли библией материализма. Оно появилось в 1770 г. будто бы в Лондоне, в действительности же в Амстердаме, под заглавием: «Système de la nature ou des lois du monde physique et de monde moral par feu Mr. Mirabaud». Псевдоним, который, несмотря на предпосланное жизнеописание Мирабо, умершего в 1760 г. секретарем французской Академии, был вполне прозрачен, все-таки еще долгое время мешал найти настоящего автора. Дидро, математик **Лагранж** и другие считались авторами этого произведения. После появления переписки Гримма не остается более сомнения, что истинным автором главным образом был Гольбах, хотя в отдельных частях принимали участие Гримм, Дидро, Лагранж и Нэжон.

Да и невольно легко узнать Гольбаха не только в доктринерском и систематическом расчленении целого, но и в сухом проведении частных. Вместо легкой, подвижной борьбы, которую французы вели по всей линии, здесь выступила тяжелая, закованная в броню педантичность. В этом сочинении мотылек французского Просвещения был посажен на булавку. Вместо игриво-скрытного и софистически замаскировывающего изложения здесь господствует чисто немецкая честность и откровенность. В этой книге течет тяжеловесная кровь немца. Материализм сделался сухим и скучным и в главном сбросил все следы поэтического натурализма. Поэтому Гёте мог сказать, что это сочинение показалось молодому поколению в Германии «таким старческим, таким серым, таким варварским, таким мертвенным», что оно никому не могло быть опасно. Стремящаяся к систематизации тяжеловесность старой немецкой учения овладела здесь французскими идеями, и там, где ис-

тинные французы вели наполовину легкомысленные, наполовину вдохновенные, но всегда остроумные нападки на церковный авторитет и его мировоззрение, — там «*Système de la nature*» выставила против всякого верующего духа прочное сооружение замкнутых доктрин: догмат против догмата и обвинение в ереси против обвинения в ереси.

Гольбах поступал так, ибо думал, что следует быть убежденным в нравственной опасности и социальном вреде религии вообще и христианства в особенности, и считал добрым делом работать, в интересах человеческого общества, над уничтожением этого противника. Все подогретые Ламетри идеи эпикуреизма широко развиты в «*Système de la nature*». Вера в сверхчувственное есть корень всякого морального и социального зла. Но всякое суеверие, всякие нелепый страх и боязнь по отношению к непонятым, самим себя установившим властям, а вслед за ними и все иерархические узы, которые несет человечество в своей умственной и социальной жизни, проистекают, как учит Гольбах вместе с Эпикуром и Ламетри, из незнания природы. Цепи спадают с того, кто ее знает и понимает. Поэтому «*Système de la nature*» хочет честно и прямо противопоставить этим, как она говорит, измышлениям истину познания природы. Правда, Гольбах остается при убеждении, что истина лишь поздно и с трудом проложит себе путь сквозь предрассудки, глубоко коренящиеся в человеческих душах, и что новое учение сначала найдет признание лишь в небольшом кругу. Но тем резче и убедительнее выступает он против тех, кто ради какого-либо классового интереса хочет препятствовать распространению истины. Здесь французское Просвещение вполне сознательно восстает против социального характера английского. Мнение людей, рассматривающих религиозные представления и установления как неизбежные полицейские средства, пригодные для общественного порядка, приблизительно так же мудро, как мудро давать обществу для укрепления его сил яд. Истину следует проповедовать вслух, и рано или поздно, а ее время наступит.

Эта новая истина с относительно суровым догматизмом возвещает о себе, как о чисто материалистическом учении о природе. В Системе Природы не существует ничего, кроме материи и лежащей в ней самой и искони присущей ей

двигательной силы. Мысль о материи, которая, будучи сама по себе неподвижна, нуждается в существующей независимо от нее силе, является для Гольбаха, как и для Ламетри, ложной абстракцией. Материя движется постоянно и приводится в движение сама собой. Поводом к упомянутым ложным абстракциям послужила та видимость покоя, которую время от времени проявляют отдельные части материи. Но эта видимость возникает лишь из-за того, что успех двигательной силы приостанавливается противодействием другой силы. Когда камень покоится в руке, то уже чувствуешь, что он стремится к движению, и знаешь, что только сила мускулов мешает ему в этом. Покой есть лишь частный случай движения. Таким образом материализм извлекает пользу из механики. При этом «Système» допускает три основных формы этого движения. Первая основана на стремлении природы сохранять раз существующее состояние движения, т. е. на инерции. Эта форма движения присуща каждому отдельному атому. Две остальных развиваются из отношения атомов друг к другу: они отчасти стремятся друг к другу, а отчасти отталкиваются друг от друга. Движение, вызываемое отношениями, будет или притяжением, или отталкиванием. Следовательно, субстратом всякого движения являются атомы. Возможно, говорит Гольбах, что их истинная сущность недоступна нашему познанию, но мы о них знаем то, что одно только и может нас интересовать, именно те из их качеств, которые действуют на наши чувства и открываются познанию последних.

Всякое движение есть пространственное перемещение атомов; но это пространственное перемещение бывает или видимое, каково перемещение больших комплексов атомов, которые мы называем телами, или невидимое, каковы молекулярные изменения внутри этих тел. Последние мы называем органическими, пока мы не в состоянии объяснить их механически, и одушевленными, поскольку мы не можем видеть самого движения и поскольку поэтому считаем их иными. Этой дедукцией исчерпываются счета с имматериальным миром. То, что признают психической или нравственной сущностью человека, состоит поэтому лишь из невидимых движений, осуществляющихся в его нервах и в его мозгу. Смешение раздражений, служащих поводами, и

психических результатов, характеризующее всякий современный материализм, выступает здесь вполне наивно. Проводя эту точку зрения, «Système de la nature» присоединяет к основаниям Ламетри еще изложение другого аргумента. Она спрашивает, что же именно понимают под всей той духовной сущностью, с которой так расточительно обращается метафизика и учение церкви, и она находит в ней лишь бесполезное и абстрактное удвоение материальной действительности. Не довольствуясь упоминанием об одной мозговой деятельности человеческого тела, ее мыслят еще раз, ее утончают и называют душой. Не довольствуясь упоминанием о великой связи сил, действующих в атомах, ее мыслят еще раз, ее утончают и называют Богом. Но это удвоение, по мнению Гольбаха, объясняет не более, чем простое признание материи и ее сил; оно бесполезная и потому вредная гипотеза. Таким образом, после немногих ходов разом приходят к материализму и атеизму.

Так же и то, что «Система» называет «природой», есть основная сила — ибо это привело бы к пантеизму, — но скорее лишь сумма всех тел в связи (понятно, необъяснимой с этой точки зрения) их движений. Но в этой связи, продолжает Гольбах, тела действуют лишь по неизбежной необходимости закона причинности. Действие всех атомных сил остается постоянно одинаковым, и по определенным законам они взаимно разряжаются в вечном круговороте. Гольбах не дает себе отчета в том, откуда эти законы ведут свое начало; он допускает их вместе со связью атомов, которая непонятна, но дана нам в опыте. Из разрозненных частей тел троякая необходимость движения — инерция, притяжение и отталкивание — создают одну солнечную систему за другой, чтобы со временем снова размельчить их на атомы. Здесь в грубых чертах и без специальной разработки набрасывается та гипотеза астрофизики, которая получила свое имя от великого математика Лапласа и от великого философа Канта. «Système de la nature» проповедует этот круговорот физической необходимости и в земной жизни и показывает, каким образом три царства природы работают друг на друга, когда так называемые неорганические тела переходят в растительное царство, растительные тела входят в процесс питания животных, а раз-

ложившийся животный организм снова возвращается к основной неорганической форме.

Но этот круговорот взаимной деятельности обусловлен лишь строгой причинной необходимостью. О цели и порядке нет речи в природе. Возникнув из равно бесцельной необходимости, самое великое и самое малое, повседневное и необычайное обладают одинаковой ценностью и стоят рядом друг с другом. Порядок и оценка достоинства вещей, которые могут мыслиться только ввиду какой-либо нормы, сняты лишь ограниченному человеческому разуму, влагающему в природу свои цели. Здесь материалистическая система восприняла спинозистический элемент. Но на этом именно пункте материализм разлучился с деизмом. Оба проповедуют механизм всех явлений природы. Но в этом механизме деизм узнает порядок, свидетельствующий о разумном мастере; гольбаховский же материализм хочет устранить и этот, как он называет, последний остаток антропоморфизма и церковности. На место Провидения, которое деизм оставил под именем всеобщей цели материального механизма, он ставит абсолютную необходимость закона природы. Потому-то в этом пункте и возгорелась едкая полемика Вольтера против «Système de la nature».

Последняя же, напротив, провозглашает единственно последовательной системой свое обращение всех вещей в материю и в необходимо присущее ей движение. Дуализм, содержащий упомянутое систематическое удвоение, является непонятной нелепостью. Но поэтому Гольбах очень живо чувствует, что ему труднее всего опровергнуть противоположную крайность — спиритуализм Беркли, и он выходит из затруднения лишь благодаря тому, что, подобно тому, как поступил Кондильяк в гносеологическом отношении, объясняет это учение последовательным, но последовательным безумием.

Отрицательные следствия все на виду. Ближайшим будет систематический атеизм; вся вторая часть занимается мало оригинальной, сравнительно с более ранними опытами, критикой понятия Бога. Она показывает, каким образом это предвзятое удвоение понятия природы возникло из страха и незнания необычайных явлений природы. В действительности содержание этого понятия чисто отрицатель-

ное, оно — гипостазирование отрицания материи. Все существа, помещаемые по ту сторону материи, воображаемы. В этом смысле «Система» оспаривает не только церковные верования, но и деизм, стараясь показать, что последний всегда вынужден каким бы то ни было образом амальгамироваться с суеверными представлениями, и даже пантеизм, ибо он в своем имени сохраняет еще остаток религиозного воззрения. Она полемизирует против всякой религии, не только в силу ее теоретической ложности, но и из-за нравственных и социальных причин. В вере в Бога она видит главный источник человеческой испорченности и человеческого несчастья. Атеизм же, учит она, напротив, освобождает от глупой боязни дьявола, он защищает от бесполезных угрызений совести и — здесь Гольбах кивает главным образом на Ламетри — не заставляет, как все религии, жертвовать наслаждением земной жизни для ничего не стоящих химер потустороннего бытия.

В этих последних выражениях можно снова узнать материалистический эвдемонизм. Слияние, начало которому было положено Ламетри, вполне удалось. Ибо и человек, конечно, является в «Системе» лишь таким же телом, как и остальные. Его мышление — это функция мозга, его воля — деятельность моторных нервов, под душой же можно понимать лишь нечто отрицательное. Она бессмыслица, а свобода и бессмертие — иллюзия. На место психологии выступает физика нервов, и преобразование ощущений в мышление, а побуждений в волю следует понимать с этой физиологической точки зрения. Само собой разумеется, что сюда присоединяется сенсуалистическая теория познания; само собой разумеется также и прямолинейный эвдемонизм нравственности. Три основных формы материального движения, инерция, притяжение и отталкивание, возвращаются, как молекулярные и невидимые формы, в образе себялюбия, любви и ненависти, и из этих элементов строится как физическая, так и психическая жизнь. Но ошибочно считать эти формы движения имматериальными, и следовательно, во всех случаях лучше прибегать к совету врача, чем духовника. Но так как при всяких решениях воли вопрос лишь в том, каким образом лучше всего осуществить свое благо, то Система отвечает, что правильно понятый инте-

рес человека всегда стоит в связи с интересом общества. Таким образом, мораль Гольбаха принимает социалистическую окраску ассоциативно-психологического утилизма и подчеркивает, главным образом, гражданскую добродетель, как основу всех остальных. В то же время его понимание всей общественной и исторической жизни свидетельствует о дальнорзости и величии его взгляда. Он рассматривает историю как могучий механизм сложных движений, он видит в переворотах государственной жизни нечто вроде ураганов и землетрясений и выводит, что как то, так и другое, будучи разряжением стихийных сил, естественно, и потому имеет свое оправдание. Сам он лично был приверженцем суверенности народа и предсказал бурю революции, начало которой совпало с годом его смерти.

Развитие французского мышления требовало, чтобы все его элементы выступали на вид в резкой и рельефной форме. Но это наиболее крайнее из его следствий в своей сухой систематичности и прозаической трезвости не удовлетворяло потребности времени. «*Système de la nature*» не имела успеха. Напрасно Гольбах, в своем сочинении «*Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*»¹⁶⁴ (Paris, 1772), как метко выразился Гримм, приспособлял материализм к пониманию горничных и парикмахеров; напрасно Гельвеций, наряду с другими популярными изложениями, в своем «*Vrai sens du Système de la nature*»¹⁶⁵ (London, 1774) красиво пересказал ее содержание: публика оставалась холодной, а опровергающие сочинения сыпались градом. Франция, с горячей страстностью стремившаяся к освобождению от своих бедствий, не могла вдохновиться голым остовом закона природной необходимости, перед которым все являлось одинаково ценным, и не могла успокоиться на нем. Революция требовала другого пророка, помимо знатного систематизатора материализма. Этим истинным пророком был Руссо.

§ 46. Жан Жак Руссо

О большинстве мыслителей французского Просвещения можно сказать, что они были интереснее как личности, чем как философы; это справедливо и относительно Вольтера и

Дидро, в наибольшей же степени относительно **Жана Жака Руссо**. Запутанные, отличающиеся друг от друга, как свет и тень, пути его внешней и внутренней жизни известны из «Confessions»¹⁶⁶, в которых он не мог упустить случая, чтобы не пококетничать своими слабостями, так же как своими достоинствами. Руссо родился в 1712 г. в Женеве и, побуждаемый глубокой потребностью образования, пробился удивительными окольными путями. Он убежал из ученья и одно время был в услужении у одной богатой дамы, позднее же у какого-то графа. Затем, избавившись от подобного положения, он с удивительной изменчивостью искал себе места в различных областях, пока не нашел, наконец, мало-завидного пристанища у одной покровительницы. Когда он позднее пробовал свое счастье в Париже, то, благодаря разносторонним знаниям и блестящим качествам своего ума, он с полным правом вступил в круг образованных людей. В своей личной жизни он заключил непонятную связь, висевшую камнем на его шее до самой смерти; в то же время он жил в кругу энциклопедистов и называл Дидро своим другом. Вопрос, предложенный дижонской Академией для соискания премии, побудил его написать «Discours sur les sciences et les arts»¹⁶⁷, появившийся в 1750 г.; это сочинение одним ударом обосновало его европейскую славу и поставило его в ряды наиболее прославленных и читаемых писателей Франции. Его научное образование было недостаточно, его философское мышление поверхностно, его логика очень невыдержана. Однако его стиль был настолько же блестящ и увлекателен, как стиль Вольтера, и он даже превосходил Вольтера манерой писать, чарующей силой вдохновения, проникающего все его сочинения. Оттого-то влияние Руссо было громадно; он, пожалуй, больше, чем Вольтер, нашел себе почитателей и приверженцев как во Франции, так и за ее пределами, а молодой литературной Германии он был, безусловно, симпатичнее Вольтера. Но тот разлад с обществом, на который указывают его сочинения, был личным. При всем одушевлении, пробуждаемом его произведениями, он стоял одиноким. Своеобразие его образа мыслей делало его противником всех партий. К этому в Руссо, в человеке, наиважнейшим догматом которого была несокрушимая и первоначальная доброта человеческой природы, при-

соединилась недоверчивость ко всем окружающим, коренящаяся в безмерном тщеславии и дошедшая до ясно выраженных признаков мании преследования. Дикие страсти и печальный опыт довершили остальное, затемнили его ум, и такое настроение характеризуется лучше всего тем, что после того, как Юм взял Руссо с собой в Англию, последний вскоре рассорился с ним там, вообразив, что его доброжелатель в заговоре с его врагами. По возвращении он жил, не вступая ни с кем в общение, в различных местах, куда его приглашали знатные почитатели, и умер одиноким и озлобленным в 1778 г. в Эрменонвиле.

Он не дожил до революции и был вполне искренен, когда сам лично всегда с ужасом думал о всяком насильственном перевороте, и все-таки его сочинения более, чем всякие другие, подготовили французскую революцию. Руссо — философ революции. Она была лишь осуществлением его теорий. В этом заключается его культурно-философское значение. Основание этому прежде всего в том, что он, как никто другой, философски формулировал культурную проблему современного мира. Возрождение возвело научное и художественное образование до степени социальной силы, и уже мыслители того времени, как впоследствии мыслители Просвещения, боролись за социальную проблему образования. Чем более демократично было французское Просвещение, тем настойчивее требовало оно, чтобы разуму принадлежало решающее слово в устройстве человеческой жизни, тем значительнее казался ему вопрос, в каком отношении друг к другу находятся умственная культура и счастье человека. В этом вопросе лежит и центр тяжести мышления Руссо. Но именно в ответе на него выказывается глубокое противоречие его природы. Благороднейшей чертой его беспорядочного юношеского развития было стремление к образованию, а сочинение, сделавшее его знаменитым, содержало доказательство того, что образование есть уклонение от естественного и потому нормального состояния человечества. Руссо, послушный ученик Просвещения, был, с одной стороны, его наиболее радикальным представителем, а с другой — его беспощаднейшим врагом. Занятие социальными проблемами и прежде всего обсуждение вопроса о положении, которое образование и образован-

ные классы должны занимать в обществе, было в то время модой во Франции. Но вполне оригинальная, если не считать случайных намеков Мандевилля и Ламетри, парадоксальность Руссо оказала такое из ряда вон выходящее влияние потому, что она поразила в самое сердце Францию при ее тогдашнем положении. На темном фоне угнетенного и повергнутого в бедствие народа, те круги парижского общества, в которых просветительское образование нашло приют, вели существование, глубокая безнравственность которого невольно должна была заставить усомниться в социальном достоинстве умственной культуры. И Руссо, глубоко сочувствующий народу, из которого сам вышел, обобщил этот факт и пришел к заключению, что культура со всеми своими преобразованиями в научной, художественной и социальной жизни всегда лишь все более и более удаляла человечество от состояния, которое должно быть идеалом общества. Показав результаты умственной культуры, он привел ее *ad absurdum*. Он объявил, что она корень того зла, которым болеет общество, и противопоставил идеал золотого века искусственной машине человеческой культурной жизни со всеми ее нравственными и физическими недостатками, представленными Мандевилем как ее необходимые предпосылки. Руссо повествует человеку о том, что он вышел из рук природы подобным счастливому ребенку, покоящемуся на груди матери и находящему в ней удовлетворение всех своих потребностей; он думает, что культура вырвала его из этого блаженного состояния и тем испортила всю его сущность, его мышление и его волю. В этих рассуждениях Руссо и еще более в поэтическом изложении его появившегося в 1761 г. романа «*La nouvelle Héloïse*»¹⁶⁸, слышен голос личной тоски, тоски по горам родной Швейцарии, среди которых он мечтал в лучшие дни своего детства, тоски по идиллии такой жизни, которая бы повсюду в достаточной мере соприкасалась с природой. Но в этом слышен в то же время голос более глубокой тоски, всегда охватывающей человека во времена бедствий и порока, тоски по *естественному строю человеческой жизни*. То фаустовское стремление, которое оживляло Возрождение, было удовлетворено лишь в самой незначительной степени, и развитие современной культуры вызвало, особенно во Франции, об-

стоятельства, делавшие еще более интенсивным это чувство тоски по природе. Несмотря на все искусства и все науки, ничто на свете не стало лучше; распущенное и разрозненное более чем когда-либо общество держалось лишь путем искусственного обмана относительно своего давно нарушенного равновесия. Заслуга Руссо в том, что он разоблачил этот обман. В этом заключалась его коренная противоположность Просвещению. Он беспощадно показал, каким образом все приобретения науки прошли бесследно для социальных нужд и каким образом усложнение жизни, вытекающее из культуры, сделало человечество не более счастливым, а более несчастным.

Но Руссо не удовлетворяется этим. Он хочет открыть сокровеннейший корень такого бедствия и спрашивает себя, на чем основывается вредное действие культуры? Всякая культура есть разделение труда, она необходимо развивает неравенство людей, и в этом неравенстве, думает он, лежит источник всего зла. Подобные рассуждения его — «*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*»¹⁶⁹ (1753) становятся понятными лишь на фоне обстоятельств, при которых действительно данное неравенство людей обнаруживалось самым вопиющим образом, и связь его мыслей ясна лишь после напоминания, что со времени Возрождения именно образование сделалось могущественным рычагом социального неравенства людей. В этом именно пункте Руссо стоит непосредственно перед тайной современной культуры. Вопрос ее, становящийся все более жгучим, есть вопрос о степени распространения, которое может найти среди людей высочайшее благо культуры, образование, без вреда для общества. Руссо показывает, как уже первые ступени прогресса культуры содействовали тому неравенству, из которого и возникло несчастье. Каждый шаг, при помощи которого человечество возвышалось над природным состоянием, заставлял расти неравенство и делал его более гнетущим. С установлением собственности была создана противоположность между богатством и бедностью, назначение правительства разделило людей на сильнейших и слабейших, а произвольный захват правительственной власти отдал, наконец, слугу в руки господина. Диаметрально противоположным Гоббсу образом Руссо также хочет доказать,

что государственная жизнь и вообще все состояние культуры есть «*bellum omnium contra omnes*». Культурная жизнь человека самая развращенная и утонченная форма борьбы за существование. Истинное естественное состояние, как его рисует себе Руссо, это состояние идиллического мира, в котором человек живет по законам природы, не соединяясь в общества и ограничиваясь лишь природными потребностями, — идеал, относительно которого Вольтер вполне справедливо выразил, что он снова хочет сделать человека скотом, и который возник у Руссо не без литературной связи с Робинзонадами; в последних же английская поэзия сначала искала спасения от пресыщения культурной жизнью.

Однако Руссо не был мечтателем, считавшим возможным непосредственно снова вернуть это естественное состояние. Культура с ее злом есть факт. Человек, рождающийся в обществе, не может вырасти дикарем. Естественное состояние раз навсегда утеряно; да и вообще оно не есть самое высокое, чего в состоянии достичь человек. За его пределами, конечно, также возможно совершенствование человеческой сущности; последнее только не лежит в направлении, по которому до сих пор шла история. Прежде всего следует снова устранить, насколько возможно, вредные последствия существовавшего до сих пор развития. При таких обстоятельствах, ввиду бедствий настоящего времени, возникает лишь одна задача — придать этой культурной жизни такое направление, при помощи которого она снова приблизилась бы к естественному состоянию. Она должна следовать этому направлению как в индивидууме, так и в обществе. Современный культурный человек не может более вырастать дикарем, а нуждается в воспитании, но таком, которое его не коверкало бы, а естественно развивало. Современное общество уже более не есть только сумма естественных индивидуумов, но оно нуждается в узаконенной форме общежития; однако не в такой, которая бы возводила неравенство в свой принцип, а такой, которая была бы основана на природном равенстве всех и гарантировала бы каждому неприкосновенность его первоначального права. Таким образом, положительные проекты Руссо развиваются в учении о воспитании и в учении о государстве.

Педагогическое произведение «Emile ou de l'éducation»¹⁷⁰ (появившееся в 1762 г.) в своих отдельных положениях сильно зависит от Локка. Но ни одно из направлений локковского эмпиризма не подчеркивается им более, чем индивидуализм. *Развитие природной индивидуальности* является для него главной руководящей нитью. Практиковавшееся до сих пор воспитание тормозило такое развитие и в телесном, и в умственном отношении: в телесном, благодаря возведенной в систему искусственности и подавлению природной потребности движения, в умственном, благодаря учению, исключительно ссылающемуся на авторитет, и одностороннему теоретическому развитию. В первом случае Руссо обнаруживает весь натурализм своего характера: он хочет, чтобы дитя росло среди природы, вполне свободно развивая свои потребности, и идет дальше Локка, требуя такого отношения к телесному развитию, которое бы ставило его на самый первый план. Если он этим подал повод для преувеличений немецкого филантропизма, то все-таки не следует забывать, что и великий реформатор современной педагогики, Песталоцци, опирался на Руссо. Наглядное развитие мышления отдельной личности и самостоятельное развитие индивидуального характера, систематическим проведением которых Песталоцци победил односторонности филантропизма, не были забыты и Руссо; хотя нельзя отрицать, что низкая оценка, придаваемая им теоретическому образованию, решительно содействовала возникновению таких односторонностей. Что касается до психического развития, то значение Руссо в том, что он искал его центр тяжести в элементе, образующем естественную подкладку всякой душевной деятельности: в *чувстве*. Он прежде всего сводит сложность культурной жизни к тому, что во всех областях первоначальное чувство потеряло свое естественное право, что люди более не полагаются на этот внутренний голос природы, но всегда руководствуются согласными с разумом размышлениями. Вооруженный этой основной мыслью, Руссо восстает против рационалистического характера Просвещения и самым резким образом намечает границу его системы образования. Сделать все зависимым от разума, урегулировать все абстрактными принципами — было главной тенденцией Просвеще-

ния, и сухая, лишенная поэзии рассудочность и неестественное хладнокровие являлись ее общей сущностью. В противовес этому Руссо придал значение элементарной энергии человеческой природы. Евангелие, которое он проповедовал, было евангелием чувства. Он взял на себя роль выразителя чувства страдания угнетенного народа и с ожесточением нападал на те классы, которые, в высокомерии своего научного развития, потеряли понимание естественных ощущений своего собственного сердца и ощущений огромного большинства людей. Он рвался из сухого, рассудочного Просвещения и придал своему насквозь здоровому стремлению форму провозглашения исконного права чувства.

С этой точки зрения Руссо оспаривал радикальные следствия, выведенные французской наукой. Он разошелся с ней, и это внешним образом выразилось в его отказе от участия в Энциклопедии, в религиозном вопросе. Он называл надменностью допускать относительно этих высоких и последних предметов человеческой жизни лишь то, что может признать наука. Этот упрек был обращен не только против материализма, холодная бесчувственность которого до крайности возмущала горячее сердце Руссо, но прежде всего против деизма, желавшего ограничить свои верования теми утверждениями, которые он находил возможным сделать доступными научному познанию. В противоположность им знаменитое «Вероисповедание савойского викария» учит религии чувства. Руссо напоминает Паскаля, когда неустанно доказывает, что религия находится не в голове, а в сердце, и повторяет хладнокровной науке, что она не смеет касаться священного содержания чувства. С пламенным одушевлением проповедовал он эту религию чувства. Он отверг сенсуализм, забывающий из-за своего рассмотрения связей, в которые элементы представления вступают между собой, связующую душу, присоединяющую к ним свое собственное содержание. Эту критику сравнивали с критикой шотландцев, но первая оперирует на совершенно иной почве, чем вторая. На место теоретического здравого смысла, который шотландцы будто бы открывали путем самонаблюдения, она ставит естественное чувство, и сухие, хотя и очень тонкие исследования шотландцев беспредельно далеки от огня вдохновения, пылав-

шего в чувстве Руссо. Общность между ними проявляется лишь в оспаривании ассоциативной психологии: как шотландцы, так и Руссо отрицают возможность того, чтобы в душе идеи вступали в связь друг с другом, а сама душа не была бы при этом активной.

Как и все *религии чувства*, религия Руссо относилась критически и полемически к положительным догматам. Догмат касался Руссо ученым искажением естественного религиозного чувства и, пользуясь деистической критикой, он старался представить его бесполезным и вредным. При этом с ним произошло то же, что и с мистиками, которых его религиозные убеждения, безусловно, напоминают, хотя он, со своей стороны, крайне оригинальным образом пытался соединить религиозное чувство с естественным чувством. Он разошелся со всеми партиями: одним казался он слишком верующим, другим недостаточно верующим. Энциклопедисты, которые сначала думали, что могут считать его своим, стали нападать на него, когда он откровенно признался, что действительно обладает глубокой и истинной религиозностью; ортодоксисты же преследовали его потому, что он объявил несущественной ту форму, в которую они облекли религиозную жизнь. Таким образом, Руссо стоял одиноким; но он был одинок только в мире ученых, в противоречивых мнениях которых он видел лишь высокомерие образованности. За ним стояла масса народа; для чувства народа он искал и нашел выражение. Таково истинное культурное положение Руссо: он ходатай народа перед учеными, ходатай чувства перед развитием интеллекта.

Приблизительно такое же положение отмечает в политическом отношении и «Contrat social»¹⁷¹. Он также вполне опирается на приобретения философии права в эпоху Возрождения и Просвещения. Но в противоположность историческим ограничениям, которые привели к понятию конституционного государства, он основывает свое учение о лучшем государстве на чувстве *свободы и правового равенства*, рассматриваемом им как данное в самой сущности человека. Этот труд образует дополнение к сочинению о неравенстве людей. Он признает, что социальное неравенство, неравенство собственности и обязанностей, сделалось неизменяемым фактом культуры, и хочет доказать, что единствен-

ным коррективом этого может служить абсолютное равенство прав, перед которым исчезают все классовые различия. Государство должно снова вернуть в культуру значение требований природы. Поэтому государственный идеал Руссо абсолютно республиканский и демократический. Он оспаривает представительную систему Локка и Монтескье не только потому, что она наделяет различные классы общества различными политическими правами, но и потому, что она вообще заключает отказ отдельных лиц от права голоса в пользу представителя и тем одаряет личность последнего правом, пренебрегающим обычным предел. Он оспаривает разделение властей, составляющее сущность конституционализма. Только воля народа суверенна, и ее суверенность неделима. Поэтому, если Руссо в особом проведении этого идеала на основании общей выборной системы обнаруживает аристократическую тенденцию в том смысле, что на государственные должности должны всегда быть избираемы лучшие и проницательнейшие люди, то все-таки весь его *демократизм* проявляется в желании, чтобы деятельность управления и весь механизм государственной жизни контролировался и регулировался постоянными и самими собой соединяющимися народными собраниями. В распоряжении этой непосредственно выраженной воли народа, в силу того, что она никогда не может иметь в виду что-либо, кроме всеобщей пользы, должно каждое мгновение находиться как устранение правительства, так и изменение строя. Без сомнения, эти теории Руссо сложились у него под влиянием условий его родины, Швейцарии, и он совершенно скрыл от себя их опасную оборотную сторону. Он втихомолку допускал, как известно, не всегда верную предпосылку, что республиканец *eo ipso* (в силу этого) хороший человек, имеющий в виду общее благо при осуществлении своего политического права голоса даже там, где это мешает его собственному благу, и что он в то же время проницательный человек, постоянно ищущий народное благо в надлежащем направлении. Его теория забывает ни более ни менее как среднего человека и работает на руку тому *деспотизму массы*, который развился во французской революции в больших, а в других республиках в малых размерах. Этот деспотический характер, неизбежным образом

присущий демократической республике, яснее всего выступает в церковно-политических воззрениях Руссо. Нельзя приписать случаю его полное согласие в этом с Гоббсом; ибо существуют лишь две формы деспотизма — абсолютная монархия и демократическая республика; и если Гоббс сделал и религию, наряду со всей государственной жизнью, зависимой от произвола повелителя, то Руссо требовал того же для произвола большинства. Перед чистой религией чувства все формы догматизма и внешнего культа казались ему одинаково малозначащими. Если поэтому совместная жизнь общества нуждается во внешнем устройстве и установлении религиозной жизни, то в чисто религиозном смысле вполне безразлично, которая из внешних форм будет выбрана с этой целью, и тогда выбор между ними, разумеется, может принадлежать лишь верховному главе, т. е. у Руссо всемогущей воле народа, высказывающейся в решении большинства. Государство не может терпеть в себе никаких обществ, не созданных им самим, поэтому оно является единственной инстанцией и для положительной религии, которая должна исповедоваться в нем.

* * *

Насколько мало сам Руссо думал о возможности реализовать свои идеалы путем насилия, настолько могущественна оказалась, однако, революционная сила его сочинений. Его столетие привыкло критиковать во всех областях существующие факты общественной жизни с точки зрения размышляющего разума. Оно привыкло понимать идеал разума в то же время как таковой, который имеет свое основание в природе вещей. Но никогда еще таким красноречивым образом и в таких величественных чертах, как это сделал Руссо, не апеллировали к естественному чувству, помимо разума и рассуждения. Возрождение неясным чувством начало стремиться к природе и природной сущности, век Просвещения серьезным трудом старался проникнуть в познание природы и природной сущности вещей, и лишь в конце их появились результаты этого знания, поскольку они касаются состояния человеческого общества, как картина идеального состояния свободы и равенства, основанная на глубоком и вдохновенном чувстве.

Но это не было чувство отдельного человека. Руссо выговорил слово, рвавшееся с языка сотен тысяч людей, и его сочинения зазвучали по Европе как лозунг движения, волны которого вздымались все выше и, наконец, смыли старые порядки. Если Руссо оказал подобное действие скорее, чем остальные, большей частью гораздо более крайние, мыслители, то это зависело от той ясной формы, в которой он изложил самую проблему умственной культуры. Его доказательство вредного влияния культуры, при элементарной силе чувства, которое он при этом затрагивал в сердце народа, более чем что-либо способствовало тому, чтобы подорвать уважение к исторически сложившимся условиям. Сочинения Руссо отмечают в умственном движении *разрыв с историей*, осуществившийся в общественной жизни путем революции. Ибо история человеческого рода есть не что иное, как развитие культуры, и кто, подобно Руссо, отрицает значение культуры для человека, тот отбрасывает вместе и историю. Кто научился осуждать, а затем и презирать приобретения этой культуры, нуждается лишь в одном шаге, чтобы устранить их, если они ему неудобны. И почему бы, с другой стороны, человеку, отуманенному грезой счастливого естественного состояния, которое на горе человечеству было разрушено историей, не попробовать сделать из этой истории *tabula rasa* и снова не вернуть прежнее естественное состояние?

Этим направлением, принятым влиянием идей Руссо, и его целью, революцией, завершается *неисторический образ мысли*, образующий существенный недостаток философии эпохи Просвещения. Ее убеждения зародились из методологических стремлений, избравших целью истинное познание природы, и завершились великими приобретениями естествознания. Философия углубилась в вечно неизменные законы жизни природы и потеряла понимание закона развития, управляющего всей исторической жизнью. Эпоха Просвещения не сумела сделать ничего лучшего с продуктами истории, как измерять их достоинства масштабом истины разума, которую она, как ей казалось, могла черпать из законов природы. И когда среди бедствий существующего порядка страстное чувство нарисовало себе идеальную картину естественного состояния общества, тогда

сочли необходимым только упразднить исторические формы, чтобы на их место поставить строй, продиктованный разумом. Сочинения Руссо привили эту страстность массе, и она осуществила то, что он, правда, думал, но чего никогда не желал. Вулкан, самым чувствительным сейсмографом которого он был, прорвался наружу и излил губительный огонь своих потоков на города людей. Провозгласили права человека, вечное и неприкосновенное значение которых проповедовал Руссо. Естественное состояние наступило. Но оно оказалось не идиллией Руссо, а трагедией терроризма: оно было «*bellum omnium contre omnes*». Гоббс одержал верх над Руссо.

ГЛАВА VII

НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Столетие Просвещения в своей духовной и особенно философской жизни является главным образом эпохой наслаждения. Пользуясь полнотой умственной свободы, завоеванной Возрождением, и неограниченно распоряжаясь великими принципами мысли, выработанными XVI и XVII веками, обогащенная сокровищами нового знания, которое без труда распространялось по пути твердо установленных методов, эпоха эта наслаждалась гордым сознанием своего превосходства и своего внутреннего содержания. Отуманенная величиим собственного мышления, философия этого столетия считала возможным смотреть на результаты, добытые более ранними временами, как на слабые предвидения ее собственного совершенства, и, с другой стороны, считала себя достаточно сильной, чтобы желать управлять реальным миром согласно своим собственным идеям. То, что она сама прибавила к великим мыслям, полученным ею в наследство, состояло главным образом в их энергичной и прямолинейной разработке, в силу которой общие принципы, постепенно разветвляясь, проникали в самые отдаленные уголки научного исследования, и кроме того, в остроумной, перешедшей в национальные литературы, формулировке этих воззрений.

Этот преобладающий характер наслаждения нигде не выступал так живо и осязательно, как в движении немецкого Просвещения. Последнее обуславливалось уже тем, что немецкая нация не принимала участия в выработке великих принципов научного мышления, происходившей в XVII в. Поэтому сначала она ограничилась одним лишь *восприятием* эмпиризма и рационализма и только в лице Лейбница впервые предприняла попытку соединить обе великие

противоположности, над чем и работала в продолжение всего XVIII в. Таким образом, **Лейбниц** сделался умом, господствующим над немецким Просвещением; но своеобразная форма, в которой его учение появилось на свет, изначально вела к тому, что идейное содержание немецкого Просвещения было обусловлено, главным образом, знакомством сначала с французской, а затем все более и с английской литературой. Поэтому издавна начало новейшей немецкой философии приурочивается к появлению философии Лейбница, и это ее появление, действительно, имеет такое значение, что способно затмить всё предшествующее концу XVII века. Однако и в течение XVII в., по крайней мере кое-где, в темноте загорались второстепенные звезды, которые, конечно, были обязаны почти всем своим светом (без исключения) великим умам чужбины; но при этом они все-таки послужили тому, что дух свободного исследования не исчез бесследно. Да и сам Лейбниц был в состоянии собрать рассеянные лучи для более живого воздействия, лишь благодаря установившемуся влиянию этих звезд второй величины.

§ 47. Германия в XVII столетии

Выше уже было упомянуто, что великое общее культурное несчастье немецкой нации — тридцатилетняя религиозная война — задержало и юное движение немецкой философии. Когда нация увидела свою территорию очищенной от чужестранных войск и, вернувшись к более спокойным, хотя и печальнейшим обстоятельствам, снова облегченно вздохнула, она нашла, что в ее католических университетах господствует старая, а в протестантских новая схоластика и что даже *мистическое движение*, которое до тех пор еще продолжало бродить в народе, исчезло вместе с умственной бодростью под гнетом внешней заботы. Лишь кое-где последнее еще жило, не развиваясь далее внутренним образом: например, оно искало себе скорбное поэтическое выражение в стихах **Иоганна Шефлера**, *Angelus Silesius*. В ученом мире почти неограниченно господствовала *ортодоксия*, и ученые вознаграждали себя за недостаток свободного

движения или диалектическими тонкостями, или бессмысленным нагромождением научного знания. Разочарованность в себе самой, овладевшая наукой при этих обстоятельствах по отношению к учению, установленному помимо нее, лучше всего отразилась в *ортодоксальном скептицизме* пражского премонстрадского аббата **Иеронима Гирнгайма** (1637—1679), сочинение которого «De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore» (Prag, 1676) вполне достойно своего заглавия. Вместо того чтобы подобно английским и французским скептикам извлекать из гносеологического исследования отрицательный результат и выводить отсюда, что спасение заключается только в учении церкви, он, наоборот, вполне ясно и открыто основывает скептицизм на ортодоксии. Он показывает, что основоположение причинности опровергается созданием мира из ничего, а принцип тождества — триединством, и извлекает из этого противоречия лишь то следствие, что знание, основанное на столь ложных принципах, никоим образом не может быть правильным. В то же время он придает своему учению основу, похожую на сенсуалистическую, как это обыкновенно делали иезуиты. Человеческий разум связан с чувствами и поэтому не может понять сверхчувственное. Вместе с тем этот слабый мыслитель не был в состоянии избежать пленительного влияния *парацельсовской натурфилософии*, которая была ему сообщена преподававшим в Праге **Кронландом** (Marcus Marci von Kronland — ум. в 1655) в форме неясного слияния последней с платоновской идеологией и аристотелевской теорией энтелехии.

Несмотря на эту всеобщую связанность, однако, находились мыслители, сумевшие оценить значение нового обоснования науки, найденного тем временем философией у народов Запада, и сумевшие явиться его представителями. Первое место среди них занимает **Иоахим Юнг** (Joachim Jungius, 1587—1657), дельный естествоиспытатель, который усвоил теорию и точку зрения *бэконовского эмпиризма*, но при этом был настолько сведущ в математике, что находил в ней счастливый противовес односторонностям учения Бэкона. Его «Logica Hamburgiensis»¹⁷² (появившаяся в 1638 г.) показывает глубокомысленное соединение обоих направлений; она оказала безусловное влияние на Лейбница, о чем

последний сам не раз упоминал в своих юношеских произведениях.

Его теории могут быть рассматриваемы как доказательство того, что стремления Иоганна Кеплера — каким бы одиноким не был сначала последний в своем отечестве — не остались, однако, и в Германии совсем без признания и дальнейшего развития. В одинаковом направлении и к одинаковой цели вело также и то растущее влияние, которое приобрело *картезианство* в продолжение второй половины XVII в. Путь, которым последнее проникло в Германию, шел сначала через Голландию, и уже **И. Клауберг** (Clauberg), подвизавшийся в Дюнсбурге, занял выдающееся место среди глав картезианской школы по вопросу об окказионалистической проблеме. Позднее картезианство переселилось в Германию главным образом при посредстве гугенотов, которые, вследствие неблагоприятного для них оборота религиозной борьбы во Франции, все большими массами покидали свою родину и шли в Германию, где их принимали с распростертыми объятиями. Реформатские проповедники, шедшие во главе, были по большей части приверженцами этой философии и в новом отечестве энергично содействовали ее распространению. В этом отношении следует в особенности упомянуть с похвалой о деятельности проповедника **Шовена** (Chauvain) в Берлине. Таким образом картезианство совершило свое вступление в германские университеты. Его наиболее выдающимся представителем здесь был **Иоганн Христофор Штурм** (Sturm, 1635—1703), который под конец был профессором в Альтдорфе и в своем «Compendium universalium seu metaphysica Euclidea» не только предпринял полное проведение геометрического метода, но и обнаружил точное знакомство с проблемами картезианской школы. Он колебался, как показывает его переписка с Лейбницем, между точкой зрения окказионализма и склонностью к учению Мальбранша, но хотел развить принцип математической достоверности в духе Декарта. Введение математического метода встречало особое содействие со стороны математиков, и среди них следует прежде всего назвать **Эрхарда Вейгеля**, который именно в этом направлении проявлял в Йене свою многообразную и успешную деятельность.

Влияние, которое геометрический метод оказал на разработку философских проблем в отдельных дисциплинах, почти яснее всего проявляется в исследованиях по философии права Самюэля Пуфендорфа. Он родился в 1632 г., получил образование в Лейпциге и Йене и, будучи воспитателем в доме шведского посланника в Копенгагене, изучил во время случайного плена учения Гуго Гроция и Томаса Гоббса; в 1633 г., благодаря своему большому труду — «*Elementa juris universalis*» (1660) — он был приглашен на первую кафедру естественного и международного права в Гейдельбергском университете; позднее он читал лекции в шведском университете в Лунде, затем в качестве государственного историографа переселился в Стокгольм, а в 1686 г., сохраняя ту же должность, переехал в Берлин и умер здесь в 1694 г. В своем сочинении, вышедшем в свет под всевдони-мом Severinus de Monzambano в 1667 г., «*De statu imperii germanici*», он не только разработал научную сторону философии права, но подробно занимался и общими проблемами социальной жизни и, прежде всего, с блестящим успехом взялся за рассмотрение жгучих правовых вопросов, касающихся немецкой империи, в которой уже тогда начинался внутренний распад. Его научное значение прежде всего в том, что он первым предпринял попытку дедуктивно развить из основного принципа по геометрическому методу систему философии права так, как этому учил Декарт применительно ко всей философии. Как исходную точку подобной дедукции он рассматривает тот принцип, что эгоистический интерес индивида осуществляется только через посредство общества; и он старается затем доказать, что и общество в состоянии реализовать это лишь с помощью государственного порядка. Он думает, что в данном принципе соединил вместе основоположения Гоббса и Гроция. Замкнутая форма строго математической аргументации, приданная им его учению, была долгое время образцом философско-правовых исследований; научная самостоятельность юриспруденции, которой в различных направлениях домогалось Возрождение, казалась вполне достигнутой, и идеал Гоббса, согласно которому учение о государстве должно быть чисто доказательной наукой, нашел свое осуществление.

Таким путем в Германии все более осваивались с геометрическим методом и, в конце концов, стали с педантичным схематизмом повсюду применять его. Но дальнейшим следствием этого было то, что таким образом умы скорее могли быть пленены величественнейшим результатом, вытекшим из этого метода. Правда, *спинозизм* самым горячим образом отвергался в Германии, как нехристианское и безнравственное учение, и, как это обыкновенно бывает, поносился именно теми, кто не был в состоянии его понять. В общем он и здесь оставался опороченным и неизвестным, пока великие умы XVIII столетия, по примеру Лессинга, снова не открыли его. Все-таки время от времени и в XVII в. находились люди, которые, будучи привлеченными точностью геометрического метода, оказывались достаточно свободными от предрассудков, чтобы оценить достоинства этой системы, и достаточно бесстрашными, чтобы явиться ее защитниками. Известное число приверженцев Спинозы, правда, даже в XVIII в. избирало для распространения учения великого философа осторожную и прячущуюся форму многого опровержения: так, еще **Лоренц Шмидт**, издатель вертеймеровского перевода Библии, обнародовал в 1744 г. прекрасный немецкий перевод «Этики» с приложением двух незначительных параграфов из вольфовской «*Natürliche Theologie*», как «*Widerlegung Spinoza's*». Другие, напротив, открыто принимали его сторону: из них следует главным образом назвать **Фр. Вил. Штоша** (Stosch), который в своем сочинении «*Concordia rationis et fidei*»¹⁷³ (1692) употреблял спинозизм как желанное орудие в борьбе с ортодоксией. При этом он обнаруживал решительную склонность понимать учение Спинозы в смысле, приближающемся к материализму. Как ни мало соответствовало это первоначальному духу спинозизма, но все-таки, само собой разумеется, и этот вывод был поставлен в вину великому еретику, и эта материалистическая тенденция оказалась, конечно, лишним предлогом выставить его учение как можно более предосудительным.

Против материализма должны были, однако, непосредственно вооружиться уже к концу XVII столетия и остальные философские воззрения, так как влияния французской и английской литературы, а именно учения Гассенди и Гобб-

са, дали себя почувствовать в этом направлении. П. Вольф объявил в своих «*Cogitationes medicolegales*»¹⁷⁴ (1697), что мысли являются результатом действий телесного механизма, возникая из последнего с такой же необходимостью, как все его остальные порождения. Но самое резкое выражение, при очевидной зависимости от Гоббса, это материалистическое воззрение получило в пользующемся дурной славой «*Briefwechsel vom Wesen der Seele*». Это анонимное сочинение появилось в 1713 г.; за авторов его ошибочно, а быть может, в виде иронии, выдавали двух теологов, настоящий же автор до сих пор не может быть указан с полной достоверностью. Это интересное сочинение, хотя и написанное крайне неизящным языком того времени, с едкой насмешкой защищает прежде всего полную независимость всякого философского исследования от какого бы то ни было авторитета и хочет, чтобы и умы были освобождены от оков метода и учения Декарта. Затем оно становится на бэконовскую точку зрения экспериментального исследования и старается подвести под нее и психологические проблемы. Центр тяжести его материалистической аргументации (как более чем сорок лет спустя у Ламетри) лежит в сравнении человеческой и животной душевной жизни, которое сводится к тому, что устанавливает между обеими не качественное, а лишь количественное различие. Если поэтому при объяснении душевной жизни животного обходятся без допущения бессмертной субстанции души, то в нем нет необходимости и для человека; и у него также следует свести весь процесс его душевной жизни к механическим разряжениям сил во время деятельности мозговых волокон. При таком ходе мысли, конечно, не может более быть речи о свободе воли, и поэтому на почве последовательного детерминизма восхваляется значение, которым, в силу чисто механического влияния, обладают упражнение и воспитание для развития сил мышления. Насмешка ясна, когда это учение в «*Briefwechsel*», в конце концов, опровергается с ортодоксальной точки зрения аристотелизирующего меланхтонизма при помощи ссылки на учение о творении, воскресении и т. д.

Столь разнородными, разбросанными и бессвязными были движения философского мышления в продолжение XVII в.

в Германии. Необходим был великий гений, чтобы положить конец этому печальному положению и собрать все умственные силы для систематического решения проблем. Этим гением, отцом новейшей немецкой философии, был Лейбниц.

§ 48. Лейбниц

Может показаться странным, что учение Лейбница излагается только теперь, после того, как уже был дан отчет о развитии английской и французской философии XVIII в., хотя его жизнь и его учение хронологически значительно предшествуют этому развитию. Однако такой порядок является позволительным потому, что мысли этого человека, благодаря спорадической форме, в которой они выступали, если вообще и оказали какое-либо влияние на развитие английской и французской философии XVIII в., то лишь весьма незначительное и большей частью ограничивающееся пределами личного обмена взглядов путем переписки. Английская философия, так же как и французская, была настолько чужда миру идей Лейбница, что «творец учения о предустановленной гармонии» не более одного раза случайно упоминает о ней, как о какой-то диковине. Речь о безусловном воздействии может относиться только к Робине, и в своем месте оно уже было отмечено. С другой же стороны, такой порядок диктуется тем обстоятельством, что Лейбниц, без сомнения, оказал решающее влияние на общее развитие немецкого Просвещения, и поэтому изложение его учения непременно должно начинать историю этого движения, образующего завершение докантовской философии.

Готфрид Вильгельм Лейбниц родился 26 июня 1646 г. в семье лейпцигского профессора этики. Благодаря своим дарованиям и жажде знаний, он рано приобрел обширную начитанность, в пятнадцать лет освоился как с древней, так и с новой философией и вполне овладел системами Аристотеля, Платона, Бэкона, Гоббса, Гассенди и Декарта. Но и в схоластике он был более сведущ, чем большинство его философствующих современников. С 1661 г. он учился в Лейпцигском университете, а завершил свое образование под

руководством Вейгеля в Иене. Защитив диссертацию о связи юриспруденции с философией, он получил право чтения лекций при Лейпцигском философском факультете. Считаясь с личными симпатиями, он добился степени доктора права в университете Альтдорфа, и жители Нюрнберга тотчас же предложили ему там профессиру. Но он навсегда отказался от академического поприща и жил некоторое время в Нюрнберге, отдавшись научным занятиям до тех пор, пока благодаря знакомству с Бойнебургом, министром майнцского курфюрста Иосифа Филиппа фон Шенборна, не оказался вынужденным в 1668 г. поступить на службу к этому курфюрсту. Затем Лейбниц проявил необычайно живую политическую и публицистическую деятельность и принял во внимание опасности, грозящие искрошенному немецкому государству со стороны Людовика XIV. Он вполне понял гибельные последствия религиозного раздробления Германии и не уставал с истинно национальным и патриотическим воодушевлением напоминать о единении, необходимом в виду внешнего врага, который тогда уже готовился вырывать из государственного организма Германии один кусок за другим. Он даже увлекся фантастической мыслью отклонить завоевательную страсть французского короля в сторону Египта и набросал мемуар, в котором докладывал этот план королю в связи с планом всеобщего крестового похода против турок. С таким намерением Лейбниц примкнул к отправлявшемуся в Париж посольству в качестве воспитателя молодого Бойнебурга. Если этот план и рушился, то путешествие все-таки имело важное значение в смысле знакомств, завязанных Лейбницем с людьми науки. Тогда была лучшая пора французской литературы, и парижское общество как раз начало становиться тем отечеством умственного движения, в котором и английские ученые того времени искали себе пищу. В блеске царствования великого Людовика искусство и наука сияли лучами солнца. Расин и Мольер пожинали тогда свои лавры, картезианская философия и проблемы механики служили любимыми предметами разговора во всех кругах общества. С присущей ему находчивостью и живостью Лейбниц скоро сжился с этим умственным движением. Пребывание в Лондоне, куда посольство отправилось в 1673 г. и где Лейбниц, между прочим,

демонстрировал Академии изобретенную им счетную машину, представляло для него те же выгодные стороны. Дальнейшая жизнь в Париже свела его с Чирнгаузенем, и он так прекрасно чувствовал себя в местных условиях, что подумывал обосноваться в Париже на продолжительное время. Между тем судьба его сложилась иначе: он принял приглашение ганноверского герцога, предложившего ему место советника и библиотекаря. В этом новом положении Лейбниц проявил самую широкую и многостороннюю деятельность. Он был универсальным гением, подобного которому никогда не существовало, и ученым, обладавшим таким объемом знаний, который, быть может, никогда более не был достигнут; его научная деятельность простиралась на все области человеческого знания, повсюду возбуждая новые вопросы, всюду затрагивая самую глубину и составляя эпоху в различных отраслях. Сообразно с общим направлением времени он сам придавал чуть ли не наибольшее значение математике и обнародовал в 1684 г. в лейпцигских «Acta eruditorum» свой гениальный метод дифференциального исчисления (*Nova methodus pro maximis et minimis*). В применении его к механике Лейбниц существенным образом переработал выставленные Картезием принципы и установил для них основную формулу, приближающуюся к ньютоновскому закону тяготения; благодаря этому между его приверженцами и учениками Декарта завязался оживленный спор, длившийся в продолжение всего XVIII столетия. В области химии его деятельность, при тогдашнем положении исследований, была удачна: он занимался главным образом изучением фосфора. Наряду с этим он возбудил многочисленные геогностические исследования в Ганноверском герцогстве и, руководствуясь научными основоположениями, действовал в пользу расширения и дальнейшего развития горного производства и усовершенствования монетного дела. В области юриспруденции он создал ряд обширных и ценных сборников, к числу же историков он примкнул своей историей Брауншвейг-Люнебургского дома, предпринятой по поручению правительства и успешно выполненной благодаря продолжительному научному путешествию по Германии и Италии, а также и Вольфенбюттельской библиотеке, заведывание которой было поручено ему с 1691 г. Особенно же

энергична была его политическая деятельность. Будучи личным советником и другом двух братьев, наследовавших герцогство один после другого, он принимал участие в запутанных событиях политической и церковно-политической истории своего времени. Ему удалось, ко благу государственного единства, уничтожить становившееся все более и более угрожающим соперничество двух главных государств Северной Германии: Бранденбурга и Ганновера, и уладить брак первого впоследствии прусского короля и дочери ганноверского герцога, своей ученицы философии, Софии-Шарлотты. Он старался пользоваться этими связями главным образом для своих церковно-политических планов. Примыкая к стремлениям Спинозы, желавшего всеобщего объединения христианских вероисповеданий, Лейбниц не только переписывался с Пеллиссоном и Боссюэ, но написал, как основу для такого объединения, «Systema theologicum». Когда этот план, наконец, разрушился, он задумал соединение лютеранской и реформатской церкви, наиболее могущественными представителями которых были именно Ганноверский и Бранденбургский дома. При этом София-Шарлотта оказывала ему самую энергичную поддержку, хотя в конце концов они не добились никаких результатов. Эта умная женщина — племянница принцессы Елизаветы Пфальцской, которая была другом Декарта, и курфюрста Карла-Людвига, который хотел пригласить Спинозу в Гейдельберг — поддерживала сношения с философом и из Берлина. И чем безотраднее была для Лейбница, в продолжение последних годов правления герцога Эрнеста Августа, роль посредника в затруднительных и печальных семейных обстоятельствах, чем холоднее становились его отношения к сыну этого герцога Георгу-Людвигу, управлявшему с 1698 г., тем охотнее он воспользовался случаем действовать в пользу своих объединительных планов в самом Берлине, где при дворе Софии-Шарлотты он нашел духовное поощрение и, между прочим, встретился с английским свободным мыслителем Толандом. Его пребывание в Берлине привело, кроме того, к основанию в 1700 г. Берлинской Академии наук, первым президентом которой был он сам; и в первом ее отчете он выступил одновременно с историческими, антикварными, этимологическими, математическими и физически-

ми статьями. При этом и здесь он без устали трудился на пользу общих практических интересов; он содействовал введению шелководства, работал над отвечающей требованиям времени реформой школьной жизни и своим публицистическим искусством служил интересам Бранденбургского и Ганноверского домов. С течением времени его связи с ганноверским двором постепенно ослабевали, и пристрастие к внешним почестям заставляло искать сношений с другими правителями. Однако при этом он не переставал именно в таких случаях заботиться об интересах науки. В надежде создать всеобщий союз Академий, он попытался, хотя и без непосредственного успеха, положить начало учреждению научных обществ в Дрездене и Вене. Он воспользовался благоволением к нему Петра Великого, чтобы побудить последнего к основанию Петербургской Академии и установлению магнитных наблюдений в бесчисленных пунктах его огромного государства. Но конец этой беспокойной и блестящей жизни был одинок и печален. Когда Георг Людвиг вступил на английский трон, Лейбниц напрасно ждал приглашения к лондонскому двору; все его старания в этом направлении разбились главным образом о сопротивление Лондонской Академии. Последняя вынесла свой приговор над Лейбницем в печальном споре за первенство, который разгорелся между ним и Ньютоном по поводу открытия дифференциального исчисления и неприятным образом тянулся целые годы и в котором Лейбниц, в конце концов, прибег к безусловно непозволительным и гнусным приемам. Отказ, полученный им, глубоко огорчил его, так что он снова начал обсуждать мысль о переселении в Париж. Болезненность, а с другой стороны надежда расположить в свою пользу короля Георга, который в 1716 г. проживал в Пирмонте, помешали ему привести в исполнение свое намерение. Однако спор, проникший тем временем даже в интриги придворных партий, решился и здесь не в его пользу; тогда им овладело глубокое уныние, возросшее еще более вследствие нападок ганноверского духовенства и пренебрежения придворных. Он так и умер, озлобленный и одинокий, 14 ноября 1716 г. в Ганновере.

Положительно колоссальная разносторонность и неутомимая энергия, которым всегда дивились в Лейбнице, од-

нако нанесла ущерб именно его философской деятельности. Конечно, у него нет ни малейшего следа поверхностности, которая обыкновенно, как тень, следует за разносторонностью; у Лейбница необычайная способность к труду соединялась со всепроникающей остротой ума и столь глубоким духом, что он доходил до самого основания и сути тех вещей, которыми занимался. Однако широта его научных интересов, а наряду с тем и хлопотливость дипломатической жизни, даже при способности Лейбница к труду, должны были препятствовать согласному и строго научному развитию, а прежде всего замкнутой литературной формулировке его философских находок. Поэтому, чем крепче, с одной стороны, были живительные корни, найденные философией этого человека в богатейших глубинах его великой индивидуальности, тем неблагоприятнее влияла именно эта раздробленность на литературную форму, в которой выступило его учение. Лейбниц далек от того, чтобы быть ученым в смысле уединенного мыслителя, каковыми были Декарт или Спиноза (каждый в своем роде). В нем текла капля бэконовской крови, в нем была частица той ловкости, которая скользит по блестящему паркету, вращаясь среди интриг, и при этом все-таки стремится реализовать в политическом и социальном мире великие планы духовной жизни. Но в то же время в нем жила и доля того пламенного честолюбия, которое довело Бэкона до падения, и он жаждал блистать на высотах человеческой жизни. Уже по внешним рамкам этой жизни можно заключить, что она лишь в самом незначительном размере допускала спокойную обработку научных трудов. Поэтому нет такого сочинения, в котором бы лейбницевская философия в ее целом нашла подробное и полное изложение. Значительное большинство его философских сочинений являются детьми случая, небольшими трактатами (или началами и их набросками) об отдельных проблемах, которые были опубликованы частью еще в юности в виду академических целей, частью позднее в научных периодических изданиях, частью же были изданы только после его смерти. Даже те два сочинения, в которых он яснее, чем где-либо, изложил связь своего метафизического учения, возникли вследствие определенных личных поводов. Его «Теодицея»¹⁷⁵ (была напе-

чатана в Амстердаме в 1710 г.) выросла из записок, которые он набрасывал для прусской королевы после разговоров о сомнении Бейля относительно проблемы зла и греха, а его «Монадология» была написана в 1714 г. для принца Евгения, с целью представить ему краткий очерк своей системы. При таких обстоятельствах беспримерно обширная переписка, которую Лейбниц вел с современными ему учеными, служит одним из важнейших источников для изучения его философии, и потому-то в первое десятилетие после его смерти многие собиратели его писем заслужили благодарность тем, что издали эти разбросанные семена мыслей. Среди этой переписки особой ценностью обладает переписка с Кларком, которая очень близко касается глубочайших проблем лейбницевого мышления так же, как переписка с Пьером Бейлем и Des bossec. Наконец, самая удивительная литературная участь постигла наиболее значительное в философском отношении произведение Лейбница. Его «Nouveaux essais sur l'entendement humain»¹⁷⁶, задуманные в противовес важнейшему сочинению Локка, принявшие форму подробной критики и содержащие наиболее совершенное выражение философской оригинальности их автора, были окончены уже в 1704 г. Но так как Локк умер в этом году и так как спор о первенстве между Лейбницем и Ньютоном уже тогда достиг наивысшей степени своей страстности, то Лейбниц предпочел не обнародовать этого сочинения, предназначенного для того, чтобы опровергать учение другого, не менее высоко почитаемого ученого, представителя английской науки, непосредственно после его кончины. Таким образом оказалось, что это наиболее сильное из произведений Лейбница лежало в его письменном столе до самой смерти и было впервые издано Распэ в 1765 г. в числе других его рукописей. Поэтому, несмотря на то, что это сочинение дает нам самое глубокое понимание внутренней, и именно гносеологической связи его мыслей и в то же время совершеннее всего отмечает его историческое положение, изложенная в нем теория осталась скрытой и бездейственной до середины XVIII столетия. Философия немецкого Просвещения разрабатывала только метафизические воззрения Лейбница и некоторые разрозненные отрывки его методологии. Полное влияние его новой точки зрения сказалось

прежде всего на Канта, диссертация которого на должность профессора образует непосредственное историческое продолжение «Nouveaux essais» Лейбница.

Многосторонность является также существенной чертой философского учения Лейбница. Оно простирает свои корни почти во все системы новой философии, а также и в великие теории древности. Как сам Лейбниц действовал возбуждающим образом на все стороны научной и практической жизни, так, в свою очередь, и его мышление было доступно самым разнообразным влияниям. Он сам сказал однажды, что одобряет большую часть того, о чем читает. Он обладал удивительной способностью извлекать из самых разных учений то, что могло быть ему по душе, а его способность усвоения (а при случае и приспособления), с помощью которой он был в состоянии самым счастливым образом пользоваться всем материалом своего знания, доходила до виртуозности. В нем не было ни малейшего следа односторонности, с которой Спиноза отвергал все не подчинявшееся ходу его математической последовательности; ни малейшего признака той возвышенной строгости, в силу которой Спиноза думал, что его истина разъясняет заблуждение всех остальных учений. Взамен великого абстрактного единства у него стоит живое, пестрое многообразие. Но лейбницевская способность усвоения далеко еще не делает его эклектиком; она скорее стоит непосредственно рядом с творческой оригинальностью, и ее достоинство именно в том, что Лейбниц желал переработать теории своих предшественников, руководствуясь ясно выраженной точкой зрения своего собственного мышления, достигал этого, преодолевал их односторонности и образовывал из них сочетания высшего порядка. Лейбниц натура примиряющая. Как в церковно-политическом отношении он надеялся примирить различные вероисповедания на основании их общих убеждений, точно так же он работал над тем, чтобы сгладить противоречия философских мнений и затем соединить эту более совершенную философию с учениями веры.

Среди многочисленных влияний, из скрещивания которых развилось учение Лейбница, следует особо отметить одно, ибо оно свидетельствует в то же время о замечатель-

ном сходстве личностей: влияние Джордано Бруно. Правда, по объему учености и по ясности мышления Бруно нельзя сравнивать с Лейбницем: в первом случае они относятся друг к другу, как сбежавший монах к ученику немецкого университета, а во втором, как фантастическая расплывчатость Возрождения к научной зрелости XVII столетия. Но у обоих оказывается общей одна крайне интересная противоположность. У Бруно сухие и педантичные поиски логической машины образовывали странный противовес поэтическому порыву его мировоззрения, и между этими двумя направлениями его мышления не было даже тени какой-либо связи. У Лейбница та же самая противоположность существует не в столь резкой и не в столь разобщенной форме, но все-таки еще обладает заметной силой. В продолжение всей своей жизни он был проникнут стремлением к точному методу знания и делал многочисленные попытки установить его. Последние столь своеобразны, что их сродство с попытками Бруно и зависимость от них вполне ясна. Но этот упорно разыскиваемый метод никогда не принимал у Лейбница определенной формы и никогда не достигал такого развития, в силу которого мог бы определить собой изложение его учения. Мы обязаны величественной связью его системы не столько определенному господству строгого метода, сколько внутренней гармонии его собственной природы. В этом случае Лейбниц является диаметральной противоположностью Спинозы; метафизика последнего вытекает из его геометрического метода; мировоззрение же Лейбница лишь в отдельных частях связано с его методологией.

Стремление к отысканию метода обусловлено у Лейбница главным образом влиянием картезианской школы, которое начало распространяться в Германии во времена его философского развития. И он также хочет внести свет *математики* в философию, и математики кажутся ему «единственными людьми, которые считают должным доказывать то, что они утверждают». Не без влияния Гоббса Лейбниц формулирует это требование следующим образом: следует учиться считать при помощи понятий, так же как при помощи чисел; он ждет упразднения школьных философских споров после (и в результате) того, как станет воз-

можным указывать логическую ошибку с такой же ясностью и несомненностью, как ошибку в счете. Тогда, даже в тех случаях, в которых приходится отказаться от абсолютной достоверности, все-таки можно будет определить степень вероятности данного суждения. Таким образом, и Лейбниц относительно независимо наталкивается на мысль о применении исчисления вероятностей к методологии остальных наук. Его (так и неосуществившееся) обещание написать часть логики, озаглавленную «*De aestimandis gradibus probabilitatis*», вполне соответствует тому направлению, которому позднее следовали французские математики конца XVIII в. Разумеется, для него, раз он твердо придерживался картезианского идеала абсолютной достоверности, это исчисление вероятностей было бы только частью общего метода. Но от этого общего метода он требует выполнения двоякой задачи, возникавшей также у Бруно, Бэкона и Декарта и обуславливавшей собой общее подразделение современной логики. Наряду с методом доказательства (*méthode de la certitude*) должен существовать метод изобретения (*art d'inventer*), и Лейбниц понимает направление последнего не в практическом смысле Бэкона, но в теоретическом смысле Бруно и Декарта. Наука должна не только указывать, каким путем доказываются отдельные суждения, но прежде всего также, каким образом находятся новые суждения. Логика должна развивать не только метод доказательства, но и метод исследования.

Что касается первого метода, то Лейбниц до известной степени ближе всего следует за ходом мыслей Декарта. Всякое научное доказательство состоит в сведении суждения, подлежащего доказательству, к другим суждениям, из которых первое выводится путем логических действий; и этот способ доказательства необходимо должен иметь предел в том, что суждения высшего порядка, из которых следуют все остальные, сами не могут быть далее доказуемы. Но Лейбниц не доходит до того крайнего следствия, в силу которого Декарт предположил, что должно существовать только одно-единственное суждение, обладающее такой далее не выводимой достоверностью. Правда, Лейбниц присоединяется к утверждению о том, что число этих недоказуемых суждений должно быть по возможности меньшим, и что-

бы, например, аксиомы геометрии были сведены к еще более простым основным формулам. Однако он твердо уверен в существовании нескольких таких далее несводимых друг к другу «*первых истин*» и считает, что установить их прежде всего — это и является задачей философии. Итак, все сводится к требованию известных основных истин, из которых можно вывести все остальное знание и которые сами должны обладать лишь непосредственной, т. е. интуитивной, достоверностью. Может показаться странным, что Лейбниц не сделал ни одной попытки изложить эти первичные по содержанию истины, из которых должно следовать все остальное; однако это объясняется просто тем, что он не был в состоянии дать метод к их отысканию и должен был бы поэтому удовольствоваться бессистемным установлением принципов. Но мысль о такой системе основных истин не пропала бесследно: Кант снова в самом широком объеме воспринял ее, и практически все системы немецкого идеализма поместили центр тяжести своих устремлений в ее реализации.

Вследствие отсутствия этой системы прежде всего разрушилась попытка Лейбница изложить *искусство открытия* знания. Ибо исходной точкой деятельности открытия, как он сам вполне правильно замечает, могло быть именно только установление упомянутых первых истин. Само по себе звучит вполне правдоподобно, когда Лейбниц предпосылает своим взглядам на этот вопрос замечание, что всякая истина, доказательство которой может быть выведено из этих первых основоположений, могла быть также найдена из них путем умелой комбинации. Правда, обыкновенно, думает он, мы воспринимаем известные идеи случайно, или путем какого-либо рода интуиции, или при помощи аналогии и гипотезы, и лишь затем смотрим, каким образом мы в состоянии ее доказать, т. е. свести к первым истинам. Но если это возможно, то мы были бы в состоянии, правильно взявшись за дело, найти эту мысль тем же самым путем, каким мы ее теперь доказываем. Поэтому, думает Лейбниц, должен быть открыт метод, при помощи которого можно было бы создать из основных истин все остальное познание в той же последовательности, в которой мы теперь стараемся его доказывать; т. е. он хочет отождествить метод

открытия с методом доказательства: вещи должны познаваться тем же самым путем, каким доказывается знание. Это предположение является, быть может, самой рельефной логической формой, в которую вообще когда-либо выливался принцип рационализма. Декарт сознавал разницу между доказывающим силлогизмом и открывающим новые мысли ходом математики. Внешнее употребление геометрического метода у Спинозы свидетельствует, что последний уже забыл эту разницу. Мнение, будто математическое доказательство тождественно с логическим, с течением времени превратилось в другое, а именно, что математический ход мыслей совпадает с логическим. А так как в Германии картезианский метод был понят именно с этой стороны, то незаметно снова практически вернулись к схоластическим рассуждениям, пользовавшимся силлогизмом как орудием философии. О том, насколько Лейбниц, обладавший в своей учености также и подробным знакомством со схоластами, был близок к тому, чтобы запутаться в связи этих идей, свидетельствует та настойчивость, с которой он, подобно Бруно и решительно примыкая к последнему, усердно трудился над усовершенствованием луллиевского «*Ars combinatoria*». С ранней юности его постоянно согревала надежда, что он в конце концов все-таки откроет такое искусство, и здесь, как и относительно Бруно, удивительно, что человек с таким оригинальным умом, с таким живым пониманием значения индивидуальности, мог даже только думать о возможности когда-либо механизировать таким образом самую высшую деятельность духа. Он даже не отступил перед выводом, что если когда-либо этот метод будет найден, то для отыскания новых истин станет необходимым только упражнение и умелое применение его; и таким образом человек, воплощавший самое гениальность, работал над тем, чтобы сделать гений излишним.

В попытках осуществить этот метод мысли Луллия и Бруно переплетались в одинаковой степени не только с геометрическим методом, но и с другим стремлением, также коренившимся в картезианской школе. Картезианцы, которым не доставало синтетической точки зрения учителя, давно ощущали потребность превратить его математический метод в силлогистический, и кое-где влияние Гоббса укрепля-

ло мысль, что и логическое мышление есть лишь род счета. Школьные формулы логики дали этим мыслям определенное направление: здесь привыкли выражать буквами отношения подлежащего и сказуемого, утвердительных и отрицательных или общих и частных суждений, и, благодаря словесному обозначению связки, всегда склонялись к схематизации суждения в виде уравнения. Этим, казалось, было положено начало *философского счета*. Но если бы теперь попробовать придать смысл определенных основных понятий тем буквам, которые до сих пор вполне неопределенно обозначали подлежащее и сказуемое, то, казалось, возникла бы возможность, исходя из некоторых начальных уравнений, которые бы тогда соответствовали первым «истинам» Лейбница, путем подстановки и прочих арифметических действий находить новые отношения основных понятий и тем самым новые истины, и, следовательно, преобразовать философию в недоступный никаким оспариваниям счет. Осуществление этого плана, по-видимому, устраняло еще одно неудобство, причиняемое международной работой науки вследствие различия языков: ибо эти числовые знаки высших и самых общих истин, будучи раз и навсегда констатированы и установлены в каждом отдельном языке, образовали бы общий для всех людей язык знаков. Лейбниц напоминает о желании, высказанном уже Якобом Бёме, относительно *Lingua adamica*; но подобные опыты создания естественного языка, в виду философских интересов, не были также чужды и картезианской школе. Сам Декарт однажды намекнул на мысль о *всемирном языке*, и в последующем развитии его метода эта мысль была разработана далее **И. И. Беккером** («*Character pro notitia linguarum universali*», 1661), англичанином **Г. Делгарном** (*Dalgarn*, «*Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica*», 1661) и иезуитом **А. Кирхером** («*Paligraphia nova et universalis*», 1663). В бумагах, оставшихся после Лейбница, была найдена целая груда черновых набросков такой *характерологии*, и Лейбниц ждал от нее прежде всего прекращения терминологического произвола, который, большей частью, делал недоступным пользование философскими сочинениями. Но, разумеется, никакие формулы, перепробованные им, не привели его к цели; ибо как только мы начинаем

считать при помощи понятий, нам каждую минуту грозит возможность утратить их собственное содержание. Ведь существует бесконечное множество тонких отношений понятий, которые должны вращаться именно в философском рассмотрении и для которых схематическое обозначение в смысле математического счета невозможно уже потому, что формулы, которым пришлось бы стать на то место, где теперь одно-единственное слово отмечает уплотнение целых цепей мыслей, должны были бы принять совершенно бесформенный образ и таким образом сделать счет несравненно более сложным, чем погружение в самую запутанную терминологию.

Очевидно, что точка зрения, из которой исходили эти стремления Лейбница, ведет свое начало от того времени, когда он находился под обаянием картезианского метода и логической схоластики, в которую превратился метод Декарта у немецких философов и математиков. Быть может, именно невозможность достигнуть удовлетворительного результата такого схематизма обусловила в Лейбнице активность другого гносеологического элемента, которому он впервые обязан своим истинным значением. И кажется, что развитие Лейбница, насколько мы в состоянии окинуть его взором, все более отвлекало его от этого логического формализма и вело к живому содержанию *опыта*; ибо сам Лейбниц был слишком хорошо знаком с отдельными науками и слишком самостоятелен в их самых внешних разветвлениях, чтобы быть в состоянии принижать значение опыта в философии с той односторонностью, с которой это делал, например, Спиноза; поэтому в нем с самого начала эмпирический элемент возмущался против того национализма, который он в принципе желал облечь в самую резкую форму. В этом заключается особенность научного облика Лейбница: проникнутый идеалом математического метода, он все-таки не может относиться отрицательно к опыту и, разделяя общую точку зрения рационализма, в конце концов усваивает так много из теорий эмпиризма, что у него не может быть более речи об остающейся единой методологии. Он не сумел окончательно примирить рационалистический и эмпиристический элементы; но тем самым, что он воспринял и тот и другой и поставил их в

связь друг с другом, он подготовил кантовское решение задачи. И Лейбниц уже наметил основные черты этого решения, установив оценку опытного знания сообразно с принципами рационализма.

То примирительное положение, которое немецкая философия, начиная с Лейбница, стала занимать между противоположностями английского эмпиризма и французского рационализма, вырисовывается уже в относительно ранних суждениях философа о двойном и с обеих сторон одинаково оправданном происхождении человеческого знания. Лозунг рационалистов гласил: всякое истинное знание ведет свое начало от врожденных идей; лозунг эмпиристов — оно происходит из опыта. Существует два рода истин, возражает Лейбниц: одни отыскиваются при помощи одного лишь разума и не способны, да и не нуждаются в эмпирическом удостоверении, другие познаются только путем опыта и никогда не могут быть доказаны при помощи логических умозаключений. Одни он называет *истинами геометрическими или метафизическими, или вечными*, другие — *истинами факта*. Первые образуют ту систему, в которой правомочен только картезианский метод, вторые требуют для своего обеспечения повсеместного применения эмпирических методов. Усмотрение первых носит чисто логический характер: они покоятся исключительно на необходимости мышления, и основанием их признания служит невозможность противоположного им. Последние же, напротив, не могут быть выведены из первых истин, они покоятся только на акте опыта, и основание для их признания заключается лишь в действительности наших представлений о них, не исключающих мысли о возможности противоположного им. То обстоятельство, что сумма углов плоского треугольника равняется ни более ни менее как двум прямым, может быть, по мнению Лейбница, доказано чисто логически из понятия треугольника и аксиом геометрии таким образом, что невозможность противоположного станет вполне ясной. То обстоятельство, что сегодня идет дождь, точно так же истина; но эта истина не может быть понята логически, и противоположное ей всегда остается мыслимым. Истинное значение этого различия Лейбниц ищет в природе суждений: все истины первого рода суть суждения ана-

литические, устанавливаемые путем логического расчленения соединенных в них понятий; эмпирические суждения, напротив, по его учению, суть сочетания представлений, которые не в одинаковой степени разложимы до самых последних своих элементов, и соединение которых может быть только констатировано на деле. Применяя математическую аналогию, можно сказать: Лейбниц выводит, что составные части геометрических истин относятся друг к другу, как соизмеримые величины, которые могут быть сведены к одной общей мере, а элементы суждений о фактах, напротив, так же мало допускают разложение на первые истины, как несоизмеримые величины не допускают своего сведения к одной общей мере. В пределах логических действий эта общая логическая мера образует в последней инстанции принцип невозможности противоположного, или *закон противоречия*; поэтому он является общим принципом всей системы геометрических или метафизических истин. Но в одном отношении он обладает некоторым сходством со всеми истинами факта, а именно: он так же мало выводим и доказуем логически, как и они, и имеет, так же как и они, лишь чисто интуитивную достоверность. Почувствованная Декартом необходимость поместить на вершине демонстративной науки суждение, познаваемое чисто интуитивным путем, повторяется у Лейбница, с той только разницей, что наряду с логическим принципом вся масса опыта также изъявляет притязание на эту интуитивную достоверность. Можно сказать, что в этом уже рано развившемся учении философа дано соединение бэконовской и картезианской интуиции.

Эти гносеологические определения крайне своеобразно переплетаются с совместным влиянием терминологии, заимствованной Лейбницем из схоластики. Чистое познание из разума в его время охотно называли познанием *a priori*, эмпирическое же познание — познанием *a posteriori*. Первоначально же эти наименования имели другой смысл, ведущий свое начало от методологии Аристотеля. Согласно с ним, познанием *a priori* называли усмотрение, заключающее вперед от знания причин к наступлению действия, познанием же *a posteriori*, напротив, — усмотрение, которое, в силу известного правила, от познания действия заключает

назад к существованию причины. Это было аристотелевское противоположение «*πρότερον τῇ φύσει*» и «*πρότερον τῇ πρός ἡμᾶς*». Это отношение тем легче вкралось в лейбницевское определение понятий, что тогда еще не отдавали себе ясного отчета в разнице основ знания и реальных причин. Таким образом, эта противоположность развилась далее в следующем направлении: Лейбниц понимал под геометрическими или метафизическими истинами те, которые можно свести к самым последним *основаниям или причинам*, под истинами же фактическими — те, относительно которых подобное оказывалось невозможным. В дальнейшем же продолжении этой мысли только что упомянутая противоположность приняла другую форму: геометрические или логические истины допускают столь полное и окончательное сведение к первым истинам, что отсюда вполне выясняется невозможность противоположного им. Хотя относительно истин факта также возможна подобная, заключающая назад деятельность, познающая их причины, но эти причины опять-таки сами суть всегда лишь факты или отношения фактов, а ни один факт не допускает анализа столь полного, чтобы из него вытекало ясное усмотрение невозможности обратного факта. Конечно, это различие, как ясно говорит Лейбниц, имеет силу только для ограниченного ума человека: божественное познание должно быть в состоянии и относительно истин факта осуществить тот анализ, который удастся человеческому уму только в применении к геометрическим и логическим истинам; и поэтому для Божества должна отпадать противоположность между истинами вечными и истинами факта. Это лишь иное видоизменение той же основной мысли, которая не оставляла Спинозу при его различении познания рационального и познания «*sub specie aeternitatis*» («с точки зрения вечности»). У Лейбница она принимает следующую форму: для человека только геометрические и логические истины могут быть доведены до того, чтобы мы усмотрели невозможность противоположного им; напротив, в истинах факта мы вынуждены ограничиваться пониманием их причинной связи с другими фактами. Таким путем Лейбниц приходит к установлению двух наивысших и последних принципов всякой истины: с одной стороны, *принципа противоречия для вечных*

истин, и с другой — принципа *достаточного основания* для истин факта.

При таком взгляде теории *рационализма* и *эмпиризма* вплотную приближаются друг к другу: требование одного, чтобы всякое познание основывалось на логической дедукции, так же признается, как и стремление другого постичь из фактов, данных в опыте, их причинную связь. Однако это было простым соединением, а не полным примирением: оба элемента находятся здесь рядом друг с другом еще без всякой связи. Но и подобное равномерное признание было бы вполне безопасно, если бы Лейбниц с очевидной непоследовательностью не попытался приписать ему метафизическое значение. Он ясно высказал, что эта разница не существует для Божества, ибо Божество должно быть в состоянии выполнить бесконечный анализ, вследствие которого могла бы быть усмотрена логическая необходимость также и истин факта. А такой взгляд предполагает, что и истины факта, в конце концов, так же коренятся в логической необходимости, как и истины, которые человек в состоянии к ней свести. Спиноза вывел это следствие: он выставил требование, чтобы все вещи были понимаемы как вечное следствие из сущности Божества, хотя и не смог выполнить эту задачу в ее частностях. Лейбниц же, напротив, склонялся к тому, чтобы обратить разницу значения вечных истин и истин факта, которую он сперва установил только для человеческого познания, в разницу метафизическую. Потому-то содержание геометрических и логических истин должно было соответствовать вечному, тождественному с самим собой, т. е. не содержащему противоречий мировому закону, содержание же истин факта должно было бы всегда обуславливаться другими фактами.

В этом заключается родство принципов Лейбница с *платонизмом*. Ибо такое метафизическое толкование или гипостазирование гносеологической противоположности рациональной и эмпирической истины, в силу которого ей должна соответствовать реальная противоположность между вечной и временной действительностью, — такое учение прямо ведет к воззрению, найденному Платоном на том же самом пути и обращенному им в различение имматериального и материального мира. Таким образом, и у Лейбница

мир вечных, неизменяемых сущностей противопоставляется другому миру, в котором факты, управляемые принципом достаточного основания, во временной последовательности проходят один за другим. Это старая противоположность идеи и явления. Но в обоих случаях у Лейбница, как и у Платона, она образует только метафизическое отражение противоположности рационализма и эмпиризма.

При изложении этой мысли Лейбниц говорил о необходимости двоякого рода: *о необходимости абсолютной, или безусловной*, присущей вечным истинам, и *о необходимости обусловленной, или гипотетической*, присущей истинам факта. Эту обусловленную необходимость он называл случайностью. И здесь также поучительно сравнение со Спинозой. И тот и другой также мало признавали случайность в смысле беспричинности; но и ее противоположность, необходимость понималась Спинозой только в смысле логической и в то же время причинной обусловленности. Лейбниц же делал разницу между логической необходимостью, как невозможностью противоположного, и причинной необходимостью, как независимостью одного факта от других. Правда, в известном смысле это учение Лейбница напоминает двойную причинность Спинозовской системы, по которой каждый модус хотя и являлся «вечным следствием» сущности Божества, однако внутри атрибута должен был в то же время «детерминироваться» другими модусами. Но у Лейбница вследствие этого появилось бессмысленное понятие случайной необходимости; им он хотел обозначить фактическую обусловленность, противоположность которой остается мыслимой для человеческого ума. Но так как он, с другой стороны, понимал под необходимостью в более тесном смысле только необходимость абсолютную и безусловную, он снова противопоставлял друг другу необходимое и случайное и назвал, в конце концов, противоположность вечных истин и истин факта противоположностью *необходимых и случайных истин*.

Но он не остановился на этом, а сообразно с понятием истины стал рассматривать и все содержание необходимых истин как необходимо существующее, а все содержание случайных истин как существующее случайно. Все, что может быть явно усмотрено из невозможности противоположного,

необходимо в метафизическом смысле; напротив, все, что есть только факт, если он даже с достаточным основанием может быть сведен к другим фактам, имеет лишь случайное значение. Здесь, несмотря на признание эмпиристических принципов, Лейбниц выказывает себя совершенным рационалистом, и здесь у него даже, по платоновскому образцу, различные виды человеческого познания изменяются в различные виды метафизической действительности. Критерий, который таким образом должен устанавливать различие между необходимостью и случайностью, есть исключительно логический критерий невозможности противоречия. Высший принцип этой философии — рационалистический принцип *логической необходимости*. Факты признаются причинно обусловленными, но, несмотря на это, они считаются случайными, ибо нет никакого логического основания объявить невозможным то, что им противоположно. Асбсолютная же необходимость, присущая вечным истинам, состоит именно в том, что вечные истины должны быть мыслимы; их необходимость — логического характера. Система эта не знает никакой другой необходимости бытия, кроме необходимости мышления: то, что безусловно должно быть мыслимо, также и существует с безусловной необходимостью, — то, что мыслится под известным условием, и существует только как обусловленное. Гипостазирование форм мышления, исчерпывающее сущность всякого рационализма, никогда не выступало на вид более откровенным и явным образом, чем у Лейбница, и это прежде всего обнаруживается в том, как он трактует понятие *возможности*. Содержание всякой истинной мысли, развивает он далее, должно быть возможным; но ее реальность основана или на ней самой, и тогда противоположное ей невозможно, а сама эта мысль безусловно необходима, или она основана на чем-нибудь другом, и тогда противоположное ей является мыслимым, а сама идея необходима лишь условным образом. Таким образом, благодаря Лейбницу, понятия возможности и необходимости получили столь искусственное и разнообразное значение, что в дальнейшем развитии немецкой философии это вызвало большую путаницу; именно, противоположность безусловной и обусловленной необходимости подала повод к бесчисленным труд-

ностям и удивительной запутанности мысли. Она прежде всего поддерживала то предвзятое мнение, будто невозможность противоположного служит наивысшим и наиценнейшим критерием для познания действительности, а кроме того, подала повод к еще более опасному заблуждению, что логическая возможность должна предшествовать всякой действительности. Уже Лейбниц называл необходимые истины «*primaе possibilitates*» и черпал отсюда ту мысль, что в основе действительно существующего мира лежит бесчисленное количество возможностей, между которыми был произведен выбор, понимаемый лишь как факт. Истинное отношение понятий возможности и действительности было совершенно перевернуто. Все, что мы называем возможностями, суть лишь мысли, возникающие на основании существующей действительности; здесь же действительность является как случайный факт, стоящий на заднем плане сравнительно с существующими раньше него возможностями.

Хотя изложенные гносеологические исследования Лейбница и особенно его стремление соединить рационалистическое мышление с эмпирическим приобрели важное значение для последующего времени, однако его метафизические воззрения отнюдь не ведут своего происхождения от них; наоборот, как обнаружится далее, его теория познания скорее была впоследствии углублена при помощи основного пункта его метафизической системы. Но сам этот основной пункт создан исключительно из размышлений Лейбница о великих метафизических и особенно натурфилософских проблемах того времени, независимо от его логических и методологических воззрений. При этом стимулом служило исключительно содержание проблем; и здесь он уже рано поставил себе высокую задачу примирить противоположности античной и современной науки. Жгучий вопрос того времени, влечет ли за собой причинная или телеологическая точка зрения объяснение явлений природы, волновал прежде всего также и Лейбница, и его примиряющая природа сказала и здесь в попытке сгладить противоположности. Особое направление, принятое его попыткой, было обусловлено тем, что одностороннее преследование механического объяснения природы отчасти дей-

ствительно вело к материализму, отчасти обвинялось в таком выводе, и что, кроме того, телеологическое объяснение природы свободно шло рука об руку со спиритуалистической метафизикой. Но спорный вопрос между материализмом и спиритуализмом зависел главным образом от метафизической проблемы субстанции. Вопрос: «*что такое субстанции*»? был поэтому наиглавнейшим и для Лейбница, и его учение, рассматриваемое с этой стороны, является прямым продолжением того развития, которое испытывала рационалистическая философия, переходя от Декарта к окказионалистам, к Спинозе и Мальбраншу. Можно рассматривать оригинальное выражение, найденное понятием субстанции у Лейбница, как реакцию против устранения субстанциальной самостоятельности, устранения, которое последователи Декарта стремились распространить на конечные субстанции. У окказионалистов и у Мальбранша вся действующая сила была перенесена из субстанций на Божество; Спиноза предпочел вместо этого совсем не называть их более субстанциями; но его бесконечная субстанция также более не обладала реальной деятельностью, а была только логической категорией, которая вместо деятельностей должна была иметь «*modi*». Если таково было следствие логического формализма, то характерно, что Лейбниц старался снова ввести в понятие субстанции тот элемент, который является до известной степени наглядной стороной опыта: его мышление, пропитанное данным в опыте материалом, учило его, что мы говорим о субстанциях лишь там, где в состоянии констатировать их действия. Субстанции, которые не действуют, не суть субстанции: причину же действия мы называем силой. Поэтому Лейбниц изменяет понятие субстанции в понятие *действующей силы*.

Это основное понятие развивается, в противоположность картезианской натурфилософии, из понятия *тела*, и поэтому до некоторой степени справедливо, что лейбницевская «*Système nouveau de la nature*»¹⁷⁷ (1695) сначала приобрела значение нового понимания механической проблемы; но философский характер Лейбница заключался именно в том, что он развил эти мысли в общие метафизические принципы. Материальная субстанция, тело, имела у Декарта лишь один

атрибут протяжения; метафизическая сущность отдельных тел должна была у него состоять исключительно из определенной формы протяжения, и формализм этой математической философии обнаружился в области познания природы в том, что математически строяемые объекты были объявлены исчерпывающими сущность тела. Поэтому уже у Декарта так же мало могло быть речи о самостоятельной силе тел, как и у окказионалистов, Спинозы и Мальбранша. Вся сила, которую, как кажется, развивают отдельные тела, считалась перенесенной на них и только частью общей силы, сообщенной Богом материи. Это было до известной степени умерщвлением материи: природа в философии Декарта являлась мертвой машиной. Эта мысль была до крайности противна характеру Лейбница. Поэтому он отнесся к обоснованному Аристотелем объяснению природы в древней философии, как к благодетельному противовесу механической натурфилософии. Стремление свести всю полноту явлений исключительно к количественным отношениям казалось ему невозможным, и он думал, что следует вернуться к признанию качественно определенных сил, которые Аристотель обозначал именем «энтелехий». Этим он хотел не устранить, но только ограничить принцип механического объяснения. Его основное воззрение заключалось в том, что внутренняя сущность тел состоит только в силе, которую они проявляют, и что пространственная фигура, их математическая и количественно определяемая форма, образует лишь проявление этой силы.

Но отсюда мысль тотчас же шла далее: всякая сила по своей природе не материальна, но имматериальна, и Лейбниц нисколько не скрывал этого от самого себя. Если субстанции силы, то они *имматериальные сущности*, и, следовательно, их пространственная форма не может принадлежать к числу их первичных атрибутов, но есть только результат их деятельности. Тело на самом деле нечто иное, чем та протяженная сущность, которой она кажется: оно действующая сила, и его протяжение само принадлежит к основным действиям этой силы. Нет протяженных субстанций, но тела суть те субстанции, которые порождают видимость пространственной формы. Здесь-то и заключается основной спиритуалистический характер учения Лейбни-

ца: оно свидетельствует о переработке картезианского учения, которая, хотя и в силу иных оснований, приближается к системе Мальбранша и в своих результатах, по-видимому, совпадает с берклеанством. Если же все-таки учение Лейбница обыкновенно не называется спиритуализмом, то это имеет свое основание. Ибо ни устранение материальных субстанций, ни имматериальная сущность, которая одна только должна быть приписываема субстанциям, не понимаются у Лейбница в том же смысле, как у Беркли. Последний вообще отрицал у тел всякую субстанциальность и объявил их лишь комплексами представлений, находящихся в душах. Лейбниц опирается на то, что тела суть действительно субстанции, но они не обладают протяжением, а имматериальны по природе, и их пространственный образ создается из них самих, как форма их действия, а не как явление в других сущностях. Мировоззрение Беркли знало поэтому только человеческие души и духов, стоящих над ними; Лейбниц же допускает существование одушевленных субстанций даже в самых внешних и, по-видимому, самых безжизненных частях материи и последовательно переходит к признанию более многообразных и отчасти более низко стоящих форм духовной жизни, чем те, которые проявляются в человеке.

Наряду с имматериальностью введение понятия силы в понятие субстанции у Лейбница влечет за собой еще другое следствие: *множественность субстанций*. Гордая попытка Спинозы вывести множественность вещей, как необходимое следствие из сущности Бога, рухнула, и убеждение в том, что следует возвратиться к признанию качественно определенных сил, сделало Лейбница решительным противником этого неподвижного монизма. Его система предполагала бесконечное многообразие субстанций. Но во всем ходе рационалистической философии мысль о едином методе была так непосредственно связана с мыслью о единой мировой связи, что и Лейбниц не мог избежать ее и во многих пунктах своего учения непосредственно соприкасался с отвергаемым им спинозизмом. Прежде всего он думает, что понятие субстанций не должно быть мыслимо в том смысле, будто они существуют одна помимо другой без всякого отношения друг к другу. Ибо связь вещей сама по себе яв-

ляется фактом, и даже наиценнейшим из всех. И это также служит основанием, в силу которого Лейбниц не обозначает бесконечного числа субстанций именем атомов, именем, которого он сверх того охотно избегал уже по причине материального значения, приписывавшегося ему издавна, а также и в его время. Его одушевленные субстанции суть *индивидуумы*, и поэтому его задача является той же, которая была основным побудительным мотивом в борьбе итальянской натурфилософии: примирением индивидуализма с универсализмом. В противоположностях философии своего времени Лейбниц нашел оба эти элемента расположенными в большом отдалении друг от друга: с одной стороны, Спинозизм создал самую законченную форму универсализма, с другой стороны, материализм грозил претворить всю вселенную в бесконечное число точек, не имеющих отношения друг к другу. Стремясь найти здесь правильную середину, Лейбниц избрал для своих субстанций наименование, взятое из учения Джордано Бруно, который хотел таким путем одинаково противопоставить себя и атомизму, и неоплатоновскому учению о единстве: он назвал их «*монадами*». Однако решение задачи у Лейбница гораздо глубже, чем у Бруно, и он обязан этим главным образом тому, что, исходя из имматериального характера субстанции, стремился определить сущность силы, сообразуясь с той же проблемой.

Понятие субстанциальности требует, чтобы каждая субстанция была нечто единое в себе и замкнутое, не получающее никакого определения со стороны отдельных субстанций в проявлении своей деятельной силы. Если же все-таки должна существовать общая связь всех вещей, то последнее возможно лишь в силу того, что в первоначальной сущности каждой субстанции уже заключается внутреннее отношение ко всем другим. Объединяющая связь индивидуумов мыслима лишь в том виде, что она содержится в самой сущности каждого индивидуума. Вселенная и индивидуум соединимы только в том случае, если индивидуум, каждый по-своему, носит в себе вселенную. В этом смысле Лейбниц и говорит, что каждая монада есть *зеркало мира*, и тем обобщает в метафизическом духе то гносеологическое утверждение, которое всюду выступает во время Возрожде-

ния, — что человек, только вследствие того, что он микроскоп, в состоянии познавать связь вещей. То «*omnia ubique*», которое воодушевляло воображение всех натурфилософов и мистиков, превратилось у Лейбница в ясное понятие.

Но из этого следует, что в сущности каждой отдельной субстанции должна быть представлена, или, как выражается Лейбниц, «*representee*», всякая другая субстанция. В каждой монаде должно содержаться все многообразие остальных; но, с другой стороны, понятие субстанциального единства требует, чтобы это многообразие находилось в объединяющей связи. Поэтому сущность монады состоит в том, что она является единством в многообразии. Эстетическое понятие художественного единства, которое Бруно относил к вселенной, применяется Лейбницем в каждой монаде; и вследствие этого самые низшие монады являются для него тем же, чем у Бруно были только высшие и в последнем смысле только целое: *организмами*. Вследствие этого лейбницевская система характеризуется как безусловный *витализм*. Она не знает мертвой материи, для нее весь мир полон внутренней жизни, и органическое понятие единого развития многообразного освещает ей вселенную.

Но если спросить о той имматериальной деятельности, путем которой непрерывно совершается это соединение многообразного в единое, то ею будет деятельность *представления*. В представлении каждый раз различные элементы связываются в объединяющий мысленный образ; и поэтому если возникает вопрос об общем основном характере всех субстанций, то он должен быть именно таким. Монады суть *представляющие силы*. Нельзя отрицать, что у Лейбница при этой аргументации двоякое значение слова «*representation*», которое он употребляет то в смысле «*быть представляемым*», то в смысле духовной деятельности, называемой нами «*представлением*», играет значительную и опасную роль. С другой стороны, характеристика монад, как сил представляющих, есть в высшей степени интересная иллюстрация того уже часто упоминавшегося факта, что вся докантовская философия всюду рассматривала теоретическую деятельность представления или мышления как основную функцию имматериальной жизни. Несмотря на то, данная комбинация понятий так удачна, что едва ли

могло быть найдено более разумное и меткое решение вышеупомянутой великой проблемы. Ибо в действительности нельзя было представить себе, каким образом в каждой отдельной субстанции могли жить остальные иначе, как составляя содержание ее представлений. Правда, при этом Лейбниц скрыл от себя вполне неразрешимую трудность: если каждая монада должна представлять все остальные, а каждая из остальных, сообразно своему содержанию представления, также обусловлена системой всех прочих субстанций, то отсюда возникает такой круг взаимоотношений, в котором, в конце концов, не существует абсолютного содержания для этой общей представляющей деятельности всех монад.

Следовательно, для Лейбница содержание деятельности всех этих представляющих сил одинаково — это сама вселенная; разницу же между различными монадами следует искать только в разнородности представляющей деятельности. Последнюю философ заимствует из картезианского принципа ясности и отчетливости. Монады различаются между собой лишь тем, что одни из них представляют себе вселенную яснее и отчетливее, чем другие; благодаря этому они располагаются в последовательный ряд ступеней, восходящих от тех монад, которые имеют лишь *неясные и смутные* представления, к той, в которой находится только одно *ясное и отчетливое представление* о всех остальных. При этом Лейбниц называет ясностью свойство представления, при помощи которого его объект может быть достоверно и несомненно узнан и отличен от всех остальных; отчетливым же он называет то представление, которое ясно даже в своих отдельно взятых признаках и их отношениях. Эти определения получают осязаемое значение, так как и по картезианскому принципу ясное и отчетливое должно относиться к неясному и сбивчивому так же, как *чувственное ощущение к деятельности рассудка*. Поэтому ряд ступеней монад начинается от тех, которые имеют только чувственные ощущения, и заканчивается монадой, обладающей лишь чистым мышлением; и монады различаются между собой сообразно степени, с которой они представляют мир смутно, т. е. чувственно, или отчетливо, т. е. при помощи рассудка. В этой противоположности Лей-

бниц, наконец, еще особенно подчеркивает отношение, в котором она уже у Декарта стояла к аристотелевскому противоположению *активности* и *пассивности*. Поэтому он называет страдательным то состояние монады, при котором она имеет чувственные, смутные представления, деятельным же то, при котором она обладает сообразными с рассудком, ясными представлениями.

Отсюда тотчас же становится ясным, что именно в этом мировоззрении составляет самые крайние противоположности: низшие монады, развивающие лишь смутные представления в виде чувственных ощущений и являющиеся поэтому только страдательными, образуют то, что обыкновенно называют *материей*; напротив, высшая монада, разум которой имеет только ясные представления и которая поэтому представляет чистую деятельность, есть *Божество*. Низших монад, очевидно, существует бесконечное множество, ибо в смутности содержания представления возможно бесконечное число степеней. Напротив, высшая монада только одна: ибо многие монады, которые бы в равной степени обладали наисовершеннейшей ясностью и отчетливостью во всех представлениях, были бы абсолютно одинаковы и неразличимы по своим признакам, т. е. тождественны друг с другом. Здесь Лейбниц ссылается на чисто рационалистический принцип *identitatis indiscernibilium*, т. е. на то основоположение, что понятия, признаки которых насквозь и вполне одинаковы, относятся только к тождественному предмету. Не существует двух вполне одинаковых вещей. Именно этот принцип отличает монадологию от атомистики. Последняя признает, что атомы суть вполне одинаковые сущности, которые лишь случайно находятся в различных точках пространства и отличаются друг от друга исключительно этим внешним обстоятельством, не являющимся признаком, входящим в состав их понятия. Индивидуализм монадологии, напротив, требует, чтобы каждая субстанция была вполне определена в себе самой, и рассматривает поэтому и пространственное положение каждой монады как продукт ее сущности, который в своих изменениях обусловлен самой этой сущностью.

Между обоими этими полюсами, материей и Богом, лежит все бесконечное многообразие *промежуточных ступе-*

ней, в которых ясность и смутность, разум и чувственность, активность и пассивность встречаются во всевозможных формах смешения и среди которых и человек находит свое место. Самое значительное в этой системе заключается в том, что она рассматривает все многообразие вещей как одно огромное связанное целое, в котором каждый член занимает необходимое и незаменимое положение. Поэтому каждая монада есть особое отражение вселенной, по устранении которого сама вселенная сделалась бы иной. Каждая монада есть индивидуум, но лишь вследствие того, что она занимает это присущее ей одной место в системе целого. Это миропонимание, впервые усвоенное обоими великими мыслителями древности, в новейшей терминологии под влиянием Шеллинга и Гегеля обыкновенно называют «*системой развития*». При этом следует отбросить от обыкновенного значения этого слова смысл следования во времени и подразумевать под ним только метафизический постулат, гласящий, что сущность каждой отдельной части во вселенной образует необходимый и нужный для связи целого член, и что основа для особой организации каждой отдельной части лежит в законе целого. Это органическое единство вселенной нашло в системе монадологии столь точное выражение, что Лейбниц действительно стоит во главе движения немецкой философии, которая на почве современной науки хотела вернуть значение этого глубочайшего результата греческого мышления. Начиная с Лейбница, она без устали работала над этой задачей, и хотя формы, в которых, как ей казалось, она разрешила проблему с точки зрения философии тождества, снова распались, но все-таки эта цель должна была представляться ей самой высокой и последней. Не может быть никакого сомнения в том, что Лейбниц обязан этим своим историческим значением углублению в великие системы древности и особенно в Аристотеля. Ни один мыслитель не оказал в истории более продолжительного и всестороннего влияния, чем Аристотель; но последнее великое влияние, в силу которого самое внутреннее ядро его учения проникло в монадологию Лейбница, гораздо более ценно, чем вся масса внешних присоединений отчасти к форме, отчасти к лозунгам его философии, которыми жило Средневековье.

Объединяющая связь, существующая таким образом между субстанциями в силу их внутренней сущности, должна проявляться и в их деятельности. Само собой разумеется, что в пределах этой системы деятельность субстанций может быть только деятельностью представления. Но представления одни никогда не обосновывают перехода к другим представлениям: последний скорее может покоиться только во внутреннем *стремлении к деятельности* самой субстанции. Поэтому наряду с представлением Лейбниц допускает в монадах «тенденцию» переходить от одного представления к другому, которое тождественно с тем, что обыкновенно называют стремлением или желанием. Именно это стремление в каждой монаде приводит в движение систему представлений и поддерживает их в этом движении. Результат же этого стремления в каждое мгновение может быть обусловлен только содержанием существовавших ранее представлений. Следовательно, жизнь каждой монады состоит в постоянном развитии ее представлений, вызванном ее внутренним стремлением к деятельности. Но так как во всех монадах представляется одно и то же, именно вся вселенная, то в каждое мгновение результат этого движения представлений должен быть одинаковым во всех монадах, т. е. мировой процесс равномерно отражается во всех монадах. И этим объясняет Лейбниц из глубины своего хода мыслей ту видимость влияния субстанций друг на друга, которая была задачей всей картезианской школы. И для него также «*influxus physicus*»¹⁷⁸, непосредственное воздействие одной субстанции на другую, невозможен по самому своему понятию. «Монады не имеют окон», говорит он, через которые они могли бы узнать что-нибудь об остальных монадах. Каждая монада живет только в себе; но все они переживают одно и то же, и поэтому кажется, будто они постоянно влияют друг на друга. Лейбниц назвал этот самый характерный вывод из своих основных понятий «*предустановленной (praestabilita) гармонией монад*», и он пользовался этой теорией главным образом, чтобы сделать понятной связь души с телом. Монады, из которых состоит тело, и монада, образующая душу, так же мало стоят в причинной связи друг с другом, как и субстанции вообще; но так как душа в каждое мгновение должна представлять

именно то, что происходит в теле, то кажется, будто она то влияет на тело, то сама испытывает его влияние. Лейбниц поясняет это часто употреблявшимся в то время и приводимым, например, также Гейлинксом, примером двух часов: постоянно согласный ход последних объясняется или механической зависимостью одних от других, или постоянным их урегулированием механиком, или же тем, что и те и другие с самого начала одинаково поставлены и имеют одинаково совершенный ход. Первое есть объяснение, даваемое картезианским *influxus physicus*; второе — объяснение при помощи вечного чуда, признававшееся окказионалистами*, третье — предустановленная гармония; и следует быть убежденным, что верховный мастер так устроил вещи, что они находятся в постоянной гармонии, не нуждаясь в том, чтобы одна влияла на другую или чтобы он время от времени даже был вынужден приходить им на помощь.

Масса в высшей степени важных побочных мыслей *implicite* (в скрытом виде) содержалась в этой системе предустановленной гармонии. Прежде всего та мысль, что общее жизненное содержание всех монад, которое никогда не могло возникнуть случайно, указывает на общую причину. Именно путем внутренней их одинаковости монады доказывают, что все они произошли из одного и того же источника. Вся система монад должна вести свое происхождение от той верховной монады, в которой все представления содержатся ясно и отчетливо. Предустановленная гармония непонятна, если она не происходит от Бога, если не будет признано, что Бог, в силу своего абсолютного ясного и отчетливого представления, с самого начала наделил монады таким содержанием, что они, развиваясь каждая своим путем, каждое мгновение согласуются друг с другом. Из творческой деятельности Бога возникло бесконечное множество монад, и именно таким путем осуществилась гармония мирового целого.

Однако это воззрение тотчас же предполагает еще один элемент. Оно, явным образом, может существовать лишь

* Этим Лейбниц задевает, конечно, только самые несовершенные начальные стадии окказионалистического учения, но не его более глубокое развитие, как оно обнаружилось в позднейших сочинениях Гейлинкса. См. выше.

при допущении, что процесс развития представлений во всех монадах без исключения каждое мгновение необходимо обусловлен содержанием предыдущих представлений. Ибо если бы где-либо существовало пространство, в пределах которого хотя одна только из монад могла случайно или произвольно отклониться от общего одинакового хода развития представлений, то тотчас же была бы нарушена гармония всей вселенной. Система предустановленной гармонии заранее предполагает *детерминизм* и строгую необходимость всей жизни представлений монад. Здесь тот пункт, в котором Лейбниц, как он думает, осуществляет свое *примирение механизма и телеологии*, здесь вершина его мыслей. Гармония в ходе событий у всех монад объясняется им из творческой деятельности Бога, которая устроила систему монад сообразно с своими целями, но которая могла достичь этого целесообразного устройства лишь тем путем, что все монады, начиная с данного первоначального состояния, с неуклонной необходимостью следуют желаемому Богом и искони установленному им ходу развития. Таким образом, обе противоположности соприкасаются своими границами друг с другом, требуют друг друга. В ходе отдельного события господствует только механическая необходимость, и ни одно единичное явление не может быть объяснено иначе, как из своих причин. Но общее течение мировых событий именно в этой всеобщей необходимости заранее обусловлено целесообразной творческой деятельностью Бога. Механизм господствует безусловно, но он служит лишь для того, чтобы осуществлять какую-либо цель. Удивительно, насколько близко в этом учении Лейбниц стоит к своему противнику Ньютону. Мысль рассматривать мир, как машину, устроенную Богом для выполнения Его целей, обща обоим, и в этом смысле Лейбниц оказал на религиозное просвещение немцев точно такое же влияние, как и Ньютон на религиозное просвещение англичан.

Третья побочная мысль системы предустановленной гармонии есть психологическая гипотеза высокой важности. Она требует, чтобы каждая монада в каждое мгновение представляла в себе все состояние мира. Очевидно, что уже у человеческой монады последнее не происходит в том смысле, что она сознает в себе все эти представления, ибо она,

напротив, в состоянии охватывать постоянно только крайне незначительное количество представлений остального мира. Еще менее, конечно, возможно допускать выполнение этого требования со стороны низших монад, которые не могут обладать даже сознанием вообще, не говоря уже о таком многообъемлющем сознании. Поэтому для Лейбница существует только один выход в виде дальнейшей гипотезы, что монады обладают большим числом представлений, не зная о них; другими словами, что существует *бессознательная деятельность представления*, в силу которой самая низшая монада может оставаться зеркалом мира, не сознавая такой своей деятельности. На основании этого метафизического повода Лейбниц построил крайне важную для всей психологии гипотезу о существовании бессознательных представлений. Ему было нетрудно привести ее в соответствие с остальными своими теориями. Так как Лейбниц объявил сознание функцией ясности и отчетливости в деятельности представления, то само собой оказалось, что монады в той же степени, в какой они обладают смутными представлениями, не сознают их. Поэтому низшие монады, образующие материю, хотя и представляют всю вселенную, но так смутно, что никогда этого не сознают; Божество же, напротив, является всеведущей центральной монадой, которая в каждое мгновение с полной ясностью и отчетливостью сознает всю вселенную. Допущение бессознательной душевной деятельности сочеталось в то же время самым счастливым образом с великим математическим открытием Лейбница. Начиная с состояния ясного и отчетливого сознания до абсолютной смутности чисто чувственной пассивности, возможно было по аналогии с исчислением бесконечно малых величин допустить во всевозможных степенях постепенное, нисходящее до бесконечно малого ослабление сознательной энергии, не оказываясь вынужденным отрицать реальность этого бесконечно малого. В этом смысле Лейбниц называл бессознательные представления «*petites perceptions*» и неоднократно подчеркивал, что с этими малыми представлениями непосредственно связана система предустановленной гармонии. Затем он стремился также доказать существование бессознательных представлений на основании человеческого опыта и для этого пользо-

вался примером шума моря. Падение отдельной капли воды влечет за собой столь малое раздражение, что она обыкновенно не вызывает восприятия; напротив, громоподобный шум прибоя также составляется только из бесконечного числа таких бесконечно малых раздражений, и здесь мы имеем психологический пример того, как по принципу дифференциального исчисления из суммирования бесконечно-го числа бесконечно малых количеств составляется могучая реальная величина, из массы бессознательных представлений одно сознательное и обладающее живой энергией представление. Во всяком случае, эта гипотеза бессознательных представлений, возникшая сначала из метафизических размышлений, имела из ряда вон выходящее значение для развития психологии. Она разрушила то предположение, которое в одинаковой степени было присуще рационализму и эмпиризму: будто дух заключает в себе лишь то, что он знает о себе. Хотя эта гипотеза уже время от времени указывалась картезианцами в споре о врожденных идеях и потому ясно оспаривалась Локком, но в общем декартовский принцип гносеологии приводил и рационализм к тому, чтобы признавать в душе за действительное только то, что содержится в ее самосознании. Во всяком случае, Лейбницу принадлежит та заслуга, что он впервые высказал упомянутую гипотезу в широкой и психологически пригодной форме и тем самым положил начало ее плодотворному применению в будущем.

Исходя из этих общих основных понятий, Лейбниц набросал, правда, только случайно и в общих чертах, основу новой обработки отдельных философских дисциплин. Затруднительней всего это было, конечно, в *натурфилософии*, хотя именно последняя послужила исходным пунктом новой теории. Но принцип, к которому при этом был приведен Лейбниц, именно, что все тела в силу своей сущности суть монады и организмы, само собой разумеется, пришел в резкое столкновение с механической натурфилософией времени, которую он сам хотел не устранить, а только ограничить. Самый главный спорный пункт состоял в том, что Лейбниц, отрицая у тел характер протяженных субстанций, не мог рассматривать пространство как реальность, в пределах которой двигаются тела. На этом основании он

должен был оспаривать как теорию атомов, так и ньютоновское признание силы, действующей на расстоянии и определяемой в своей энергии отношениями расстояния, и понятие массы стало для него затруднительной проблемой; ибо в его системе не могло быть речи о подлинном соединении монад при их вполне замкнутой в себе сущности. Поэтому он пытался другим путем приобрести понятие составного тела, причем он и здесь придавал значение исключительно принципу органического. Именно он признал, что среди монад находятся некоторые, представляющие себе комплекс низших монад с большей ясностью и отчетливостью; и таким образом в этом комплексе они образуют род *центральной монады*. При таком отношении низшие монады являются исключительно пассивными, центральная же монада, в сравнении с ними, относительно деятельна, и ее отчетливое представление определяет смутные состояния остальных. Таким образом центральная монада приобретает относительно низших монад значение субстанции в высшем смысле и, как таковая, образует «субстанциальную связь», соединяющую низшие монады. Поэтому составные тела для Лейбница всегда организмы, деятельная жизнь которых сосредоточивается в одной центральной монаде. Различие между органической и неорганической природой низведено с принципиального на различие в степенях; однако здесь это ведет лишь к выгоде органической природы, ибо только низшие ступени ее должны содержаться в неорганической. Но то объединение, которому низшие монады подвергаются в центральной монаде, является в виде пространственного отношения последних; и таким образом протяженная форма тел, а в последней инстанции и все пространство оказывается хотя не метафизической действительностью, но все-таки «хорошо обоснованным феноменом». То же самое действительно и относительно времени, которое возникает из распределения представлений в монадах. Пространство есть лишь порядок сосуществующих, время — порядок развивающихся друг из друга представлений. Они суть лишь смутный чувственный образ отношений, в которых монады необходимым образом должны мыслиться, согласно с предустановленной гармонией. Поэтому, в сущности, и пространственные движения, выпол-

няемые телами, суть только смутные представления действительных метафизических отношений, в которых они находятся. Но так как эта форма явления имеет основание во внутренних отношениях монады, то в ходе этих пространственных движений должны с непреложной необходимостью господствовать известные законы. Так Лейбниц стремится снова обрести принцип механической натурфилософии, хотя твердо придерживается мнения, что вся совокупность законов механической связи природы покоится не в самой себе, а в целесообразно устроенном Богом процессе представления монад, и потому образует не необходимые, но случайные истины. Это механическое объяснение природы должно тогда показать, каким образом каждое движение возникает из другого и именно тем путем, что одно превращается в другое. Лейбниц объявляет своим наиболее значительным открытием в этой области указание на то, что все изменения природы совершаются лишь постепенно, ибо они суть только сбивчивое отражение постепенного преобразования представлений в монадах. Он высказывает это утверждение в виде *закона непрерывности* и, главным образом для обоснования этого закона, делает попытку опровергнуть ньютоновскую теорию тяготения и утверждаемое в ней действие на расстоянии задуманной, в подражание Декарту, гипотезой постоянно распространяющегося вихреобразного движения. Однако, с другой стороны, он настолько принимает сторону Ньютона, что признает, что с увеличением расстояния растет в известном квадратном отношении ослабление силы действия. Под влиянием этих обстоятельств Лейбниц считает нужным преобразовать принцип сохранения силы. Декарт установил его только в том смысле, что величина силы всегда прямо пропорциональна величине движения, и поэтому из неизменяемости силы, которую Бог сообщил материи, он заключил, что сумма движения во вселенной постоянно одинакова. Лейбниц показывает, что последнее опровергается несомненными фактами, и ставит на место картезианского утверждения ближе подходящую к аксиоме современного естествознания формулировку закона, утверждая, что сумма силы во вселенной всегда остается одинаковой, но сумма действительного движения изменяется вследствие различ-

ных возможностей задержки силы; т. е. для того, чтобы удержать закон сохранения силы, он делает различие, правда, часто еще неясное и не проведенное последовательным образом, между живой и скрытой силой. Наряду с этим он высказывает приближающееся к современному взгляду представление превращения различных форм движения друг в друга и выводит, что кажущаяся потеря силы при столкновении упругих тел объясняется изменением в молекулярном движении. Но, конечно, строгое проведение и всестороннее доказательство этого принципа были невозможны до тех пор, пока еще не имели точного представления о роли, которую при этом играет теплота.

Как в натурфилософии разграничение органического от неорганического, так и в *психологии* различие между человеком и остальными организмами представляет для Лейбница немалые трудности. Разумеется, душа является центральной монадой тела; ее бессмертие должно непосредственно следовать из природы ее, как монады, ибо всякая субстанция по своему понятию неразрушима. Но этот вид *бессмертия* касается всех монад и, в частности, также и душ животных. Поэтому является вполне произвольным, когда Лейбниц допускает, что центральная монада животного может снова погрузиться в оглушенное состояние представления, обладающего только бессознательной деятельностью, человеческая же центральная монада, напротив, вечно сохраняет представление личности, раз приобретенное ясно и отчетливо. Разумеется, в этой системе не может существовать центральной монады, которая каким бы то ни было образом не стояла в таком отношении к низшим монадам, что составляла бы субстанциальную связь между ними, т. е. не может существовать души без тела. Однако вследствие этого еще нет необходимости, чтобы это тело всегда оставалось одинаковым, но уже наблюдаемый на опыте рост и обмен веществ показывают, что низшие монады, составляющие тело высших, находятся в состоянии постоянного, хотя и очень медленного, изменения. Ибо и здесь, думает Лейбниц, господствует закон непрерывности; ни одна душа не перескакивает внезапно из одного тела в другое, но лишь беспрерывно преобразовывает прежнее тело в новое. Что касается, в частности, человека, то, благодаря

вечности монад, Лейбниц видит себя вынужденным распространить и в обратную сторону следствие веры в бессмертие и допустить *предсуществование* души раньше настоящей жизни. Однако при этом он твердо держится взгляда, что человеческая личность раз навсегда приобретается монадами при соединении с человеческим организмом, что, следовательно, ранее человеческая душа находилась в низшей форме бытия (для чего он охотно пользовался незадолго сделанным открытием семенных животных), и что, с другой стороны, эта монада, дошедшая до сознания личности, после своего освобождения из образовавшегося при этом организма, освобождения, которое мы обыкновенно называем смертью человека, вырабатывает себе высшую форму телесности. Но последнее, конечно, уже более не могло быть наглядно представлено, и здесь именно признание непрерывного преобразования наталкивалось на непреодолимые трудности.

Гораздо важнее этих умозрений применение Лейбницем его метафизических понятий к процессу представления и к познавательной деятельности человека. Только этим он достиг наивысшего *углубления своей теории познания*, и в этом именно пункте он сумел мастерски привести в связь свои методологические исследования со своей метафизикой. Уже поэтому «*Nouveaux essais*»¹⁷⁹, в которых он сделал этот опыт, являются его наиболее зрелым и значительным трудом. Естественно и относительно просто было свести двойное направление, приписанное им познавательной деятельности человека, к тому промежуточному положению, которое монада человеческого духа занимает в последовательном ряду ступеней вселенной. Она не обладает ни исключительно одними смутными, ни исключительно одними ясными и отчетливыми представлениями, но смесью тех и других. Первые — это чувственный опыт, в котором коренятся истины факта, вторые — ясные понятия, из которых происходят вечные истины; и отношение ценности тех и других, которое Лейбниц выразил, назвав их истинами случайными и истинами необходимыми, при этом сведении также могло быть хорошо объяснено. Человеческая монада, как ее мыслил Лейбниц в своей метафизике, была устроена именно так, что ее представления должны были иметь

то двойное значение и то двойное происхождение, которое им приписывала его гносеология. Итак, все самым счастливым образом складывалось в систему, и сама метафизика Лейбница, казалось, требовала того соединения эмпиризма и рационализма, которое его методология поставила себе задачей. Оттого-то и вышло, что, рассматривая попытку Локка, Лейбниц отнесся к последнему прежде всего с полным одобрением и счел локковскую теорию о происхождении и связи опытного знания в такой степени правильной, что путем сравнения обоих сочинений легко показать согласие этих мыслителей в существенных пунктах.

Однако Лейбниц далеко превзошел свой образец и показал самым разительным образом ошибки, в которые впал Локк вследствие одностороннего преследования этих самих по себе правильных принципов. Немецкий мыслитель относился к эмпиризму совершенно так же, как к механическому объяснению природы: он признавал оба для того, чтобы их тотчас же ограничить, первый — рационализмом, второй — телеологией. Последнее удалось ему, благодаря гениальному применению той гипотезы бессознательных представлений, которая вытекала как следствие учения о предустановленной гармонии. Так называемые врожденные идеи не представляются все сознательно во всех душах во всякое время; в этом Лейбниц, безусловно, соглашается с доказательством Локка. Но уже Локк задел самое ядро вопроса, когда полемизировал против возможности их бессознательного существования. Все воззрения, в которых Лейбниц пошел дальше его, лежат поэтому в упомянутом направлении, и на место врожденности актуальной он ставит принципиально и во всем объеме *врожденность виртуальную*. Но это учение тотчас же изменяет все представление о переработке чувственных ощущений путем мышления, и Лейбниц, желая снова восстановить значение рационализма, в то же время заставлял эмпиризм углубляться в самого себя. Для общей психологической теории, на которой покоилось все его воззрение, он изобрел выражение, ставшее важным именно для новейшей психологии: он называл представления вообще «représentations» или, как это делали в Англии и отчасти во Франции, «perceptions». Но одно лишь обладание представлениями, по его теории, должно

быть тщательно различаемо от сознания их, и это сознание он обозначал именем «apperception», под которым он, следовательно, понимал сознательное усвоение содержания представления при помощи мыслящего духа. Поэтому все монады без исключения обладают одинаковыми перцепциями, но различаются тем, что одни из них апперцепируют большее количество их, другие меньшее, и развитие человеческого духа состоит в том, чтобы обращать перцепции в апперцепции. Этот процесс, конечно, будет тем, путем которого вначале смутное или сбивчивое, т. е. более или менее бессознательное, состояние возвышается до ясного и отчетливого сознания.

Отсюда тотчас же следовало, в противоположность выводам Локка, совсем иное понимание сущности опыта. Уже в общих предположениях лейбницеvской метафизики было заложено основание невозможности для Лейбница собственно опыта в локковском смысле. Метафизика Локка неразрывно связана с признанием «*influxus physicus*». Если Лейбниц вообще отрицал возможность воздействия одной субстанции на другую, то и чувственные ощущения могли быть для него не действием вещей на человеческую душу, а только внутренними продуктами последней, которые по принципу предустановленной гармонии возникают из нее самой, лишь согласуясь с внутренними процессами других вещей. Поэтому чувственные ощущения являлись в его глазах смутными состояниями представлений, в которые душа приходит в силу собственной необходимости. Однако отсюда следует, что в опыте даже многое из того, чем уже обладает душа, неизвестно ей самой, и что процесс апперцепции состоит лишь в том, чтобы возвести до ясного сознания это уже существующее и данное в самом опыте достояние. До сих пор результат Лейбница до крайности похож на результат Локка; ибо и он, как кажется, учит, что познавательная деятельность состоит исключительно в выяснении содержания, данного в опыте. Но громадное различие обоих покоится на их понимании самого содержания этого опыта. Локк искал в нем только простых элементов отчасти внутреннего, отчасти внешнего восприятия и думал, что следует рассматривать понятия отношений, устанавливаемые между ними выясняющим мышлением, как продук-

ты этих элементов или как действия способностей души; относительно этого он не смог прийти к резко определенному решению. Оттого-то, в конце концов, Юм и мог указать, что некоторые из упомянутых понятий отношения и даже наиважнейшие, именно понятия субстанциальности и причинности, не суть действительные продукты этих элементов и потому иллюзорны. Лейбниц, напротив, понял — и это его самое большое деяние, — что эти понятия отношений уже действительно содержатся в данных опыта, но не как продукты элементов восприятия, а скорее как самостоятельные представления.

Представления, при помощи которых и человеческая монада носит в себе знание о вселенной, сначала темны и бессознательны; первый шаг апперцепции делает их сознательными, но смутными представлениями, т. е. данными чувственного опыта. Последние таким образом содержат в себе истину, хотя уже в сознательной, но еще в смутной форме, и чувственное или фактическое знание является лишь смутным образом вечных истин. Эмпиризм — психологическое преддверие рационализма. В этом его оправдание, а в то же время и его граница. Ибо смутные представления нуждаются всего лишь во второй и высшей апперцепции, чтобы стать ясными и отчетливыми. В силу этой новой обработки отпадают смутные формы чувственности и возникают отчетливые понятия, при помощи которых мы мыслим совокупную связь вещей. Эти понятия, следовательно, происходят не из внешнего мира и не из чувственных элементов деятельности представления, но образуют первоначально смутное и бессознательное достояние духа, которое последний начинает сознавать в апперцепции через посредство чувственного опыта. Это, а не что иное, понимает Лейбниц под виртуальной врожденностью идей. Вечные истины не существуют искони в сознании человека, но они также не проникают в него извне; они, вернее, с самого начала существовали в душе как «*petites perceptions*» с той бесконечно малой степенью сознания, которую мы называем бессознательной, и лишь в апперцепции на почве опыта, в котором они еще являются смутными, они поднимаются на ясную высоту сознания. Монада, отражающая вселенную, носит в себе также и мировые законы, вечные истины. Но

человеческая монада сначала так же мало сознает их, как и вообще большую часть вселенной; она впервые научается доводить их до ясности, лишь проходя через смутные чувственные представления, и узнает таким образом лишь то, чем она обладала и владела искони. Эти мировые законы суть в то же время законы ее собственного мышления, бессознательно применявшиеся ею задолго до того, как ее сознание их узнало. Лейбниц думает, что этим глубокомысленным учением он преодолел все трудности теории познания и сгладил противоположности, казавшиеся непримиримыми. Во всяком случае, им он вскрыл внутреннюю законосообразность, которую мыслящий дух носит в самом себе, и придал рационализму, взамен грубой формы, в которой его высказывал Декарт, более тонкий образ, доведенный впоследствии до совершенства Кантом. Правда, он соглашался с эмпиризмом насчет того, что человеческий дух приобретает свои знания лишь под руководством опыта, но он провидел, что этот опыт состоит не только из чувственных элементов, но уже переплетается, хотя смутным и сбивчивым образом, с законами мышления. Последнее он высказал в формуле, ставшей классической, прибавив к признанному Локком суждению «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*» («Нет ничего в уме, чего бы не было раньше в ощущениях») единственное слово: «*nisi intellectus ipse*» («кроме самого ума»).

Следствия, выведенные Лейбницем из этих психологических основ для *этики*, были относительно просты и, не являясь особенно оригинальными, прилаживались к общему ходу мыслей рационализма. Так как он рассматривал всю совокупность жизни стремлений лишь как тенденцию переходить от одного представления к другому, то не только всякое стремление являлось ему обусловленным минутным состоянием представления, но и ценность стремления, как это уже было у Декарта и Спинозы, должна сообразоваться с ценностью обуславливающих его, в виде мотивов, представлений. Таким образом у Лейбница теоретическое различие между ложным и истинным представлением сделалось решающим критерием нравственного несправедливого и справедливого. Аналогично с процессом развития, переживаемым представлениями в апперцепции, он разли-

чал три формы жизни стремлений: темное бессознательное стремление, происходящее из темных бессознательных представлений; чувственное желание, ведущее свое начало из смутных представлений чувственного опыта, и сознательную нравственную волю, мотивы которой состоят из ясных и отчетливых понятий. Само собой разумеется, что в его системе все явления жизни стремлений покоятся на механизме процесса представления и потому понимаются вполне детерминистически. Понятие свободы в смысле решения, лишённого мотива, кажется и Лейбницу бессмыслицей, и он применяет слово «свобода» только в значении аналогичном со Спинозовским. Так как монада является постольку пассивной, поскольку она развивает темные и смутные состояния, то при господстве темных и смутных стремлений она находится в состоянии принуждения. Так как она постольку деятельна, поскольку развивает ясные и отчетливые состояния, то при господстве нравственной воли она находится в состоянии самоопределения, и его-то Лейбниц называет свободой. *Быть свободным значит повиноваться разуму.* И особое содержание нравственной воли также развивается из ясного и отчетливого познания. Последнее состоит в том, что монада доводит до ясного и отчетливого сознания адекватные представления прочих монад и по принципу предустановленной гармонии постигает всемирную связь, в которой она с ними находится. Из этого знания, сообразно со степенью его ясности и отчетливости, в противовес эгоизму чувственных пожеланий, следует стремление, которое ощущает благо остальных существ как свое собственное, их удачу как радость, их обиду как горе — т. е. любовь. Отсюда вытекают основные черты нравственного воззрения на жизнь Лейбница. Всякое стремление направляется к усовершенствованию, истинное же усовершенствование человека основано на ясном и отчетливом развитии его представлений. Целью нравственного стремления служит поэтому просвещение духа; чем просвещеннее дух, тем с большей любовью делает он благо остальных духов своим собственным. Поэтому добродетель носит в себе также залог к счастью: сначала для самого индивидуума, ибо он таким путем стремится к своему собственному совершенству, потом для других, ибо плодом познания явля-

ется любовь. Здесь Лейбниц высказал филантропический идеал нравственности эпохи Просвещения, и популярная философия XVIII в. в Германии главным образом вращалась около этой мысли. Для нее мудрость и добродетель одно; для нее умственное просвещение тождественно с нравственным, и этими убеждениями она подготовила идеал гуманности, который волшебной дымкой окутывает развитие немецкой поэзии. Немцам было суждено поднять принцип Просвещения на его нравственную высоту. Англичане рассматривали его главным образом с точки зрения интеллектуальной культуры и отклонили его пропагаторскую тенденцию; французы хотя и явились представителями последней, однако скорее пользовались ею как политическим и социальным средством агитации; немецкое же Просвещение, под влиянием Лейбница, было одушевлено убеждением, что умственная культура есть самая высокая и существенная нравственная задача, над которой индивидуум должен работать одинаково как для себя, так и для всего общества. «Просвещай себя и заботься о просвещении твоих братьев, и тогда вы все будете счастливы», такова мудрость, которую исповедовало все XVIII столетие в Германии. Здесь стал популярен *этический рационализм*, и зависимость нравственности от рассудка запечатлелась как лозунг умственного движения. На этом основывается то сочувственное влечение, которое немцы XVIII столетия испытывали к личности Сократа. Ни одно имя, пожалуй, не встречается в этой литературе чаще, чем его, и ни в одно время его образ не находил столько поклонников, как в это. То соединение нравственности с ясным и полным развитием духа, которому он учил, делало его и для эпохи немецкого Просвещения идеалом мудреца.

В философии права Лейбниц является представителем, хотя лишь благодаря случайным замечаниям и без всякого систематического проведения, того взгляда, что она непосредственно примыкает к этике, и в этом направлении он оспаривает особенно теорию Пуфендорфа. Правда, он, вместе с Гроцием, признает разницу естественного и положительного права, но утверждает, что основание первого следует искать только в нравственности. Право имеет значение отнюдь не для одних внешних отношений людей, но

оно основано на нравственной любви, которая ощущает потребность согласоваться со стремлением к счастью других людей таким же образом, как и с своим собственным. Эта любовь развивается с отрицательной стороны, как боязнь нарушения чужого блага с положительной, — или вообще, как содействие счастью общества, или в частности, как разумное распределение благ мира сообразно с степенью совершенства и заслуг отдельных личностей. Эти три формы права Лейбниц называл взаимной справедливостью (*justitia commutativa*), благожелательной справедливостью (*aequitas*) и распределяющей справедливостью (*justitia distributiva*). Но над всеми тремя, по его мнению, стоит праведность благочестия (*pietas*), которая, руководствуясь знанием божественного мирового порядка, старается устроить всю жизнь согласно с сознательной гармонией всех отношений. В этом учении аристотелевские понятия соединены с христианскими идеалами подобной же связью, как и в фомистической философии.

Но этим самым и философия права, как все части лейбницевого мировоззрения, сводится к тому последнему взгляду, который стремится познать объединение вселенной в уме Божества. *Философия религии* была излюбленной областью размышлений и писательской деятельности Лейбница. Здесь у него сконцентрировались все проблемы, здесь система предустановленной гармонии требовала своего последнего завершения. Прежде всего отсюда вытекает то, что Лейбниц вообще считал возможной философию религии, т. е., что он объявляет познание Бога при помощи разума верховной задачей всей науки. Но и здесь он двигался в таком же примирительном направлении, как и Локк: все попытки отторгнуть друг от друга разум и веру, философию и теологию, нашли в нем энергичного противника, и разлагающая критика Бейля послужила поводом к его самым значительным и обширным исследованиям этого предмета. Примиряющее положение, занятое им и в данной области, могло также основываться на различии геометрических и фактических истин. Религия разума имеет в этом случае значение доказуемого путем высших основоположений познания через чистое мышление, и Лейбниц отмечает, как ее содержание, наряду с учением о бессмертии души,

главным образом познание Божества. Он старается самым обстоятельным образом представить, как вполне необходимые, различные доказательства бытия Бога. Он применяет онтологический аргумент, указывая, что понятие Божества относится к тем первым истинам, недействительность которых не может быть помысленна, к тем истинам, возможность которых, в силу их внутренней сущности, заключает в себе их необходимость. Исходя из своих принципов, он придает космологическому доказательству ту форму, что весь мир во всех его конечных явлениях, временное течение которых подчиняется закону причинности, предполагает верховную и последнюю причину, а совокупность вещей, которая, состоя только из истин случайных, может быть мыслима и иначе и, следовательно, существовать лишь случайно, коренится в абсолютно необходимом существе, и последнее поэтому должно быть познано тоже безусловно необходимым образом. Наконец, он приводит в связь физико-теологическое доказательство с учением о предустановленной гармонии, показывая, что целесообразное согласие в развитии монад может быть понято лишь при помощи общей причины, которая с высочайшей премудростью и с полной ясностью и отчетливостью указала каждому существу его место в огромной связи целого таким образом, что в необходимости своего внутреннего развития оно всегда остается согласным с остальными. В этом отношении он с полным правом ссылается повсюду на то, что атонизм со своим признанием искони самостоятельных и друг от друга независимых субстанций никогда не в состоянии объяснить связь событий. *À influxus physicus* составляет лишь словесное объяснение, оно предполагает более высокую степень общности, при которой это обоюдное воздействие субстанций вообще было бы возможно. Само это учение не обходится поэтому без допущения всеобщего вместилища, могущего обусловить соединение субстанций, и таким пространством для субстанций будет именно Божество. В противоположность этому необходимому знанию, образующему содержание религии разума, стоят догматы положительной религии, как фактические или случайные истины. Они не могут быть выведены из разума, но их возможно лишь констатировать, и те факты, на которые они опираются,

суть откровение и чудо. Гносеологически Лейбниц их рассматривает совершенно так же, как все истины факта. Они не могут быть выведены из разума и потому не могут быть найдены им одним, но они противоречат ему так же мало, как и остальные истины факта. Они покоятся на опыте и даже в этом случае на историческом опыте. Каждая положительная религия основывается (как это позднее высказал Лессинг) на истории и настолько же заслуживает доверия, как и последняя. Но такие истины факта не будут поэтому противоразумны, но скорее сверхразумны. Особенно это должно относиться к чудесам. Если чудеса противоречат законам природы, то ведь, по Лейбницу, сами эти законы природы суть лишь случайные истины, которые могут быть мыслимы и иначе; и если Божеству показалось целесообразным заставить однажды наступить иной факт, взамен того, который соответствует случайным истинам, то такой исключительный факт может, конечно, быть хорошо обоснован в божественном разуме, хотя он и непонятен для ума человеческого.

Но когда таким образом естественная и положительная религия сводятся к противоположности между необходимыми и случайными истинами, то они также рушатся под той оценкой, которая является определяющей для этих принципов. Поэтому для Лейбница религия разума должна была казаться настоящим ядром всякой религиозности, положительные же догматы, в противоположность ей, менее ценным и случайным придатком. Потому-то в своих стремлениях к соединению он был в состоянии взять на себя роль посредника между различными исповеданиями, указывая, что так называемые отличительные учения образуют несущественный придаток, если только быть согласным в главном. Но то же самое, что относилось к вере, относилось, конечно, и к религиозной жизни. Внешние церемонии культа были для Лейбница чем-то излишним и случайным. Существенное же состоит в следующем: как ясное и отчетливое познание монад влечет за собой любовь, так точно и познание наисовершеннейшей монады тождественно с любовью к Богу. Но эта любовь к Богу охватывает весь мир, ибо в познании Бога заключается познание вселенной. Как раз так, «только несколькими иными словами», го-

ворил и Спиноза. Для Лейбница в этой идее также сходятся все нити его системы. Истинная религиозность есть сразу и высшее просвещение, и высшая добродетель. Сам он вел жизнь в таком духе и даже высказывал мысли, характеризующиеся таким сверхвероисповедным благочестием, в выражениях, соприкасавшихся отчасти с мистикой, отчасти с тогдашним пиетизмом, с основателем которого **Спенсером** он рано познакомился. Но его отношение к положительным догматам, особенно христианским, не всегда оставалось одинаковым, а желание примирить религию с философией неоднократно приводило его к попыткам понять, или, по крайней мере, изложить, как логически необходимые, те же самые догматы, которые он обыкновенно признавал лишь за фактические истины откровения.

Соединимость религиозной истины с разумом — основная мысль лейбницевской философии религии. Но в самом религиозном сознании возникает глубочайшее затруднение для решения этой проблемы, и оно особенно заметно выступает именно в системе Лейбница. Религия по своему теоретическому убеждению завершается верой в Божество; по своему чувству она концентрируется в потребности искупления. Поэтому она, как чувство, предполагает сознание всех физических и нравственных бедствий, господствующих в мире, и как вера возвышается до представления о бесконечно мудром и благом Боге, всемогущество которого создало мир. Именно у Лейбница эти свойства Божества особенно выступали на вид. Совершенная монада, имеющая лишь ясные и отчетливые представления, должна быть совершенной мудростью, а тем самым, по общему принципу учения Лейбница, и совершенной благостью; а так как из нее происходят все остальные монады, так как процесс развития конечных субстанций не что иное, как необходимое осуществление миссии, которую Божество изначально указало каждой из них в связи целого, то абсолютная центральная монада является также и всемогущим существом. Как же возможно соединить с этим понятием Божества все множество недостатков, которое его мир носит в себе? Религиозное чувство с его потребностью искупления возмущается против веры в Бога, с понятием которого не являлся бы соединенным нуждающийся в искуплении мир. Это

противоречие никто не высказал так ясно и резко, как Бейль, и поэтому против последнего Лейбниц и направляет сочинение, в котором он стремится разрешить эту проблему, — Теодицею. Здесь он прежде всего пытается уменьшить трудности задачи тем, что (примыкая к учению Спинозы об отрицании и в том смысле, как это уже было у Плотина в древности) отвергает метафизическую реальность зла и греха. Спиноза думал, что заблуждение состоит только в недостатке истины. Лейбниц же пытается вывести, что, с одной стороны, все страдания отдельных монад зависят лишь от недостатка той активности, которая открывается благодаря ясным и отчетливым представлениям, и что, с другой стороны, всякий грех точно так же есть лишь состояние желания ложных, сбивчивых и неясных представлений. Как физическое, так и нравственное зло одинаково коренятся в том, что Лейбниц называет злом метафизическим, а именно — что конечные монады должны иметь смутные и неясные представления и вытекающие отсюда состояния. При этом Лейбниц повсюду предполагает, что физическое зло является необходимым следствием зла нравственного. Ведь природа есть лишь форма явления связи монад; необходимые действия, происходящие в ней, должны находиться в соответствии с необходимыми действиями, которые совершаются в области нравственности, или, как это высказывает Лейбниц: «царство природы то же самое, что и царство благодати». Ореху соответствует физическое зло, и если развитие нравственной жизни идет к тому, чтобы в конце концов завершить искупление на Страшном суде, то в то же самое мгновение природа в своем прояснении должна обрести конец своим необходимым превращениям. Но и моральное и физическое зло суть следствия метафизического несовершенства. Однако последнее не есть нечто положительное, но скорее только различный по своим степеням недостаток совершенства. Действительно положительным образом существует одно совершенство; но оно не было бы самим собой, если бы не был возможным его недостаток и его противоположность, т. е. несовершенство. Поэтому на возможности несовершенного всюду основана возможность совершенного: радости не существовало бы без страдания, святости — без греха. Несовершенство необходимое пред-

условие совершенства. В этом состоит *оптимизм* Лейбница. В сущности, он не отрицает эмпирического существования зла; он только утверждает его метафизическую отрицательность. И даже это утверждение он берет до некоторой степени назад тем, что объясняет отрицательное неизбежным предусловием положительного. Здесь заключается смешение понятий, в силу которого утвердительное и отрицательное, в логическом смысле этих слов, заменяются метафизической реальностью, смешение, которое было раскрыто только Кантом. В своем проведении этот оптимизм оказывается повсюду зависимым *от универсализма*. Если рассматривать отдельную монаду, то она постоянно обнаруживает характер несовершенства; лишь в целом впервые исчезают несовершенства единичного перед гармонией и тем совершенством, которые с абсолютной реальностью существуют во всеобъединяющей центральной монаде, Боже-стве. Лейбниц, уже как Бруно, снова показывает, что оптимизм возможен только при рассмотрении вселенной, но никогда не при рассмотрении индивидуума. Вся вселенная, как отпечаток божественного совершенства, должна сама быть совершенной. Конечная монада хотя и является также зеркалом мира, но только несовершенным, и отсюда вытекает ее нравственная слабость и ее физическое страдание. Все это рассуждение возможно лишь на почве лейбницевского рационализма, и оно выводит последние следствия его метафизики. Если он рассматривает, как деятельность субстанций, одни лишь представления, то здесь среди них он считает истинно действительными лишь те, которые стали ясными и отчетливыми. Картезианский принцип теории познания сделался принципом реальности: ясность и отчетливость представлений есть в то же время метафизическая действительность и совершенство.

Это гипостазирование мышления, которое повсюду образует последний результат лейбницевского учения, достигает своего самого резкого выражения в теории, заканчивающей эти оптимистические размышления. Ибо в заключение возникает еще вопрос, почему всезнающее, всеблагое и всемогущее Божество создало мир монад, из несовершенства которых необходимым образом должны были вытекать греховность и страдание этого мира? Если деятель-

ность мироздания зависела от произвола всеблагого Бога, то почему же Он не сотворил мира чистого совершенства, который бы исключал всякую греховность и всякое страдание? В ответе, даваемом Лейбницем на этот вопрос, соединяются все нити его мышления, и здесь его теория познания непосредственно вырастает в его метафизику. Во всяком случае, говорит он, грех и зло в мире суть истины случайные: мыслим другой мир, даны многообразные комбинации для развития бесконечного ума Божества, и очевидно, существует бесконечное множество возможных миров. То обстоятельство, что Бог выбрал из этих возможных миров именно тот, который существует, чтобы даровать ему реальность, может быть понято, ввиду Его всеведения, всеблагости и всемогущества, лишь при предположении, что он был *лучшим* среди возможных миров. Если он все-таки носит на себе характер несовершенства, то следует признать, что всякий из остальных возможных миров был бы еще несовершеннее, и отсюда вытекает, что без несовершенства не был возможен вообще ни один мир. И в действительности, Лейбниц выставляет это утверждение, когда говорит, что несовершенство образует необходимый момент в понятии мира. Ни один мир не мыслим без конечных существ, из которых он состоит; но конечные существа именно потому и несовершенны, что они конечны. Если таким образом должен был быть вообще создан мир, — а он должен был быть создан, чтобы выразить полноту жизненной деятельности Божества, — то ему следовало состоять из конечных и несовершенных существ. Это несовершенство конечных существ есть метафизическое зло; оно вечная, необходимая, безусловная истина, противоположность которой никоим образом не может быть помыслена. Напротив, моральное зло и зависящее от него зло физическое суть лишь истины факта, коренящиеся в божественном выборе. Но этот выбор был обусловлен благостью Бога, который из всех возможных несовершенных миров осуществил наименее несовершенный. Поэтому совершенство мира не абсолютно, но относительно. *Мир не есть хороший мир, но только наилучший из возможных, мир наименьших зол.*

Согласно этому учению, Божество при творении мира не находилось в состоянии произвольной свободы, но было свя-

зано возможностью, которая дана в ее бесконечной мудрости. Бог бы охотно создал хороший мир, но в силу существования вечного закона о том, что каждый мир должен состоять из конечных и несовершенных вещей, Его мудрость позволила ему создать только лучший из миров. Божественная воля также подчиняется фатуму независящих от него вечных идей, и мы должны приписать безусловной необходимости последних, что Бог, при всей доброй воле, мог создать мир не абсолютно хорошим, а только возможно лучшим. Логический закон несовершенства конечных существ был тем роковым принуждением, в силу которого мир, вопреки божественной благодати, подпал такой массе недостатков. Глубочайшее ядро этой метафизики в том, что задний план существующей действительности образуется из бесконечного царства логических возможностей, лучшая из которых была превращена в действительность благим Божеством. Если понимать в такой форме результат лейбницевского учения, то нельзя будет отрицать ее внутреннее сродство с великими системами античной философии, даже если бы сам Лейбниц точно и не указал на это. Он сказал однажды: «Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité, d'autres ont joint dieu et la nature...: c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière». Античная философия никогда не шла дальше понятия мирообразующего Бога, творческая деятельность которого была связана с материей; последнюю он заставлял существующей так же вечно, так же необходимо, как Он Сам: и хаос космогоний, μή ὄν Платона, ὄλη Аристотеля, βῶθος неоплатонизма — сделались в рационалистической философии «région des vérités éternelles», обуславливающей возможность создания мира. Над божественной волей витает божественная мудрость; мудрость дает воле возможности выбора между ними, и воля выбирает лучшую из них. Логическая истина была путеводной нитью гносеологии Лейбница; логическая истина является также фатумом его наилучшего из всех возможных миров. Его учение *интеллигбельный фатализм*.

Основание, в силу которого действительный мир вышел таким несовершенным, лежало в логической возможности — таково последнее слово философии Лейбница: воз-

можность ее лозунг. Она сделала законы мышления мировыми законами. Когда это будет понято, то тайна рационализма разоблачится, и сфинкс низвергнется в пропасть. Человек, разгадавший загадку, был Кант.

§ 49. Чирнгаузен и Томазий

Господство немецкой философии Просвещения, заложенное Лейбницем, шло по двум различным направлениям. С одной стороны, его мировоззрение со своей примирительной тенденцией и гармоническим образом мыслей сообщилось общей образованности времени, пробудило и удовлетворило потребность просвещения и перешло путем *популярно-философских* изложений в общую литературу. С другой стороны, *школьная философия* немецких университетов с особым рвением восприняла методологические стремления учителя. Но последнее явление сопровождалось своеобразными ограничениями. Глубочайшие мысли лейбницевской теории познания, изложенные в «Nouveaux essais», остались неизвестными; как раз те, которые заключали в себе внутреннюю связь теории познания с монадологической системой. А так как все остальное, написанное Лейбницем о методе, было лишь слабо связано с этой системой, то понятно, что школьная философия развивала далее его методологию, отнюдь не придерживаясь вполне метафизической системы Лейбница, и при этом снова потеряла величайшую из идей Лейбница, идею о предустановленной гармонии. Этому благоприятствовало и то, что ученики, которым не хватало гения учителя, должны были придерживаться внешних форм; внутреннюю же связь этих форм с духом Лейбница никто не был в состоянии восстановить до обнародования «Nouveaux essais». Общий характер всех школьных стремлений зависит поэтому от противоположности, которую лейбницевское мышление всюду хотело сгладить, — именно от попытки соединить рационализм с эмпиризмом. Вследствие этого все мыслители немецкой школы XVIII в. лишь варьировали лейбницевскую тему об отношении познания из разума к познанию из опыта: немецкая просветительная философия принимала различные

формы, смотря по тому, каким образом эти два принципа относились друг к другу. В общем в данном развитии можно проследить весь процесс, путем которого познание из опыта, признанное сначала Лейбницем лишь случайной истиной, распространялось все более и более, пустило глубокие корни и таким образом мало-помалу разрушило рационалистический характер философии, как чистой науки из разума. Такой процесс поддерживался растущим влиянием иноземного мышления. Сначала немцы, сообразно с движением их политических, общественных и литературных обстоятельств, научились у французов, но потом чаще обращались к английским оригиналам. Оживленная переводческая деятельность широко распространила таким путем эмпирические воззрения, и в конце концов в немецком Просвещении Локк безусловно победил Декарта. Итак, оба гармонически соединившихся в Лейбнице направления, враждуя, поднялись друг против друга. Вообще можно сказать, что у многочисленных учеников Лейбница распались различные элементы богатой и всесторонней природы учителя, и поэтому, чем более яркой оригинальности достигали, развиваясь, отдельные направления его научного мышления, тем сильнее утрачивался связующий дух его системы.

Еще при жизни Лейбница оба полюса тех многих блестящих качеств, которые были соединены в нем, нашли себе двух, резко противоположных друг другу, представителей. У Лейбница непрерывное стремление к строго замкнутому и объединяющему методу философии соединялось с постоянно живым и любезным приспособлением к мышлению других. Его учение, будучи по своим целям строгим методизмом, является на деле шаткой философией случайности и, ища нового метода, излагает себя в самой популярной форме, в письмах и разговорах. Обе эти стороны, методики и популярность, были поделены между двумя его наиболее замечательными философскими современниками в Германии: Чирнгаузенom и Томазиem, людьми, которые во всех отношениях, в характере, как и в учении, образуют диаметрально противоположность друг другу. Один был важно сосредоточенной в себе цельной натурой, исключительно человеком науки, строго методическим мы-

слителем, вышколенным геометрическим методом Декарта и Спинозы, другой — разбрасывающимся повсюду характером, беспокойным новатором, делающим науку рычагом общепользных интересов, лишенным критики эклектиком и притом крайне влиятельным популяризатором. Наделенные оба своеобразными преимуществами, они хотя не выставили существенно новых мыслей, но все-таки наряду с Лейбницем повлияли резко определяющим образом на ход философского мышления немцев и потому имеют большее значение в истории формы мысли, чем в истории ее содержания.

Вальтер граф фон Чирнгаузен (Tschirnhausen, 1651—1708), богатый частный человек и ученый, завязавший в Голландии дружбу со Спинозой, а в Париже с Лейбницем, изложил свою методологию в «*Medecina mentis*» (Leipzig, 1687, второе издание 1695). Вместе с Декартом он видит исходную точку в самосознании, но последнее является ему не как врожденная идея, а как факт внутреннего опыта. В последнем он считает возможным указать три основных формы: 1) одно доставляет нам удовольствие, другое — неудовольствие; 2) одно нам понятно, другое нет; 3) мы получаем извне впечатления, вследствие которых при известных представлениях являемся пассивными. Отсюда вытекают, сверх первого основного понятия «*mens sive conscientia*», три остальных — «*voluntas, intellectus, imaginatio*», и для последнего, кроме того, как его условие, понятие телесности, и на эти три основные понятия опираются три науки: мораль, логика и натурфилософия. При помощи подобного подразделения, явно напоминающего древнее, Чирнгаузен думает, что дал полную энциклопедию наук. Но после того, как таким образом установлена апостериорная исходная точка, из нее следует по математическому методу при помощи логических операций познать все остальное. Однако он не довольствуется вполне априористическим развитием, но там, где возможно, подыскивает для каждого результата дедукции еще и эмпирическое подтверждение. Таким образом оба принципа опыта и дедукции своеобразно соединяются вместе. Чирнгаузен с самого начала основывает априористическую дедукцию на «*experientia evidentissima*», на самосознании, и после того как он выводит отсюда всю систему зна-

ния, оно должно снова встретиться во внешнем опыте. Дедукция до известной степени является ему лишь научным путем от одного опыта к другому. По этому методу его труд излагает только логику. Ее задача прежде всего установление критериев понятного и непонятного и затем изложение «ars inveniendi»¹⁸⁰ или метода знания из понятий, к которому, в-третьих, следует присоединить еще некоторые полезные правила практического применения. В первом случае Чирнгаузен отождествляет понятность и непонятность с истиной и ложью. Он выказывает себя безусловным рационалистом, признавая истинным лишь согласное с рассудком мышление, состоящее из понятий, и в противоположность этому рассматривает чувственное восприятие как недостоверное и вводящее в заблуждение. Всякая истина, требует он, должна поддаваться передаче; для этого же годятся не восприятия, а только понятия, соединение которых уже усматривается логически и потому поддается ясному определению. Поэтому он помещает центр тяжести в определении и именно в так называемом генетическом определении, т. е. в том, которое заставляет свой объект возникать из его элементов. При этом он до такой степени преисполнен спинозистским идеалом системы идей, порядок которых точно соответствовал бы системе вещей и ее действительной связи, что требует, чтобы подобное определение вполне выражало процесс действительного возникновения определяемой вещи. И для него логическая необходимость равняется реальной. Закон противоречия, верховный принцип в образовании понятий, является таковым и в природе. И аксиомы, из которых должно выводиться все остальное, имеют у него поэтому значение тождественных суждений, в которых логически расчленяются первоначальные понятия.

Удивительно, что Чирнгаузен, исповедуя такие убеждения, в методологии все-таки не доверял логической дедукции, пока последняя не подкреплена опытом. Из его принципов нельзя усмотреть того, как эта логическая дедукция, исходя из истинных основных понятий, должна прийти только к истинным результатам, ни того, как эти результаты, в силу их согласия с перцепцией, которая определенно объявлена обманчивой и недостоверной, могут достичь увеличения своей достоверности. В таком признании опыта

сказывается здравый смысл, развитый у Чирнгаузена благодаря его занятиям естествознанием. Ибо он требует этого метода главным образом для «божественной» науки, физики, в которой он видит высшее порождение человеческого духа. Но у него отнюдь не идет речь об органическом соединении эмпиристических и рационалистических теорий. Таким путем он лишь достигает установления физического метода, который с внешней стороны и в своем применении очень близок к основополагающим принципам механики. Ибо если отношение тел друг к другу понятно лишь в форме их математических отношений, то Чирнгаузен требует рационального, по существу математического, обоснования и объяснения всех физических явлений, но в то же время и экспериментального подкрепления всех выставленных теорией утверждений. Лишь при согласии обоих для него возникает полная достоверность. Но подтверждение путем чувственных восприятий следует не в грубой форме наших примитивных перцепций и образов, но в форме тщательно производимых экспериментов, — ограничение, которое у Чирнгаузена, правда, опирается менее на научное исследование деятельности чувств, чем на рационалистический догмат о непогрешимости рассудка сравнительно с чувствами. Ибо он рассматривает эксперимент как форму чувственного восприятия, возникшую и управляемую рассуждением рассудка. Как ни слабо, в конце концов, была обоснована эта теория, однако ее действие оказалось чрезвычайно сильным и именно потому, что она возвела в философский принцип то согласование математической дедукции и чувственного опыта, на котором покоилось ньютоновское естествознание. В этом случае Чирнгаузен действовал в том же направлении, как Лейбниц, и его форма примирения обеих противоположностей, эмпиризма и рационализма, настолько же сильно повлияла на последующих исследователей, как и лейбницева.

Совершенно иным оказывается мир идей **Хр. Томазия** (1655—1728), который, будучи философски и юридически образованным человеком, вел при Лейпцигском университете прямодушную борьбу против устаревших явлений общественной, литературной и научной жизни. В конце концов он должен был отступить перед многочисленными не-

доброжелателями, был взят под покровительство бранденбургским правительством и принимал участие в основании и первоначальной деятельности университета в Галле. Уже своим пониманием сущности и цели познания он противостоит строго методической точке зрения Чирнгаузена. В то время как для Чирнгаузена наука являлась благом, самим по себе достойным домогания, и верховной целью его собственной жизни, для Томазия всякое познание лишь тогда имеет цену, когда оно просвещает человека и тем может служить практическим целям жизни. Он впервые высказал в Германии эту тенденцию науки распространять просвещение и тем приносить практическую пользу, и своею жизнью энергично и отнюдь не безуспешно осуществлял это стремление. В этом кроется причина его выдающегося по своей силе влияния: независимо от содержания того, чему он учил, его мощь была в том, как он учил и что он имел в виду. Лейбниц дал немецкой философии содержание ее живой мысли и средства к просвещению; Томазий же был ее пророком и откровенным и бесстрашным проповедником ее принципа. Уже в «*Introductio in philosophiam aulicam*» (Leipzig, 1688) он жалуется на то, как мало отношений имела до сих пор философия к реальной жизни и какой бесполезной становится она из-за ее отделения от остальных трудов человеческого рода; а однако и ее последней и высшей задачей является общая польза. Поэтому она должна освободиться от всех пут, которые до сих пор мешали ей осуществить эту задачу, и ниспровергнуть преграды, стоящие между ней и жизнью. К последним особенно относятся устаревшая форма, в которую она до сих пор облекала свои знания. До тех пор пока она не выступит в общепонятной форме, она не в состоянии действовать в просветительном направлении. Главнейшие нападки приходятся при этом на долю употребляемого ею латинского языка. Томазий серьезно относится к высказанной и Лейбницем, но лишь крайне осторожно проведенной им мысли, что немецкий язык вполне пригоден для философского изложения, и, главным образом благодаря влиянию Томазия, философия немецкого Просвещения все более и более привыкала выражать свои идеи на национальном языке. Большая часть его терминологии перешла к Вольфу, а через учеников послед-

него — к Канту; но он не только писал свои сочинения по-немецки, а даже читал в 1687 г. в одном немецком университете, по немецкой программе, немецкие лекции о грациановском «Grundlage vernünftig und artig zu leben» — что было неслыханной вещью, повлекшей за собой его изгнание из Лейпцига. Он основал первый немецкий научный журнал «Teutsche Monate», в котором он, например, обсуждал чирнгаузеновскую «Medicina mentis», а после того четырехмесячников — «Geschichte der Weisheit und Thorheit». Если принять во внимание, какую массу идей немецкая философия позднее заимствовала из богатого материала немецкого языка и с какой удивительной силой развилась философская мысль, владевшая этим языком, то можно оценить громадную заслугу, выпавшую на долю Томазия, благодаря этому принципиальному введению национального языка в философию. То, к чему мистики, особенно Бёме, стремились в своих популярных изложениях, получило теперь осуществление и в мире научного образования. Именно этим была осуществлена возможность того живительного соприкосновения философии с всеобщей литературой, о плодотворном влиянии которого на немецкую науку еще будет речь впереди.

Все знание существует лишь для того, чтобы сделать человека способным отличать истину от лжи, добро от зла и уметь правильно и полезно жить. В этом духе Томазий написал введение и изложение как учения о разуме, так и учения о нравственности. Но всякая ученость будет или божественной ученостью, или мирской мудростью. С первой, имеющей своим источником откровение, он легко справляется и признает ее значение так широко, что является почитателем крайнего ортодоксизма и в своем «Versuch vom Wesen des Geistes» даже увлекается до полного мистицизма. Относительно противоречия между этим направлением и доморощенной рассудительностью его мирской мудрости он, при недостатке точной методики, не дает себе отчета и не спрашивает дальше об отношении обоих, но, напротив, просто утверждает, что мирская мудрость покоится исключительно на утверждениях человеческого разума и должна воспитывать этим людей правильного и общепользного употребления сил их разума. Учение о разуме содержит поэто-

му в своей первой части учение об общих понятиях, об истине и ее принципах и критериях, и к этому присоединяется (внешним образом, совершенно как у Чирнгаузена) вторая часть, трактующая о применении этих общих понятий, о средствах отыскания истины и сообщения понимания, наконец, о принципах обсуждения и опровержения. Истиной у Томазия является то объективное определение, и тогда ее критерий обычное мнение о согласии представлений с вещами, то субъективное определение, как согласие представлений с принципами разума. Разум является или деятельным в понятиях рассудка, или страдательным в функциях чувств. Следовательно, критерием истины служит согласование или с понятиями, или с чувственными восприятиями. Но, так как тогда будет существовать два рода истины, истина понятий и истина чувства, то должно быть и два рода объектов знания, соответствующих им; а так как чувства познают видимое, а понятие невидимое, то все вещи или видимы или невидимы, или тела или силы. Так из этих немногих гносеологических представлений тотчас же складываются основные черты крайне простой и грубой метафизики. Нет никакого признака критики представлений; чувственные восприятия, так же как общие понятия, без более подробного исследования их возникновения и их оправдания, сами по себе считаются истинными и мерилами всей остальной истины. Это плоское учение о «здравом человеческом смысле», который, не будучи вышколен наукой, считает себя обладателем всех знаний. Томазий рассуждает еще более поверхностно, чем шотландцы. Несистематичность является у него даже намеренной. Он вполне сознательно обращается против всякой педантической школьной мудрости и в то же время против всякой систематической формы. Он презирует силлогизм и не менее его математический метод; он не хочет иметь дела ни с школьным языком, ни с школьными правилами, так что его собственные выражения и доказательства всюду противоречат друг другу. На место учености, которая всегда была уделом лишь немногих, должно встать общее просвещение, и Томазий видит свою собственную задачу скорее не в исследовании вещей, а в популяризации самых общих и полезных истин. Поэтому его учение — лишенный критики

эклектизм, не имеющий систематического единства и методического принципа.

Если же все-таки его влияние было благотворно, то это потому, что он объявил во всех областях задач человека образование и проведение собственного суждения, и в таком духе вел борьбу против предрассудков, препятствующих как здравому практическому познанию, так и достойному человека состоянию общества. Его памяти всегда будет воздаваться хвала за то, что он являлся одним из выдающихся передовых борцов Просвещения, ратовавших против процессов ведьм и пытки. Правда, обоснования его учений часто бывали невероятно шатки и воспроизводили лишь поверхностным образом великие мысли, добытые в борьбе современного мышления за собственную свободу, каковы независимость морали и права от ортодоксальной опеки, психологический и детерминистический взгляд на волевую жизнь и т. д. Однако это была живая и выразительная риторика, там и сям приправленная грубым остроумием, которое при всем своем безвкусици производило впечатление на читателя. Вся деятельная агитация Томазия была, в сущности, направлена на то, чтобы стряхнуть с немецкого филистера бесчувственное равнодушие его духовной жизни. Рассматриваемые научно, теории, которые он без затруднения сооружал для этой цели, не заслуживают подробного исследования: дорога, избранная им, скорее вела прочь от науки, чем в науку. Но этот ненаучный характер человека показывает лишь юношескую незрелость, с которой выдающаяся мысль впервые прокладывала себе дорогу. Требование, чтобы наука сохраняла связь с действительной жизнью и содействовала распространению ее мыслей, излагая их в понятной форме, имело свое основание в сущности дела так же, как и в потребностях времени. Но Томазий именно не понял правильного вида этого приспособления науки к обыкновенному сознанию. Его философия здравого человеческого смысла полагала возможным успокоиться без критики на наличности общих представлений и считала задачей науки только высказывать последние ясно и отчетливо. Томазий не имел ни малейшего понятия о том, что наука призвана воспитать это общее сознание и может достичь цели лишь тогда,

когда при всем стремлении к популярности не отступает ни на шаг от строгости методического исследования и доказательства.

§ 50. Вольф и его школа

Более зрелой формой Просвещения является та, на долю которой выпала вся серьезная научная работа; она нашла своего представителя в **Христиане Вольфе**. Последний был сыном народа, родился в 1679 г. в Бреславле, и с раннего возраста отец предназначил его для служения церкви. С 1699 г. он изучал в Иене богословие и завершил свое образование одновременными занятиями математикой и философией. При изучении философии Спиноза и Чирнгаузен особенно повлияли на его развитие. Он снабдил «*Medicina mentis*» примечаниями, заслужившими одобрение их автора. Наибольшее же влияние оказали на него сочинения Лейбница, и, после того как он вполне вник в методические стремления последнего, он задумал довести их до конца и построить по этому методу всю систему знания — план, осуществлению которого Вольф, с присущим ему упорством, действительно посвятил всю свою жизнь. Знакомство с Лейбницем обусловило также в 1706 г. его приглашение в университет в Галле, где он, назначенный профессором математики, вскоре занялся философской деятельностью, благотворное распространение которой постоянно возрастало. Он читал по-немецки, и, несмотря на логическую сухость, его лекции, благодаря своей прозрачной ясности и убедительной точности, были мощной притягательной силой для молодежи. Но этот успех возбудил зависть его коллег; ортодоксы и пиетисты соединились, чтобы вытеснить бесстрашного логика, учившего религии разума, и после многочисленных наветов и интриг им удалось в 1723 г. побудить короля Фридриха Вильгельма I изгнать из страны философа при самых обещивающих обстоятельствах. Он нашел прибежище в Марбурге и своей учительской деятельностью, так же как своими книгами, приобретал все большую славу. Когда в Пруссии произошла перемена престола, то одним из первых правительственных актов Фридри-

ха было водворение преследуемого философа в Галле; и Вольф до самой своей смерти в 1754 г. с постепенно ослабевающей энергией продолжал свою академическую деятельность в Галле. Его многочисленные, отчасти немецкие, отчасти латинские, сочинения осуществили его намерение с большой подробностью и логической определенностью, но широко отразили также и его педантизм. Вскоре, по большей части еще при его жизни, они были введены в качестве учебников в протестантские университеты Германии, и подавляющее большинство представителей философии исповедовало его систему. Таким путем впервые было установлено единство философского образования, которого до сих пор не знала Германия. Появилась господствующая система, повсюду известная и признанная терминология, и работа многочисленных мыслителей сконцентрировалась на проведении ряда общих основных идей. Вольф создал *школу* в самом настоящем смысле слова, и в этом его большая заслуга перед национальным развитием немецкого духа.

Идейное содержание этой школьной системы в главнейшем зависело от Лейбница. Вольф не был ни гением, ни оригинальной натурой; он, по существу, ничего не прибавил к идеям Лейбница, но, напротив, опустил некоторые из наиболее тонких и ценных мыслей своего учителя, за которыми не был в состоянии следовать. Но то, что думал Лейбниц, из-за несвязной формы, в которой последний случайно высказывал свои мысли, никогда не оказало бы того действия, которое оно приобрело благодаря систематической связи, приданной ему Вольфом. Мышление немцев, благодаря Меланхтону и учительской деятельности протестантских богословов, было слишком приучено к догматической форме и методическому изложению и под влиянием картезианского учения слишком укрепились в своей привычке, чтобы быть доступным свободному введению новых точек зрения. Секрет успехов Вольфа заключался в том совершенстве, с которым он владел *логическим схематизмом*, а победа лейбницевской философии покоилась на систематизации, полученной ею от Вольфа.

Вольф хотел соединить обе точки зрения, так далеко отделившие друг от друга Чирнгаузена и Томазия. Если первый помещал центр тяжести философии в методической досто-

верности, а второй в просветительской пользе знания, то Вольф начал свою «Логiku» фразой: «*Arduum aggredior opus et periculosum, dum philosophiam universam er certam et utilem reddere studeo*». Он не находит в прежней философии ни точной очевидности, ни практической применимости. Но оба недостатка тесно связаны друг с другом: ибо именно недостоверность, которой страдает философия вследствие существовавшего до сих пор недостатка в надежном методе, и является причиной того, почему она не в состоянии действовать просвещающим образом. Человечество нуждается для своего счастья в точно узнанной истине, руководясь которой оно могло бы правильно и полезно жить. Поэтому и тому и другому недостатку можно помочь одним и тем же средством: отчетливыми понятиями и основательными доказательствами, которые сделают познание как достоверным и несомненным, так и общепонятным и доступным передаче.

Задумав оказать философии эту услугу, Вольф считает прежде всего необходимым выяснить ее отношение к остальным наукам. В этом смысле он высказывает заложенную Декартом и управляющую всем тенденцию философии, гласящую, что философия — наука о всем мыслимом, т. е. что не существует предмета, которым бы ей не следовало заниматься. Но если философия должна познавать все вещи, то между ней и другими науками не может быть разницы в предметах, но есть лишь разница в методе. По мнению Вольфа, существует три рода знания: математическое, рассматривающее вещи сообразно с их количественными отношениями, историческое, устанавливающее лишь факт их существования, и философское, исследующее их *основы*. Что касается математики, то Вольф хотя сам лично близко стоял к ней, однако своеобразно к ней относился. Он никогда не ценил достаточно высоко ее значения для познания природы и в этом далеко отстал от Чирнгаузена: в его системе наук математика не имеет места. Таким образом, в вольфовском расчленении наук остается противоположность исторического и философского знания, из которых первое соответствует тому, что мы теперь называем знанием эмпирическим. Само собой ясно, что здесь выступает на вид лейбницевское противоположение случайных и необходимых истин. Первое дает лишь знание действительности, второе

же «возможности» и необходимости вещей. Рациональное познание должно поэтому выводить всякое суждение из его основ; оно может это делать лишь путем логического доказательства. Для него не существует никакого иного метода, кроме дедуктивного. Последний Вольф понимает все-таки скорее в смысле абсолютного единства. Он ищет верховный принцип, из которого все остальные должны выводиться с абсолютной необходимостью. Но при установлении этого принципа яснее всего высказывается то чисто логическое направление, которое картезианский метод нашел в Германии. Вольфу не приходит на ум искать верховное содержание мысли в самосознании, как Картезий, в понятии Бога, как Спиноза; но он так сильно проникнут логическим схематизмом, что думает, будто из верховного закона логики, из закона *противоречия*, должны быть найдены, путем правильных умозаключений, все философские истины. Вольф страдает как бы родом логического фанатизма; он ищет в логике не только форму, но и содержание мышления, и в этом отношении является наиболее крайним из всех рационалистов. В этом направлении его мышление утеряло всякий интуитивный элемент: по крайней мере, судя по его намерению, философия должна только развить понятия, и в этом, более чем в применении внешнего схематизма, состоит, по Вольфу, геометрический характер ее метода. Предвзятое мнение о чисто логическом развитии доказательства в математике заставляет и его делать такой способ доказательства общеполитическим. В исполнении, конечно, по самой природе дела, это можно провести лишь кажущимся образом. Незаметно для него самого, под его логическую дедукцию повсюду подсовываются эмпирические и приобретаемые путем интуиции элементы. Таким только образом достигает Вольф того, что рационалистический способ доказательства всюду приводит к познанию действительного мира. Эта скрытая связь с опытом неизбежна для всякого метода, действующего, по-видимому, чисто логически. Она находится уже у Спинозы и снова встретится у Гегеля. Она лучше всего иллюстрируется на примере математического метода, в котором, как это правильно признал Декарт, дальнейший ход логического способа доказательства всегда обусловлен вмешательством интуиции.

Наряду с чистой наукой из понятий о возможном и необходимом стоит опытная наука о действительном. Для последней Вольф, правда, сообразно с общим рационалистическим характером своего мышления, также пренебрег обработкой фактов при помощи эмпирического или индуктивного метода; он видел ее значение лишь в массовом и логически рубрифицирующем накоплении фактов и, следовательно, понимал науку из опыта в главных чертах лишь как описательное знание. Отношение между наукой из понятий и наукой из опыта он рассматривает вполне с точки зрения Чирнгаузена. Последняя должна лишь констатировать действительность фактов, которые в философской теории выводятся, как необходимые, из верховных оснований. В этом отношении он придает интересный оборот выставленной Лейбницем противоположности необходимых и случайных истин. Подчеркивая еще сильнее субъективный характер этой противоположности, он указывает, что всякий объект познания представляется человеку вдвойне: один раз мышлением, поскольку он выводится из своих основ, другой раз — чувственным восприятием, поскольку он познается как факт. В первом случае объект представляется ясно и отчетливо, в последнем неясно и смутно. Вольф исходит от признания, что состоящее из понятий познание предмета не вытесняет и не устраняет чувственного опыта, но, напротив, позволяет ему существовать наряду с собой, и он стремится тем самым признать эмпирическое знание существующим с полным правом рядом с рациональным. Все-таки он не может уклониться от данной Лейбницем оценки достоинств обоих родов знания. Априористическое познание из разума, имеющее своим предметом необходимость вещи, ценится им как высшая познавательная способность, апостериорное познание из опыта, дающее действительность вещи, как низшая познавательная способность. При этом он, правда, не выяснил себе вполне отношения обеих и не всегда одинаково излагал эти отношения. Зачастую он допускал — к чему его побуждала основная черта его учения, — что познание разума коренится вполне в себе самом, а в последней инстанции в логическом законе противоречия; иногда же, несомненно примыкая к Локку, он понимал дело так, будто содержание, ясно и отчетливо понятое

при помощи высшей познавательной способности, происходит из низшей познавательной способности, и прямо обозначил при этом, как рефлексию, деятельность внимания, которая мало-помалу возвышает до состояния отчетливости отдельные элементы чувственного восприятия. Почти кажется, будто, благодаря этому, он осознал, что упомянутое логическое доказательство не может выполнить своих задач без допущения чувственного содержания.

Вопреки этому он в главном настолько упорно придерживался данного различия, что основал на нем свою энциклопедию наук. Так как оно есть лишь различие познавательной деятельности, то каждый предмет научно следует рассматривать в двух отношениях: с одной стороны, в виде констатирования факта путем эмпирической науки, с другой — в познании его оснований путем философской дисциплины. Таким образом, в вольфовской системе наук наряду с каждой частью философии оказывается эмпирическая наука, которая, с своей стороны, должна установить в его фактической форме тот самый предмет, который первая рассматривает, исходя из понятий и объясняя его при этом; и намерение вольфовского учения — показать, что обе всегда ведут к одной и той же истине, что именно в логическом развитии философии не доказывалось ничего такого, на что эмпирические науки не указывали бы, как на фактически данное. Если, например, рациональной психологии противопоставляется эмпирическая, то Вольф при этом имеет в виду доказать, что формы психической жизни, которые сами по себе констатируются в опыте человека, суть те же, которые вытекают, как необходимые способы деятельности, из обоснованного в метафизике понятия души. В итоге, следовательно, дело сводится к тому, что это согласующееся противопоставление философии и опытных наук должно показывать, что все, выводимое первой путем понятий, как необходимое, на деле существует в доступной опыту действительности. Чувственное познание фактов есть пробный камень развития понятий разума. Этим Вольф в методической форме высказал тайну, которую рационализм всегда молча предполагал. Ибо, как ни упорно отстранял последний всякое вмешательство опыта в доказательный метод философии, он все же был бы мало удо-

влетворен метафизикой, которая развила бы из дедукции понятий, в конце концов, совсем иной мир, чем тот, который дан в опыте. И его намерением всегда было понять существующий мир, а если он и считал возможным достичь этого одним лишь мышлением, состоящим из понятий, то все-таки он должен был постоянно иметь в виду, исходя из понятий, достичь таких результатов, которые бы согласовались с опытом. Несмотря на всю противоположность эмпиризму, последним критерием правильности добытых результатов и в рационализме служит лишь согласие аргументируемых понятий с опытом. Постичь мир, который бы не существовал в действительности, никогда не было целью рационализма, и Вольф выяснил это своим противопоставлением.

Рядом с этим основным различием у Вольфа приобретает силу и второе, которое, существуя со времени Аристотеля, также покоилось на определениях лейбницевской системы и было воспринято и Томазием. Лейбниц допускал в каждой монаде наряду с деятельностью представления стремление переходить от одного представления к другому, наряду с «*vis repraesentativa*» «*vis appetitiva*», наряду с познавательной способностью способность пожелательную. Как у Томазия, у Вольфа отсюда вытекает деление философии на теоретическую и практическую, что делало это античное деление господствующим также и в его школе. Но данное различие имеет у Вольфа еще то дальнейшее значение, что намерение его философии не только просвещать теоретически, но в то же время действовать практически, нашло здесь свое систематическое выражение. Наука не только должна учить тому, каким образом все существующее возможно, но и тому, как человек должен жить разумно, счастливо и полезно.

Но как для познавательной способности, так и для способности пожелательной существует различие неясного и смутного, с одной стороны, ясного и отчетливого, с другой, чувственного побуждения и разумной воли, и, в параллель к теоретическому различию, низшей и высшей пожелательной способности. На скрещивании этих обеих противоположностей основывается, наконец, следующая схема вольфовской энциклопедии:

	Высшая познавательная способность ↕	Низшая познавательная способность ↕	
Vis repre- sentati- va	Онто- логия и Meta- физика Пней- матика Рациональная Теология Рациональная Психология Рациональная космология	Телеология Эмпирическая Психология Физика и отдельные естественные науки Эмпирическая теория	Теоре- тиче- ские науки Практи- ческие науки
Vis appe- titiva	Общая практическая философия и естественное право Этика Политика Экономика	Технология или эмпирическая практика	
	↕ Науки a priori (Науки из разума или философии)	↕ Науки a posteriori (Науки из опыта)	

Всем этим дисциплинам Вольф предпосылает логику, как технику научного метода. Развитие этой теории обнаруживает все сильные и слабые стороны мыслителя. Ее систематическая полнота и тщательная обдуманность перерождаются в педантическую растянутость и смешную кропотливость, и при всей широте и чистоте дедукции она все-таки не защищает никакой оригинальной мысли. В учении о выяснении представлений Вольф придерживается Лейбница, в учении об определениях — Чирнгаузуна; и он старается по возможности примирить их мысли друг с другом. Но очень характерно для всей его точки зрения, что он, несмотря на некоторые поползновения, снова отказывается от различения «*ars demonstrandi*» и «*ars inveniendi*». Вольфу нечего было искать: вся его философия была искусством доказательства. Так как он сам в главном заимствовал у Лейбница содержание своего мировоззрения и только облек его в форму демонстративной системы, то его логика повсюду уже заранее предполагает истину существующей отчасти в аксиомах, отчасти в фактах и хочет лишь указать путь к ее научному обоснованию. В этом отношении следует именно выставить на вид, что догматическое смешение познавательных основ и реальных причин никем не производилось с такой систематичностью, как Вольфом, и что поэтому логический акт ограничения, т. е. выведение понятия из его родового понятия путем присоединения его отличительного признака, кажется ему снимком с действительного возникновения предмета, предполагающим поэтому неопределенную возможность и достаточное основание для действительности (под именем «*complementum possibilitatis*»). Эти исследования переходят уже из логики в область онтологии или основы всяких метафизических наук, и в обеих Вольф вполне выказывает себя современным схоластом. Подобно тому, как его логика служит лишь для демонстративной науки, так точно и онтология должна выводить самые общие истины из логических определений и развивать понятия, лежащие в основе всего миропонимания. Схоластические наклонности его учителя, Лейбница, подготовили ему здесь дорогу. Но как ни небрежно была отброшена вся эта система в позднейшем развитии мышления, однако ее историческое влияние не только на филосо-

фику, но и на остальные науки оказалось очень велико. Здесь основные понятия, при помощи которых научное сознание и обыденная жизнь достигают понимания вещей, были, каждое отдельно, тщательно определены и терминологически установлены, как по-латыни, так и по-немецки; и эти определения Вольфа более полу столетия господствовали как над языком, так и над идеями немецкой науки.

Та же самая сухая рассудочность, которая сказывается в форме вольфовского учения, составляет также и ее содержание. Это прежде всего обнаруживается в сужении лейбницевской монадологии. Правда, Вольф твердо придерживался убеждения, что все субстанции суть простые силы, находящиеся в постоянном движении, которое вытекает из их внутреннего побуждения, однако он не был в состоянии следить за оригинальным применением, сделанным Лейбницем из этого взгляда по отношению к рассмотрению тел, и снова уничтожил всю связь его величественной системы эволюции, признав только души представляющими силами. Что касается тел, то он считал неприменимым к ним понятие субстанции в собственном смысле, ибо они делимы. С лейбницевским учением еще согласовалось, когда Вольф называл их «*phaenomena substantiata*»; субстанции же, желающие в их основе, он объявлял хотя и простыми, беспространственными, деятельными в самих себе, но не духовными по природе. Трезвому систематику казалось чересчур-таки фантастичным, чтобы весь мир жил внутренней жизнью представлений. Поэтому материальные субстанции у Вольфа суть ни монады, ни атомы, но нечто неопределенное, среднее между теми и другими, внутреннее качество которого не может быть определено. Тем для него, разумеется, становится более трудным вывести протяженную природу тел из сочетания этих простых субстанций. Пространство, по его мнению, не есть ни нечто субстанционально существующее, ни, как у Лейбница, форма представления сосуществования, но он придает учению о «*phaenomenon bene fundatum*» следующее более объективное направление: пространственное протяжение есть общий продукт силы образующих тело непротяженных субстанций, хотя, разумеется, невозможно ни малейшее наглядное представление того, каким именно образом эти субстанции со-

ставляют пространство. В остальном Вольф в натурфилософии безусловно примыкает к Лейбницу и воспроизводит его теории о сохранении живой силы, о законе непрерывности и о невозможности действия на расстоянии. К математико-механическому мировоззрению он хотя не относится отрицательно, однако придает ему еще меньшее значение, чем Лейбниц, в силу того, что оно имеет дело лишь с побочным продуктом силы простых субстанций. На место него у Вольфа, собственно, должно было стать учение о внутренних качествах простых субстанций и об их законосообразной деятельности; но о последних он только говорит, что их бесконечное множество и что, по установленному Лейбницем «*principium indentatis indiscernibilium*», ни одна из них не похожа вполне на другую. Недоступными же различению бывают лишь смутные, т. е. чувственные, представления, которые мы имеем о субстанциях; мыслящее знание должно уметь точно отличать одно содержание от всякого другого.

Вместе с полным проведением монадологии отсутствует у Вольфа и та мысль Лейбница, которая являлась внутренней связью всех остальных: предустановленная гармония. Ее метафизическое значение было устранено, как только появились иные субстанции, кроме представляющих; ибо лишь при помощи бессознательной деятельности представления каждая монада могла быть зеркалом вселенной. Следствием этого явилось, что Вольф снова ввел «*influxus physicus*». Это было таким же возвращением к Декарту, как и то, которое уже высказалось в допущении разницы между представляющими и материальными субстанциями. Вольф односторонне ограничивает гипотезу предустановленной гармонии, относя ее только к душе и телу, именно к жизни материальной и имматериальной, хотя даже и это общее толкование лишь слабо намечено им. Однако влияние данного учения, по крайней мере, настолько сильно, что оно и у Вольфа ведет к полному детерминизму. Тем более что Вольф, в противоположность Томазию и тесно примыкая к Лейбницу, думает, что воля повсюду определяется деятельностью представления. Его психологические и этические сочинения поэтому также проникнуты самым строгим рационализмом. Доморощенная разумность является и здесь

основной чертой, и все сводится к тому, что не следует делать ничего такого, чего бы мы не обдумали хорошенько и при этом не доказали себе его правильности разумными принципами. И нравственную жизнь, как и научную, Вольф хотел бы вместить в логическую систему; основная же мысль рационализма, что добр лишь тот поступок, который может иметь свое оправдание перед разумом, становится у него требованием, чтобы двигательной пружиной и нравственного поступка было лишь размышление разума. В этой системе сердце уже больше не участвует; здесь все зависит от ясного разума, и в его развитии заключается поэтому центр тяжести и нравственной жизни. Всякое стремление, развивает Вольф далее, направлено на совершенство и усовершенствование: а так как человеческая душа — субстанция представляющая (и здесь он прямо ссылается на Декарта), то ее усовершенствование может направляться лишь в сторону ясности и отчетливости ее представлений.

Более детальное изображение этого научного сооружения могло бы показать лишь систематическое воспроизведение Вольфом мыслей рационалистов, развитых до него. В главном же он всегда придерживался Лейбница, однако не подчиняясь ему вполне и не будучи в состоянии, с другой стороны, отдать должное глубине его метафизики. Именно в практической философии у него также обнаруживается сильное влияние Гроция и Пуфендорфа, но во взгляде на политическую и социальную связь людей он рассуждает вполне согласно с индивидуалистическим принципом эпохи Просвещения. Учреждения государства и общества существуют для него лишь по воле индивидуума. Они только средства, при помощи которых личность наилучшим образом выполняет свою задачу. Усовершенствование личности остается наивысшей целью, но оно возможно лишь в обществе. Как и все XVIII столетие, Вольф рассматривает государство и общество как вещи, с которыми надо считаться, ибо без них нельзя достичь цели собственного усовершенствования. Но ни в одной стране этот принцип не нашел такого мелочного проведения, как в Германии. Немцам именно недоставало вместе с национальным государством и чувства самостоятельного нравственного значения государственной связи; и если они видели в государстве только

машину, обеспечивающую жизнь и собственность и удовлетворяющую потребностям личности, то последнее было извинительно стране, обитатели которой знали государственную силу лишь под видом полиции. Самое высокое, до чего в этом отношении поднялся Вольф, было требование, чтобы государство прежде всего заботилось также и о наидостойнейшей задаче индивидуума, о его умственном просвещении. Он заимствовал оригинал зарисованной им при этом картины из царствования короля, которому был обязан славным возобновлением своей прежней деятельности и который называл себя его учеником. Государственное учение Вольфа является типом того просвещенного деспотизма, в силу которого Фридрих Великий сделался часто копируемым образцом для немецких князей второй половины XVIII в. Вольф рисует полицейское государство, которое должно заботиться обо всем, но обо всем, относящемся ко благу народа и просвещению граждан. Этот благодетельный деспотизм являлся верховным идеалом, до которого были в состоянии возвыситься немецкие филистеры. Конечно, и Вольф также ощущал политический и социальный гнет, тяготевший над народом и бывший в Германии тем ощутительнее, что он исходил не от импонирующего национального государства, но от ряда мелких властителей. Но глубокое падение политической жизни отняло у него всякую мысль о политической самостоятельности, и его единственной надеждой было найти когда-нибудь просвещенного правителя, который, как добрый отец, даровал бы ему к старости покойное положение, свободу движения и известную долю личных прав. Осуществление этой надежды было главной причиной широкой популярности Фридриха Великого; последний был идеалом правителя, как его представляла себе эпоха Просвещения, и за это вместе с восхищением, которое его личность вызвала у Вольфа, он заслужил и более вескую хвалу Канта.

Представителем подобного же компромисса между данными обстоятельствами и требованиями Просвещения Вольф является и в *религиозной области*. Здесь он в духе Лейбница высказывает еще энергичнее и в ту и в другую сторону соединимость откровения с разумом. С одной стороны, он требует полной разумности откровения и хочет призна-

вать значение лишь таких откровений, которые безусловно необходимы человеку в силу его религиозной жизни, но при этом никоим образом не могли бы быть найдены человеческим разумом, и он прибавляет, что их сверхразумность никогда не должна доходить до противоразумности. Но, с другой стороны, он лично убежден, что откровение, изложенное в религиозных памятниках иудейства и христианства, вполне соответствует критериям разума, причем он, правда, достаточно догадливо сваливает на теологию обязанность доказать это. При таких утверждениях становится объяснимым, каким образом в широких рамках его школы впоследствии нашли себе место как деизм, так и ортодоксизм; до первого доходили, энергично проводя учение о разумных критериях откровения, до последнего, избирая руководящей нитью веру в разумность положительных догматов. Но, во всяком случае, Вольф отделил теологию откровения от настоящих задач философии, и ограничил последнюю по отношению к этому предмету естественной теологией или религией разума. Последняя же, сообразно с общим принципом его энциклопедии, должна была развиваться в две параллельных науки или точки зрения: с одной стороны, из одних лишь понятий, с другой — эмпирически. Следовательно, для Вольфа наряду с рациональной теологией до известной степени существует и эмпирическая. В первой со всевозможными подробностями излагаются онтологический и космологический аргументы бытия Бога во вполне обычной форме, а в последней они же, но с присоединенными Лейбницем видоизменениями, вследствие которых от случайности мира делается заключение к существованию абсолютно необходимой причины его. Эмпирическая часть теологии, напротив, является широко начертанным детальным изложением физико-теологического доказательства. Факты, которые при этом приводятся, свидетельствуют о целесообразности всех вещей, и от них затем делается заключение к добрым и мудрым качествам Творца мира. Но *телеология* Вольфа существенно разнится от лейбницевской. Правда, он часто возвращается в круг идей Теодицеи, и учение о наилучшем из возможных миров было одной из самых излюбленных и популярных тем его школы. Но он придал понятию целесообразности более низкую

тенденцию, чем Лейбниц. И это также, в конце концов, стояло в связи с тем, что Вольф оставил в стороне монадологию и истинный смысл предустановленной гармонии. Для Лейбница целью творения мира была реализация бесконечного мира представлений Божества; для него поэтому целесообразность вещей состояла в том, что они каждое мгновение свидетельствуют о своей внутренней гармонии именно механизмом развития своих представлений. Вольф же не понял этой системы развития, этой мысли об имманентной целесообразности. Поэтому он не мог приписать сотворению мира никакой иной, кроме богословски понимаемой цели, будто бы Божество нуждалось в поклонении разумных существ пред его добротой и премудростью. Центр тяжести телеологии лежал поэтому, по его мнению, в наличности существ, способных к этому поклонению, и целесообразное течение мирового процесса имело для него лишь тот смысл, что эти существа действительно доходят до такого поклонения. Так как среди данных в опыте существ только человек способен к такому поклонению, то вольфовская телеология сводилась к указанию насквозь целесообразного устройства этого мира для человека, не исключая и гипотетических человекоподобных обитателей других созвездий. Таким образом, лейбницевская мысль мельчает у Вольфа и обращается в *антропологическую телеологию*, напоминающую рассуждения стоиков. Кругозор Вольфа и его учеников был невообразимо ограничен в этом отношении. Во всем мировом строе они не нашли ничего достойного прославления, кроме того, что он способствует пользе человека, и при этом впали в такую смешную мелочность, что вызвали насмешку не только Вольтера, но, например, и Мопертюи. Место целесообразности заступила польза, и великая связь вселенной, так же как каждое наимельчайшее явление земной жизни, со смешной ограниченностью оценивались с точки зрения того, какую пользу они приносят человеческой жизни. Религиозное следствие этой эмпирической телеологии было, само собой разумеется, педантическим морализированием. Вольф воспользовался великой мыслью Лейбница, что человек лучше всего служит Божеству своим просвещением, и повернул ее таким образом, будто следует во всех вещах познавать доброе намерение Творца и через

поклонение ему содействовать исполнению этой верховной мировой воли. Человек создан, чтобы чтить Божество, а остальные вещи, чтобы служить на пользу человеку и таким образом быть основанием и поводом для этого почитания.

Несмотря на такую ограниченность, вольфовская философия имела в Германии неслыханный успех, и нельзя сказать, что она оказала только вредное влияние. Конечно, она, более всякого иного образа мысли, способствовала жажде все доказывать и признавать лишь доказанное, и она направила немецкое Просвещение в область сухой рассудочности, с которой последнее хладнокровно проходило мимо самого ценного, если оно не было доказуемо. Она ограничивала мышление узким кругом представлений, легко доступных логическому расчленению разума, и возмещала этот недостаток в содержании широтой обработки своих принципов. Поэтому она была как раз философией дюжинного человека, который хочет, чтобы то немногое, что доступно его пониманию, было представлено в вполне стройном расчленении, в порядке и ясности, и тогда, похлопывая по этому прекрасному имуществу, он гордо объявляет все остальное не имеющим никакой цены. Философия Вольфа была произведением отличного школьного учителя, и она породила школьный дух, желавший уместить весь мир в две-три формулы. Но, с другой стороны, она обладала не менее крупными преимуществами. Она приучала людей к логической аккуратности, к методическому распределению их мыслей и к тщательной проверке их знаний. В силу того, что ее логический схематизм сделался основой университетского преподавания в Германии, она воспитала нацию в привычке к строгому методическому мышлению. Вольф был учителем логики немецкого народа, и Кант почтил его именем творца духа основательности. Не следует низко ценить эту деятельность. В развитии немцев она имеет выдающееся культурное значение. Когда во второй половине XVIII столетия идеи античной и современной культуры ворвались в умственный мир немцев, оживленно сменяя друг друга и взаимно сливаясь, когда подъем национальной литературы породил обилие живых мыслей, тогда сказалось благотворное влияние этой формальной образо-

ванности. Для удачной переработки этих находящихся в брожении идейных масс привычка к логической ясности была вполне необходимой подготовкой, и судьба немецкого народа оказалась счастливой в том отношении, что нация прошла педантическую школу, прежде чем приступила к свободному развитию своей умственной жизни, и изучила логические формы, благодаря которым могла теперь управлять богатством новоприобретенных мыслей. Если немецкая философия в начале XIX в. совершила как бы триумфальное шествие через царство идей, то пути для этого были предначертаны ей Вольфом, приучившим ее к методическому мышлению, и соединение великого идейного содержания со строгостью его разработки именно лучше всего характеризуются личностью Канта. Кант никогда не стал бы отцом новой философии, если бы не сокрушил своими идеями школьного фанатизма, но он также не стал бы им, если бы, благодаря строгой вышколаенности своего «архитектонического» мышления, не владел мастерски этими идеями.

Ученикам Вольфа оставалось совершить немного. Их система была готова, и они могли лишь там и сям исправить кое-что. Поэтому в главном они ограничились тем, что воспроизводили в учебниках, носящих более или менее компендиозный характер, отдельные части и по возможности еще более разрабатывали частности. Будучи большей частью профессорами университета, они издавали на латинском или немецком языках свои лекции, разработанные по вольфовскому методу, и если педагогическая сторона этой задачи особенно удавалась им, создавали себе имя, которое не переживало времени их господства в школе. История философии не имеет повода останавливаться на них, ибо они не установили новых точек зрения и не вышли из границ предписанного метода; в учебниках указаны их имена и заглавия их книг. Даже спор о более или менее широком значении или даже о полном отрицании предустановленной гармонии в пользу *influxus physicus*, спор, вденный внутри самой школы, а отчасти и с противниками ее, и весьма оживленный вначале, не может предъявлять притязаний на более общее значение или на изобилие новых мыслей.

Вольфовская философия нашла свое первое распространение стараниями личного друга ее творца, **Филиппа Тюмминга** (Thumming, 1697—1728); среди позднейших учеников наибольшей славой пользовался, пожалуй, **Георг Бернгард Бильфингер** (1693—1750), который также оставил после себя историю лейбнице-вольфовской школы, почти совпадавшую с историей тогдашних немецких университетов. Но наибольшее распространение нашли учебники **Александра Готлиба Баумгартена** (1714—1762), который будет упоминаться еще в другом месте. Большинство этих верных букве вольфианцев стояло на ортодоксальной точке зрения лютеранского учения и, как учитель, твердо придерживалось тождества религии разума с положительными догматами. Таким образом оказалось, что враждебность, которую сам Вольф и вначале еще его ученики встречали со стороны приверженцев церкви, мало-помалу замолкла, и в немецких университетах на долгое время наступил мир между богословием и философией, как того желал Лейбниц. Даже пиетизм в лице таких дельных представителей, каким был, например, **Шульц** в Кенигсберге, приспособился к некоторому признанию столь ожесточенно преследовавшегося вначале учения. Привыкали рассматривать философию Вольфа как правоверную, и она заняла место протестантской схоластики, которое прежде принадлежало меланхтонианству. Именно те из ортодоксов, которые не вполне чурались прогресса современной науки, были с ней заодно. Вместо Аристотеля имели Лейбница и Вольфа, и современная философия, казалось, снова служила теологии старую службу, доказывая разумность церковных догматов.

Тем временем немецкая философия уже на этой точке зрения была увлечена по направлению, которое должно было стать все более и более важным для ее последующего развития. Немецкая мысль начала постепенно дышать свободнее, и рядом с новым философским интересом, с которым она стала относиться к идеям Лейбница, благодаря деятельности вольфовской школы, повсюду зашевелилась *литературная* жизнь и пробудился вкус к *искусству*. Это одновременное пробуждение оказалось решающим в дальнейшем развитии обоих интересов. Немецкая философия совпала со временем оживленного художественного движе-

ния, а изящная литература застала философски настроенное общество. Но в Германии не доставало того элемента, который придал французской философии ее направление страстного обсуждения задач общественной жизни. Отсутствие национальной связи заставило отступить назад в общей умственной жизни эти вопросы, как ни настойчиво они возникали у отдельных лиц. Неоднократно было отмечено, что немцы снова обрели свою национальность, потерянную во время Тридцатилетней войны, благодаря своей философии, а прежде всего литературе. Элементом, объединявшим немецкие умы, были не общие цели политической и социальной жизни, но, скорее, интерес к научным и художественным предметам, интерес, настолько живой и страстный, что ему впоследствии справедливо можно было бросить упрек в оттеснении чувства общественной жизни. Но раз таким образом философия и литература образовали две главных точки соединения только что пробудившейся культурной жизни немцев, то естественным следствием явилось то, что оба эти стремления у немцев теснее и прочнее срослись друг с другом, чем у какой-либо иной нации. Поэтому уже с середины XVIII в. началось *слияние философского и литературного движения*, запечатлевшего свои основные черты на последующем развитии. Расцвет немецкой культуры в конце XVIII и начале XIX вв., образующий одну из самых значительных эпох всей истории культуры, может быть понят лишь из этого взаимного сплетения философии и поэзии. На своей наивысшей точке оно является до известной степени воплощенным в лице романтиков; но уже и раньше склонность к такому соединению видна не только у выдающихся личностей, но и в общем ходе всего развития. Литература и философия всего этого времени не понятны друг без друга и обязаны друг другу взаимным влиянием то благотворного, то тормозящего характера.

Для этого соединения существовало промежуточное звено, к которому и литература, и философия были одинаково причастны: *эстетика*. Правда, и немецкая философия Просвещения искала и обрела в эстетических исследованиях некоторое соприкосновение с общей литературой. Именно психологическая тенденция английской философии при-

вела ко многим попыткам такого рода. Но они всегда оставались лишь случайными разветвлениями философского мышления. В противоположность этому, своеобразная сущность немецкой философии характеризуется лучше всего возрастающим значением, которое приобретает в ней эстетика, как интегрирующая составная часть самой философской системы, и которое повело, наконец, к тому, что эстетической точке зрения суждено было стать решающей для всей философии великих послекантовских систем.

Начала этого движения очень незаметны и странны. Вольфовская философия с ее сухим педантизмом сначала не казалась ни склонной, ни способной вступить в союз с жизнью искусства, и опыт, сделанный в этом направлении, был сперва крайне безрезультатен для изящной литературы. Подобно Вольфу в немецкой философии, один из его учеников, Готшед, стал школьным учителем немецкой поэзии, а поэзия еще менее выносит школьные рамки, чем философия. Но и деятельность Готшедера следует ценить таким же образом, как и деятельность Вольфа. Он считал своей задачей сделать искусство поэзии деятельностью, работающей по твердо установленным правилам до известной степени методично и подчиняясь отчетливым понятиям. И с этой рассудочной точки зрения правильности он тиранически критиковал литературу своего времени. Если он этим изгонял всякую самобытность и уничтожал весь аромат поэзии, то, с другой стороны, все-таки не следует забывать, что сравнительно с причиненным ущербом деятельность его была очень успешна на поприще разумного очищения языка. Правда, и здесь он зависел от образца — *французского классицизма*, чопорная регулярность которого резче всего выразила рационалистический характер, поэзии XVII в., и которому Готшед стремился подражать в Германии, все более примыкая к Буало. Но именно это стремление и сделало его одним из людей, содействовавших развитию отечественной поэзии и прежде всего более чистого немецкого языка.

Однако для всего этого процесса было гораздо более ценным, когда один из вольфианцев сделал открытие, что эстетика, на положение которой до той поры не обращали внимания, необходимо должна занимать свое место в воль-

фовской энциклопедии наук. Этим открытием **Александр Баумгартен** снискал себе славу родоначальника философской эстетики. Факт этот достоин быть отмеченным в истории науки: здесь особая научная ветвь была создана исключительно путем методологических размышлений и ради систематической законченности. Баумгартен не относился с особым личным интересом к жизни искусства и не обладал чувством тонкой оценки поэтических произведений, но, рассматривая в самых мельчайших подробностях вольфовскую систематику и давая имена массе второстепенных научных отраслей, он создал эстетику лишь потому, что открыл пробел в вольфовской энциклопедии. Ход мыслей, приведший его к этому, вытекал из противоположности высшей и низшей познавательной способности, которая лежала в основе вольфовской энциклопедии наук. Вольф предпосылал всему логику, как общий органон всех наук, и потому был прав в пределах круга своих мыслей постольку, поскольку в логике должна быть речь о ясности и отчетливости понятий и доказательств, без которых не может существовать науки. Но логика только техника ума, в ней идет речь о совершенном употреблении *высшей* познавательной способности; недоставало параллельной науки, которая одинаковым образом рассматривала бы *низшую* познавательную способность и имела бы своим предметом совершенство чувственного восприятия. Поэтому Баумгартен, следуя одному намеку Бильфингера, изложил при помощи таких систематических рассуждений *«учение об ощущениях»* как «младшую сестру логики», по удачному обозначению Лотце. Эту новую науку он назвал вполне правильно «эстетикой», и оба тома, в которых он положил начало ее изложению, появились под заглавием «*Aesthetica*» (Frankfurt a. d. O., 1750 и 1758). Теперь можно было бы ожидать от этой науки, при таком выведении ее задачи, учения о правильности опыта, сопоставления методов наблюдения и эксперимента, объединяющей критики человеческой деятельности восприятия. Однако подобное вторжение в эмпирическое исследование природы было чуждо мыслителю вольфовской школы. Все же тот факт, что Баумгартен направил разработку своей задачи на исследования, которые, сообразно заглавию его труда, получили впоследствии назва-

ние эстетических и в настоящее время называются так, объясняются лишь своеобразным возвращением к известным идеям Лейбница. Последний случайно обозначил *красоту* как *совершенство чувственного восприятия*. Ясная, но еще сбивчивая интуиция совершенного имела у него значение наслаждения прекрасным, а сбивчивый инстинкт совершенства — творческой силы искусства. Красота, учил он, есть чувственное совершенство, так же как истина совершенство логическое, а доброта нравственное. Это воззрение дало руководящую нить для исследования Баумгартена, и таким образом его учение об ощущении сложилось в *науку о прекрасном*. Путем такого сочетания идей термины «эстетика» и «эстетический» приняли свой обычный смысл, и этому больше всего способствовало, что Кант, восстававший* вначале против введенного Баумгартеном значения и употреблявший в «Критике чистого разума» слово «эстетика» в прежнем смысле учения о восприятии, позднее в «Критике способности суждения» в учении об «эстетической способности суждения» принял баумгартеновское значение.

Этот первый опыт философской эстетики, разумеется, удался крайне несовершенным образом. Изложение Баумгартена, как во всех его учебниках, до утомительности растянуто и, в сущности, чрезвычайно скучно. Он делает из эстетики почти одну поэтику и ограничивается систематическим развитием технических правил, которые были выставлены античными и современными разработчиками поэтики. При этом крайне характерно, что немецкий рационализм, исходя из совершенно иных оснований, достигает почти того же результата, как и французский сенсуализм; именно воззрения, что высший принцип художественного творчества покоится на эмпирической «истинности» изложения. Лотце метко обратил внимание на то, что здесь обнаруживается зависимость эстетики от теоретической точки зрения рационализма, которая долгое время характеризовала немецкую эстетику, и что это учение у Баумгартена опирается главным образом на теорию лучшего из возможных миров, вне пределов которого художник в состоянии создать лишь менее совершенное. Следовательно, оптимизм

* Ср. примеч. к § 1 «Критики чистого разума».

не знает другого принципа искусства, кроме подражания природе. Если настоящий мир является наилучшим, то он также будет и наипрекраснейшим, и все попытки выдумать что-либо иное должны уступать действительности. В этом также, в свою очередь, заключается причина, почему в новейшее время пессимистические системы могли столь счастливо соединяться с идеалистической эстетикой. Красота является у Баумгартена смутной истиной. Она показывает в чувственной интуиции ту гармонию многообразного, которую философское мышление должно довести до отчетливости: она — неотчетливое преддверие к познанию путем разума. Поэтому, когда Лотце говорит, что немецкая эстетика у Баумгартена начала с откровенного пренебрежения своим предметом, то это относится не только к личному отношению Баумгартена, но и к его принципиальной оценке. Однако не следует забывать, что он дал весьма значительный толчок в двух направлениях. С одной стороны, ему надо вменить в заслугу, что он указал эстетике подобающее ей место в системе философии и развил ее принципы, выделив их из самых общих рассуждений мировоззрения, состоящего из понятий. В то время как исследования о прекрасном у англичан и французов выработали главным образом эмпирическую критику вкуса, и в лучшем случае психологию художественного наслаждения, критики и творчества, Баумгартен снова, в первый раз после неоплатоновцев, произвел попытку присоединить, в духе Платона и Аристотеля, учение о прекрасном к верховным определениям метафизики и теории познания. И как ни мало был он способен удовлетворить такой задаче, однако он все-таки дал толчок движению, за которым впоследствии, начиная с Канта, блистательно следовала немецкая философия. — С другой стороны, хотя при выполнении своих требований Баумгартен повсюду впадал в педантичную систему правил, но заимствованное у Лейбница понятие красоты и художественной деятельности препятствовало ему, подобно Готшеду, вполне свести художественное творчество к рациональной методике. Он никогда не забывал, что сущность художника состоит в инстинктивном улавливании и передаче чувственного совершенства; и как ни сухи являлись установленные им правила, он все-таки был искренне убеж-

ден, что для истинного искусства необходимо не одно лишь следование им, а нечто большее. Если бы вольфовская система не сделала ему недоступным истинный характер предустановленной гармонии Лейбница, то он еще глубже постиг бы инстинктивный характер художественной жизни и усмотрел бы, что лейбницево определение красоты и художественного гения указывает на бессознательную жизнь представлений монад, и что их смутные движения служат ее условием.

Все-таки Баумгартен таким образом дал повод обратить внимание на первичность художественного творчества в противовес урегулированию разума, и в этом смысле его ученик **Георг Фридрих Мейер** (1718—1777) в споре между Готшедом и швейцарцами, представителем которых был **Бодмер**, встал на сторону последних, ибо они впервые снова приняли в соображение принцип гениальности в творческой деятельности. При этом Мейер еще более, чем Баумгартен, удалился от эстетического рационализма; и в своих остальных теориях, которые также были изложены в многочисленных и усердно читавшихся книгах, он все более и более старался сбросить путы вольфовской школы. Он сделал решительное отступление в сторону Томазия, все более настаивая на популярности и практической полезности науки, и в то же время оказался настолько доступным эмпиристическим влияниям английской философии, что во многих вопросах, особенно касающихся бессмертия души и развития отдельных душевных способностей из ощущений, почти окончательно вышел из рамок рационализма.

§ 51. Деизм

Подобное ослабление связи вольфовской школы возникло отчасти вследствие различия точек зрения, соединенных в системе Вольфа, отчасти в силу иноземных влияний, во многих иных направлениях; особенно же испытала на себе это раздробление религиозная философия, которая отражает в пределах вольфовской школы все свои оттенки, начиная с самого резкого конфессионализма до самого радикального свободомыслия.

Повороту от строгого ортодоксизма благоприятствовал *пиетизм**, впервые обоснованный **Спенером** и распространявшийся из Галле все далее благодаря **Франке**. Последний, правда, безусловно придерживался ортодоксальной тенденции; но переместив центр тяжести религиозной жизни из теоретических положений в благочестивое поведение, он стал относительно равнодушнее к вероисповедным различиям. В обоих случаях ясно узнаются снова несколько смягченные временем черты немецкой *мистики*, и это внутреннее родство обоих направлений выступает особенно у пиетиста **Готфрида Арнольда** (1676—1714), находившегося под сильным влиянием Бёме и, вместе с **Конрадом Диппелем** (1673—1734), игравшего выдающуюся роль в сектаторских движениях того времени. Порывы немецкого духа к свободе проявились в религиозном отношении в виде растущей неудовлетворенности границами конфессионализма. Униатские стремления, пиетизм, образование сект имели здесь исходную точку, и по отношению к протестантскому церковному учению здесь крайне интересным образом повторилось как раз то, что реформаторы сначала противопоставляли папству: возврат к *Библии*. О растущем интересе к ней свидетельствуют вновь издающиеся переводы, но прежде всего многочисленные добавления к толкованию и критике Библии.

В этом более научном отношении приобрели значение главным образом иноземные влияния. Несамостоятельный мечтатель, **Эдельман** (1698—1767), увлекшись теориями Спинозы, дошел до слепой ненависти ко всему духовному и церковному. На школьных философов более влияла английская литература. Даже ортодоксальные вольфианцы, подобные **Зигмунду Баумгартену** (1704—1757), в воспитании которого, правда, также участвовал пиетизм, много занимались английскими деистами и через это мало-помалу приучались критически рассматривать собственное вероучение. Таким путем рационалистические стороны вольфовской религиозной философии приобретали все большее значение; под влиянием английской теории, гласящей, что

* Слово, которое, как известно, употребляется в новейшее время в смысле несколько измененном и часто даже противоположном первоначальному значению.

естественная религия должна доставлять принципы для оценки достоинств положительных религий, в вопросе об отношении религии разума к откровению в некоторых учениях Вольфа произошел своеобразный, можно, пожалуй, сказать, удачный поворот, который, впрочем, осуществился уже в зачаточном виде у Лейбница. Если естественная религия включает философские или вечные истины, то откровенная религия дает лишь эмпирические или случайные истины. Поэтому, если по вольфовскому принципу обе, в конце концов, должны сводиться к одному и тому же, то все-таки вечные истины религии разума высказывают совершенно ясное и отчетливое знание того, что в фактических истинах откровения сознается лишь смутно. Если следовать этой мысли, то вытекает, что в положительной религии может быть вечной истиной лишь то, что уже существует, как таковая, в религии разума. Отсюда следовало прежде всего стремление толковать откровение положительной религии, насколько возможно, в духе религии разума, а сверх того, при более смелом проведении, разрушительная критика откровенных учений, поскольку последние оказывались несоединенными с деизмом. Оба направления были подготовлены англичанами, и оба поэтому заставили ожить в Германии идеи Герберта, Шефтсбери, Толанда, Тиндаля и др.

Первое из этих двух направлений есть то, которое в истории теологии называют *рационализмом*. В принципе оно придерживается эмпирической правильности откровения, однако повсюду стремится дать библейским рассказам возможно более сообразное с разумом и естественное толкование. Оно допускает как факты рассказы о чудесах, при этом, однако, всюду объясняет их при помощи естественных событий и таким образом подставляет под библейские представления, насколько это возможно, школьные понятия вольфовской философии. Это сказывается уже в изданном вольфианцем **Лоренцом Шмидтом** *Вертеймеровском переводе Библии*, который по причине многочисленных преследований и запрещений, постигших его, остановился на Пятикнижии. Дальнейшее развитие этого направления повело, совершенно в духе английских деистов, к тому, что истинное христианство было отождествлено с религией разу-

ма, и в вероисповедных догматах стали видеть лишь добавления, которые хотя, быть может, и необходимы для простоты, но, в сущности, безразличны. Выдающиеся доценты, ученые и проповедники, подобные **Толлнеру** (Töllner), **Заку**, **Иерусалему**, **Спалдингу** (Spalding), **Теллеру** и **Штейнбарту** (Steinbart), были представителями более благородной стороны этого воззрения: они подчеркивали внутреннюю общность всякой религиозной жизни и не только христианских вероисповеданий, но и остальных религий, и делали гуманность содержанием всякой религиозности. В самой теологии это стремление все более вело к обезличивающему толкованию: не чувствуя исторической сущности религии, рационалисты уничтожили в реторте своего «объяснения» наивысшее содержание религиозной жизни, обратили его в тающий пар и видели в нем лишь туман, заволакивающий ясность и отчетливость их школьных понятий.

Быть может, этому стремлению скорее была бы полежена преграда, если бы с большей точностью следовали направлению, которое избрал **Саломон Землер** (Semler, 1725—1791). Правда, он также различал внутреннюю, общечеловеческую религиозность, в главном совпадавшую с деизмом, от внешнего, определяемого вероисповеданием культа; но, вполне понимая необходимость внешней организации, он энергично выступал против всех, даже доброжелательных, попыток подорвать существующий церковный строй. Если уже это свидетельствовало об историческом чувстве Землера, то последнее обнаруживалось еще более в его способе толкования Библии. Он понимал, как это в принципе высказал уже Спиноза, что особая форма, приданная религиозным убеждениям в религиозных источниках, должна объясняться духом того времени, которому они обязаны своим происхождением; и таким образом, несмотря на недостаток выполнения, он является творцом *историко-критического рассмотрения Библии*. Однако в последующее время под влиянием английского деизма исторический характер этого взгляда был сильно заслонен критическим, и осталось лишь отрицательное отношение деизма к положительной религии.

Типичным представителем этого направления по праву считается **Герман Самюэль Реймарус** (1694—1768). Он са-

мый последовательный и, как доказывает его стиль, самый ясный и логически вышколенный из немецких свободных мыслителей, и в наиболее сконцентрированном виде обнаруживает все преимущества и слабости последних. Его «Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion» (Hamburg, 1754) содержат самый ясный обзор, найденный положительными теориями деизма в Германии, и насквозь управляются телеологической точкой зрения, исходя из которой с одинаковой энергией оспаривают материализм, чисто механическую натурфилософию и пантеизм. Но физико-теология у Реймаруса не отличается той мелочностью и прежде всего не устремляется на идею исключительно человеческой пользы, вследствие которых вольфовская школа вообще становилась смешной. Он мыслит более в духе Шефтсбери и Лейбница, когда объявляет благо всех живых существ благой целью Творца вселенной, и обнаруживает обширные сведения, стремясь показать в «Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere» (Hamburg, 1762), каким образом весь животный мир так устроен для блага всех существ, что предполагает мудрого и благого Творца. Если проводить взгляд на мировое устройство, как приноровленное для блаженства всех существ, то тогда и учение о бессмертии разумного человека явится необходимым требованием для сглаживания существующих в этой жизни противоречий. Мудрое устройство вселенной есть совершенное откровение божества. Но тем самым для Реймаруса и замыкается содержание религиозности; он вполне отрицательно относится ко всем положительным религиям. Он рассматривает их в духе, совершенно соответствовавшем пониманию большинства английских деистов. Свет знал в его лице лишь горячо чувствующего и вдохновенного физико-теолога. Реймарус понимал, что если бы узнали то резкое положение, которое он занял по отношению к положительным догматам, он бы только заслужил преследования; и потому Реймарус сообщил свои полемические исследования, над которыми непрерывно работал до самой смерти, лишь своим наиболее доверенным друзьям. Его важнейшее сочинение — «Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes». Лессинг был настолько смел, что издал отрывки отсюда, и шум, наделанный «Вольфенбюттельскими фраг-

ментами», был лучшим доказательством справедливости предположений автора. Позднее еще кое-что из рукописи вышло в свет; но Д. Фр. Штраус впервые дал точный анализ всего обширного целого. Центр тяжести произведения покоится в том, что естественная религия обращается в критический масштаб положительной, и вследствие этого немедленно совершается принципиальное устранение последней. Естественная религия делает излишней религию откровенную, откровение природы делает излишним исторически осуществившееся откровение, которое предполагает всякая позитивная религия. То противоположение двойного откровения «*codex vivus*» и «*codex scriptus*», которое со времени Возрождения в самых разнообразных направлениях видоизменялось новейшей религиозной философией, ведет свое начало от Средневековья: здесь же обе так относятся друг к другу, что одно совершенно вытесняет другое. Ибо Реймарус стремится доказать не только излишнее, но также невозможность и ложность положительного откровения. Он полагает, что каждое отдельное откровение предполагает чудо, а чудо противоречит божественному всезнанию и истинному понятию Провидения. Пользуясь для полемики деистическим течением мыслей, он показывает, что если ход вещей в каком-либо месте делал бы необходимым собственное вмешательство Бога, то это служило бы доказательством, что Бог изначально распределил всю совокупную связь событий не вполне соответственно своим целям. Частичное откровение, кроме того, несоединимо с божественной благостью, ибо следует признавать, что Бог хочет спасения всех людей; а последнее само собой исключается при откровении, дарованном одному народу и небольшому кругу людей, и при изложении божественного сообщения на отдельном языке, а поэтому может совершаться лишь через откровение природы. Наконец, Реймарус, особенно ссылаясь на иудейское и христианское откровение, приводит апагогическое доказательство его ложности тем путем, что старается доказать, будто оно не соответствует ни одному из тех требований, которые следует предъявлять к истинному откровению Бога. Сюда прежде всего относится требование, чтобы откровение было ясно, прозрачно, несомненно и понятно всякому. Писания Вет-

хого и Нового Завета не таковы, ибо ученые веками спорят об их объяснении; и Реймарус с проницательной остротой ума вскрывает противоречия, в которые впадают именно самые выдающиеся толкователи, так же как и сами библейские писания, даже относительно главнейших пунктов. И уже в силу одного этого он считает опровергнутой теорию боговдохновения. Он прибавляет, что истинно божественное откровение допускает в число своих носителей только чистых и благородных людей, и показывает на личностях Ветхого Завета, в какой незначительной степени они удовлетворяют этому требованию. Всюду отбрасывается положительное откровение, ибо оно противоречит установленным религией разума понятиям о сущности Божества; и в результате этого историко-критического исследования Библии Реймарус находит, что она дело рук человеческих и всюду носит на себе следы этого.

Таковы основные черты ставшей впоследствии ходячей и тривиальной критики Библии, которые в главном все были заложены Реймарусом; а «Вольфенбюттельские фрагменты», путем выбора наиболее характерных образцов, обнародовали важнейшие из них. В общем итоге, к которому пришел критик, ему казалось, что оставалась лишь одна возможность объяснения Библии и рассказанных в ней чудес и откровений. Он, как и весь рационализм, твердо держался того, что Библия исторически достоверна и что рассказанные в ней факты действительно произошли таким образом. Но так как он, по его мнению, доказал, что они не содержат божественного откровения и не могут происходить ни от какой сверхъестественной деятельности Бога, то ему только оставалось видеть в них преднамеренный обман. Он обвинял не только иудейских священнослужителей, но даже и самих апостолов в намерении обмануть народ, выдвинув на сцену эти таинственные и являющиеся чудом факты; таким путем он считал возможным доказать, что историческая основа положительной религии есть лишь священнический обман и ложь. Таково было самое крайнее следствие, до которого мог возвыситься ограниченный в себе рационализм. Этим он лучше всего доказал, что ему действительно недоставало какого бы то ни было чувства религиозной жизни и какого бы то ни было понимания проис-

хождения религиозных представлений. Не обращая внимания на таинственную сторону жизни человеческого духа, он, со своими сухими понятиями, мог свести могучие движения религиозной жизни лишь к мелким проделкам себялюбивых священников, и таким путем положил основание поверхностному исследованию и ненависти к положительной религии, которые легко сообщились бессмысленной толпе и достигли в ней опасного распространения. Разумеется, стремление самого Реймаруса было вполне чисто и благородно. Но его опорная точка характерна для окончательного разрыва, который совершился в самой вольфовской школе между рационалистической философией и теологией. И крайне знаменательно, что этот разрыв в немецком Просвещении еще сильнее, чем в Англии и Франции, произошел в ущерб историческому пониманию сущности религии.

§ 52. Лессинг

Таким-то путем немецкое Просвещение разума односторонней ограниченностью, на которой оно застыло, разоблачает глубочайший недостаток рационализма, его *неспособность отдать должное историческим явлениям*. Если современная философия с самого начала приводилась в движение противоположностью между универсализмом и индивидуализмом, то в этом рационалистическом мышлении безусловно победил *универсализм*, и с ним почти снова средневековый реализм. Он придавал значение лишь самым общим понятиям: единичные явления были для него случайными существованиями и имели значение лишь постольку, поскольку повторяли эти понятия. Таково было необходимое следствие того, что рационализм вырос под защитой *естествознания* и особенно *механики*. В ней, во всяком случае, единичный факт служит только примером вечного, общего закона, и она может не обращать внимания на индивидуальное, чтобы именно таким путем найти законосообразное. Для нее поэтому ценность отдельного явления определяется исключительно законом, действующим в нем. Совсем иначе в истории: исторические явления никогда не

сводятся без остатка к общим понятиям, в них всегда остается нечто единичное, индивидуальное, и именно в этом заключается их значение. А так как из двух великих областей точного исследования для развития современной философии сначала служила мерилom область естественно-научная, то мышление эпохи Просвещения повсюду устремлялось к универсализму и в возрастающей степени теряло интерес и понимание исторических фактов.

Сила этого течения более всего выступает именно в немецком Просвещении. Ибо оно следовало за данным течением до самого крайнего вывода, хотя в нем с самого начала существовал противовес ему. У Лейбница оба элемента были развиты до одинаковой высоты. Его монадология вполне отдавала должное *индивидуализму* и даже можно сказать, что он ввел в научную метафизику эту чисто германскую черту. Он учил, что каждая монада образует самостоятельную и вполне различную от прочих вещей сущность, и его метафизика указывала каждой отдельной сущности ее необходимое и незаменимое место в общей связи вещей. Школа, напротив, отреклась от системы предустановленной гармонии; в своем отвлеченном формализме она гналась только за общими законами и более не умела ценить значение индивидуума. Поэтому она не могла понять историю, и ей не хватало чувства исторической справедливости. Последнее нельзя было вновь приобрести путем философских размышлений, но оно могло быть пробуждено деятельностью человека, гениально одаренного им и неустанно работающего над его проявлением.

Этим человеком был Лессинг, философ не в смысле основателя законченной системы или ее профессионального представителя, но философ в собственном смысле слова, самостоятельный мыслитель-творец и возвышенный гений. Если даже лучшее из того, что он думал и писал, бесследно исчезло в философском движении того времени, не понимавшего его, то все-таки он посеял семена величайших мыслей, расцветших впоследствии в немецкой философии. Между Лейбницем и Кантом он является единственным творческим умом немецкой философии. Рядом со школьным педантизмом и с эклектической обработкой данного материала, он один оплодотворил немецкое мышление не только

множеством возбужденных идей, но прежде всего и великим принципом. Ни одна система не носит его имени, ни одно связное сочинение не развивает его философского учения: и однако, он более, чем кто-либо из современников, работал над подготовлением великого периода немецкой философии. Старые изложения истории философии умалчивают о нем, и лишь с тех пор как поняли, что история философии не есть история философских учебников, но должна охватывать живую связь всей мыслительной деятельности человека, оценка его значения возрастала все более и более.

Его жизнь, с ее энергичной борьбой, ее неустанной работой, ее неустранимой готовностью к битве, известна. Блеск его славы будет всегда сосредоточиваться на освободительной деятельности, которой он очистил атмосферу немецкой литературы, и на том сияющем образе, который чистая и благородная человечность и простое величие его взгляда дали немецкой поэзии. Но если его литературная деятельность повсюду одушевлена духом диалектической критики, то здесь обнаруживается его тонкое понимание сущности единичного явления, весьма удачно охарактеризованное как «конгениальное понимание». В Лессинге есть частица вольфовской потребности ясности и отчетливости понятий, но он удовлетворяет ее не при помощи общих абстракций, но путем точного разделения существующего. Его исследования вращаются охотнее всего около определения границ, сглаживающихся при обыкновенном понимании. Он ищет в «Лаокооне» границу между поэзией и живописью, он хочет разделить в драматургии истинное аристотелевское понятие единства от формалистических добавочных определений французского классицизма. В религиозной философии ему всего более противно амальгамирование ортодоксизма с религией разума, над которым работали теологи-рационалисты эпохи Просвещения, и ему кажется наиболее ошибочным смешение религии с постановлениями, изложенными в священных книгах. Повсюду он домогается обеспечения истинной своеобразности отдельного предмета и борется поэтому если не принципиально, то все-таки практически с нивелирующей тенденцией, с точки зрения которой отвлеченный рационализм рассматри-

вает вещи. Его «*Rettungen*» оспаривают односторонние и схематические отрицательные оценки, выпавшие на долю исторических и литературных личностей вследствие незнания особых условий и обстоятельств их деятельности. Будучи насквозь индивидуалистом, он всюду является представителем *исторического объяснения*, и в чисто лейбницевском духе старается показать, что каждая монада есть вполне особое отражение вселенной и должна быть оценена, как таковая.

Но все величие его исторической точки зрения обнаруживается впервые в его проведении понятия *развития*. Только благодаря ему он смог преодолеть резкую противоположность, в которую рационализм ставил общее и частное, и извлечь основные черты исторического мировоззрения, сделавшегося, начиная с него, неизменным достоянием умственной жизни немцев. Рассматриваемое философски, это отношение Лессинга к рационализму может быть представлено при помощи его гносеологического основоучения. Вольфовская школа сохранила лейбницевскую противоположность между необходимыми и случайными истинами лишь как внешнее противопоставление, и высшая точка зрения, до которой она могла подняться, была поэтому или надеждой на конечное тождество обеих, или критикой случайной истины при помощи истины необходимой. В излюбленном вопросе того времени, в вопросе религиозной философии, где религия разума и положительная религия противостояли друг другу, как необходимая и случайная истина, оба эти следствия выступили в примирительной теологии и критике Реймаруса. Оба одинаково мало соответствовали исторической истине и внутреннему духу учения Лейбница. Последний был изложен лишь в «*Nouveaux essais*», которые остались неизвестны школе, и потому в высшей степени характерно, что Лессинг непосредственно за появлением этой книги приступил к переводу ее. Ибо здесь Лейбниц выказал свое приближение к Локку тем, что изобразил отношение необходимых и случайных истин как развитие первых из последних. Вечные истины изначально содержатся в монаде, но они должны выйти из смутной формы, в которой они являются в виде случайных истин, и развиться до полной ясности и отчетливости. Противополож-

ность заключается не в принципиальном различии, но скорее в последовательных ступенях развития. Рассматриваемое с этой точки зрения учение Лейбница, по которому весь мировой процесс состоит только из движения представлений, должно было превратиться во вполне *историческое миропонимание*, в миропонимание, которое вместе с тем было телеологичным в высшем смысле. Задачей всех событий являлось тогда полное выяснение и доведение до отчетливости всех представлений, и для каждой ступени в достижении этой задачи существовала справедливая оценка. Эта ступень имеет свое оправдание в прошлом, поскольку образовывала необходимое следствие из данных положений и являлась шагом, хотя бы самым незначительным, к последней цели; она не имеет оправдания в будущем, поскольку еще не достигла этой цели и осталась обремененной несовершенствами. Таким образом беспощадная критика могла быть связана с ясным чувством исторического значения.

То обстоятельство, что Лессинг никогда не высказал этой принципиальной точки зрения, основано на всей его манере мыслить и писать. Но она образует внутреннее ядро всех его убеждений и покоится у него в последней инстанции на глубоком нравственном основании. Лессинг владел всей строгостью беспощадной проверки существующего сообразно с критериями идеального убеждения, но в то же время и той скромностью, которая присуща только великим натурам и которая признает необходимость индивидуального разнообразия, равно как и оправдания последнего. Тем самым он направил немецкую мысль на путь *нравственного идеализма*, ставшего внутренней сущностью немецкой поэзии и немецкой философии. Он по-своему впервые высказал мысль, что вся мировая жизнь должна быть рассматриваема как постепенное осуществление идеала; и хотя бы полное достижение последнего лежало в бесконечной дали, однако он все-таки обуславливает движение частного и определяет его достоинство. Подобно тому, как Лессинг сказал о познании, что если бы ему был предоставлен выбор между подаренной истиной и никогда не удовлетворяемым стремлением к самостоятельному отысканию ее, он бы выбрал последнее, так точно и в остальных областях он видел задачу человека в бесконечном труде над реализацией идеала и

сам был блистательным примером для последующих поколений. В этом нравственном смысле Лессинг — *отец немецкого идеализма и основатель исторического миропонимания*, видящий в движении истории целесообразное стремление к божественной законченности.

Жгучие спорные вопросы, царившие вокруг, побудили Лессинга провести эту точку зрения прежде всего в области религиозной философии, и вследствие этого он занимает положение, которое его одинаково возвышает как над ортодоксизмом, так и над рационализмом. Обоих он упрекает в следующей ошибке: в смешении сущности религии с книгой, в которой она в определенный исторический момент времени пробовала изложить свое содержание. Ортодоксисты признают христианство лишь в той форме, в какой оно изложено в книгах Библии; деисты отвергают его потому, что не могут одобрить именно эту форму. И те и другие забывают, что христианство, как историческое явление, есть нечто иное, чем эта буква. То знаменитое различие, которое Лессинг делает между религией Христа и христианской религией, стремится лишь указать, что не религия имеет свое начало в книге, а книга в религии. Если деизм думал разрушить христианство, растерзав на части Библию, то Лессинг показывал, что христианство древнее, чем книги, и что оно может существовать далее и существует далее независимо от них. Библия документ не христианства, но определенной фазы развития последнего, и именно той, в которой эта религия находилась в первые века после жизни ее Основателя. В понятии развития заключается невозможность для христианства останавливаться на этой фазе. Если формы духовной жизни, в которые тогда отлилось христианство, распались, то их нельзя искусственно поддерживать, как того хочет ортодоксизм. Поэтому Лессинг ценит нападки «Вольфенбюттельских фрагментов» постольку, поскольку они доказывают несоразмерность этих форм с религиозным сознанием нового времени. Но в понятии развития заключается также, что эта фаза в свое время была необходима и имела свое оправдание. Поэтому Лессинг оспаривает всякую попытку видеть в этом изложении лишь лживые умыслы духовенства и заменять историческую необходимость произволом отдельных людей.

Этой исторической точкой зрения Лессинг неизмеримо возвышается над ограниченностью немецкого рационализма. Он видит близорукость критики, исходящей из общих отвлеченных понятий, и понимает необходимость исторического развития и значение его форм. В его лице немецкая мысль значительно возвышается над французской. Французское Просвещение было революционным: оно привело только к Руссо и на практике к разрыву с историей. Лессинг запечатлел на немецком Просвещении реформаторский характер, который с не меньшей энергией стремится к идеалу, но, будучи далек от буйного разрушения существующего, хочет при помощи усердной работы развить его из исторических форм путем постепенного приближения. Разумеется, большинство немецких борцов Просвещения также не понимало его. Но прошло лишь несколько десятилетий, и его учение принесло богатые плоды.

Это возвышение величайшего философа эпохи Просвещения в Германии над неисторической точкой зрения его времени напоминает параллельное явление, Дэвида Юма, превосходство которого также зиждилось на историческом характере его мышления. А все-таки между ними существует большая разница. Юм знает понятие исторического развития только в форме психологического движения, Лессинг берет его с более широкой точки зрения всемирно-исторической необходимости. Юм понимает развитие лишь как механическую эволюцию; Лессинг рассматривает его как постоянно прогрессирующее достижение идеальной цели. Это указывает на глубокую противоположность, существовавшую между английским и немецким мышлением. Английская философия жила понятием механической и атомистической необходимости, немецкая уже через Лейбница пропиталась телеологическим воззрением великого мыслителя древности, и в этом Лессинг был истым учеником и единомышленником Лейбница.

Исходя из этой точки зрения, Лессинг выработал широкий взгляд на все религиозное развитие человечества. В своем «*Erziehung des Menschengeschlechts*» он рассматривает религии как возрастающий ряд эволюционных фаз, которые, начиная с самого первобытного и низшего состояния, постепенно прогрессируя, приближаются к идеалу религиоз-

ной жизни. Он приобретает возможность подобного толкования при помощи оригинального взгляда на понятие откровения. И здесь он стоит настолько же выше ортодоксизма, придерживающегося буквы откровения, как и рационализма, оспаривающего возможность откровения. Лессинг верил не только в общее, но и в частичное и положительное откровение Бога. Но то, что Бог открывает, не суть готовые вечные истины, но истины случайные, в которых скрыты вечные. Подобно тому, как воспитатель сначала не говорит всей правды неразвившемуся ребенку, так и Бог не мог сначала открыться человеку; но, как хороший воспитатель, Он должен был соразмерять свое откровение с состоянием представлений своего создания и давать ему при помощи откровения самому в руки средства для того, чтобы через собственное развитие стать способным к высшему откровению. Поэтому Лессинг рассматривает историю религий как прогрессирующее воспитание человеческого рода путем божественного откровения. Подобно старейшим мыслителям христианства, Иринею и особенно Оригену, он видит в религиозных источниках книги для первоначального обучения, на вещих повествованиях которых человечество созревает для более высокого знания. Первая из этих книг, по которой человек, так сказать, учился по складам разбирать божественную мысль, это Ветхий Завет. Но и он имеет для Лессинга лишь значение подготовки к третьему евангелию будущего, на которое более всего указывает евангелие от Иоанна. Эта мысль о дальнейшем развитии христианства в просветленном духе четвертого евангелия была впоследствии тщательно проведена немецкой философией и особенно Фихте; таков один из признаков, показывающих, как глубоко пустила корни высказанная Лессингом основная мысль о прогрессирующем развитии человеческой религиозности. Тем не менее в лессинговском понимании этого развития присутствует несомненный признак немецкого Просвещения. Именно то, что он в состоянии понимать развитие лишь как воспитание и что поэтому он предполагает откровение, постоянно извне проникающее в ход духовной жизни человека. Лессинг вполне понял из сущности развития постоянство прогресса и необходимость постепенного совершенствования; но как политическое Просвещение Герма-

нии ожидало спасения от реформ благожелательного правительства, так и Лессинг сводил совершенствование религиозной жизни к постепенно разъясняющемуся откровению Божества. Он еще незнаком с понятием саморазвития, подобно тому как политическое Просвещение еще не знало понятия самовоспитания народа для подготовки к свободным учреждениям. Единственное, что поэтому позднейшие философы могли прибавить к принципу Лессинга, было уничтожение понятия откровения и стремление понимать историю религий как саморазвитие и самооткровение человеческого духа.

Лессинг видит цель этого развития в совершенном расцвете религии разума. И он, как и деисты, измеряет достоинство положительной религии ее отношением к религии естественной. Но он отличается от них, подобно Юму, тем, что рассматривает последнюю не как первичное состояние, от которого положительные религии сохранили только исторические обрывки, но, напротив, как конечную задачу, решение которой они систематически готовят. Представление, составленное Лессингом об этой религии разума, труднее всех остальных его теорий поддается установлению. Эту задачу представляют себе слишком легкой, когда хотят заимствовать упомянутое представление исключительно из поэтической исповеди, изложенной Лессингом поэтом в «Натане». Если следовать только последнему, то, во всяком случае, евангелие будущего есть исключительно евангелие нравственности, правда, нравственности поистине великой и захватывающей самое сердце человеческой жизни, но все-таки только нравственности. Тогда Лессинг пошел бы как раз по тому же направлению, идя по которому главари философии Просвещения, Вольтер и Юм, стремились претворить всю истинную сущность религии в нравственность. Возможно, что когда он писал «Натана», то снова уступал этой тенденции, жившей в его друзьях, и что этим было обусловлено явное пренебрежение, выпадающее в данном сочинении на долю христианства. Однако раз Лессинговское изложение истории о трех кольцах оставляет открытой, по крайней мере, возможность действительной подлинности одного из трех колец, то здесь уже проглядывает другой взгляд; во всяком случае, Лессинг-философ ду-

мал иначе, особенно же о христианстве. Если он измерял ценность положительных религий степенью их приближения к естественной, то для него не было сомнения, что христианство из всех религий ближе всего стоит к религии разума; и это убеждение, имевшее обоснование уже в истории развития религий, проявляло у Лессинга свое обратное действие, влияя на его учение о религии разума. В ней он прежде всего сохранил учение о бессмертии, первым явным, достоверным и практическим учителем которого был Иисус. Сверх того, уже рано и различными путями он делал попытку оправдать разумом и философски обосновать главнейшее отличительное учение христианства, учение о Троице. С этой целью он понимал отношение Бога к миру, уклоняясь от взгляда Лейбница, и приближался прежде всего к учению Спинозы таким образом, что после его смерти мог возгореться известный, возбужденный Якоби спор о его спинозизме. Именно, в то время как Лейбниц объявил мир лишь реализацией лучшей из бесчисленных возможностей, находящихся в уме Божества, Лессинг постоянно твердо придерживался взгляда, что бесконечная сущность Божества должна была в мире превратить в действительность все свое содержание, и что поэтому вселенная образует совершенное и полное откровение Божества. Его спинозизм состоит лишь в том, что и для него Бог и вселенная тождественны в смысле, который видит определения, связанные в божественном единстве, раздробленными в многообразии вещей. Однако Лессинг строит на этом дальнейшее соображение: Божество должно созерцать все свои совершенства соединенными в таком же единстве, как они существуют в Нем самом; и так как деятельность представлений Бога реализует всякое свое содержание, то и это совершенное и единое отражение, которое Бог мыслит о Самом себе, должно существовать в действительности. Поэтому Бог создает свой собственный образ первый раз таким же единым, как Он сам, в своем Сыне и второй раз в бесконечном последовательном ряду существ, совокупность которых снова отражает Его совершенство. Таково «христианство разума», образующее глубочайшее убеждение Лессинга. Догматические формы, в которых церковное учение высказало эти идеи, считаются им лишь подготовительными оболочками,

из коих разум впервые извлекает истинный смысл. Но Лессинг проникнут убеждением, что эти верховные истины христианства тождественны с истинами религии разума, и «*Erziehung des Menschengeschlechts*» делает подобные же опыты и с учениями о наследственном грехе и заместительном искуплении. Лессинг понимает желание Лейбница отождествить христианство с религией разума в глубоком смысле теории развития, в силу которой в догматах должны находиться смутные указания на вечную истину. Не может быть сомнения, что при этом он разрабатывал такие направления мысли, которые были ходячими отчасти уже в патристике и в Средневековье, отчасти же особенно в немецкой мистике; с другой стороны, вокруг указаний, высказанных им в виде опыта, неоднократно вращались религиозно-философские рассуждения позднейших немецких философов. Но оригинальное величие его трудов заключается именно в историческом духе, в котором он излагает необходимость развития вечных истин из случайных.

В этом Лессинг является провозвестником истинного Просвещения, того Просвещения, которое не смотрит с ограниченным самодовольством на низшие ступени развития, но ищет в самом себе недостатки, нуждающиеся в усовершенствовании, и стремится к высокому идеалу, не воображая, что уже достигло его, и даже не надеясь когда-либо вполне достичь его. Это просвещение нравственного характера. Оно обращает взор в бесконечную даль; но, неустанно работая, оно движется по пути, ведущему к этой точке. Оно знает, что его работе никогда не будет конца; но оно также не забывает, что в самой этой работе заключается задача, значение и счастье человека. Таково великое учение, данное немецкому народу жизнью и мышлением Лессинга.

§ 53. Эклектические методологи

Рядом с Лессингом мы находим лишь умы второго и низшего порядка, которые, подобно Вольфу и его школе, являются носителями немецкой философии Просвещения; кроме того, их, по большей части, разносторонняя деятельность, на их несчастье, до такой степени была затемнена

ослепительно ярким явлением Канта и последовавшего за ним философского движения, что история привыкла проходить мимо этого периода с известным рода пожиманием плеч. Последнее имеет свое оправдание, если принять во внимание исключительно значение и оригинальность философских учений, которые при этом высказывались. Но не следует забывать в общем движении этой философии Просвещения стремлений и направлений, которыми, вопреки всем недостаткам, медленно подготавливалось новое и более ценное знание.

Само собой разумеется, что это течение двигалось вне пределов вольфовской школы, которая сама в себе была осуждена на бесплодный формализм. Хотя она и господствовала на большей части кафедр и являлась основной чертой общего философского образования, она все-таки не осталась вполне неприкосновенной; и характерно, что именно те качества, которые упрочивали ей ее господство, и подали повод к ее оспариванию. Если она одержала победу под знаменем логики и пленила умы своим систематическим и методическим развитием, то присущая этой добродетели слабость, т. е. педантичность, дала повод оспаривать ее и отчасти подсмеиваться над ней. Многие, как, например, **Жан Пьер де Круза** (Grousaz, 1663—1748), в силу известного рода эстетической потребности, чувствовали вражду к той страсти к систематизации, которая была введена в философию Вольфом. Круза, родившийся во французской Швейцарии и сроднившийся с полными вкуса изложениями французской литературы, после многолетнего пребывания в Германии освоился с немецкой философией и сам со своей стороны увидел, что немецкие читатели свыклись с его логическими, эстетическими и педагогическими произведениями. В них, следуя принципу «point de système», он вел хотя и остроумную, но, в сущности, весьма поверхностную борьбу с школьной философией и черпал свои собственные воззрения там и здесь из богатого запаса своей начитанности. Этот *эклектизм* являлся вообще необходимым противовесом, порождаемым строгим школьным педантизмом вольфианцев. Самый принцип «point de système», которого придерживался также живший в Германии Мопертюи, был ведь главным образом также направлен против вольфианцев.

Тем временем к подобному эклектизму скоро склонилась и большая часть самих вольфианцев. Как ни объединены и основаны друг на друге были учения их системы в изложениях учебников, однако при недостаточности чисто дедуктивного проведения нисколько не исключалась возможность отступать от нее в более или менее важных пунктах. Но особенно одна сторона лейбнице-вольфовского мышления озадачивала многих из его приверженцев: детерминизм, который Вольф выставлял еще энергичнее, чем Лейбниц, легко наталкивался на религиозные и нравственные затруднения. Таким образом, именно в этом пункте была сначала пробита брешь в школьной систематизации вследствие того, что многие, придерживавшиеся в остальном методического характера, школы в этом отступили от него и вернулись к учению о свободе воли. Наиболее влиятельным среди них был **Иоахим Георг Дарьес** (Darjes, 1714—1792), научная деятельность которого с выдающимся успехом распространялась сначала в Иене, а позднее во Франкфурте-на-Одере. Его «*Via ad veritatem*» (Frankfurt, 1755) излагала энциклопедию наук по вольфовскому образцу; она противопоставляла познанию путем восприятия, практикующемуся в эмпирических науках, познание, исходящее из понятий, господствующее в философии, и классифицировала последнее по онтологическим определениям понятий. Но в изложении, которое нашла философия в его остальных многочисленных сочинениях, он восстает особенно против предустановленной гармонии и против детерминизма, оставшегося у Вольфа в виде ее пережитка. Главным образом из морально-философских оснований он допустил способность подлинной свободы, образующую у Бога причину происхождения случайных истин наряду с вечными, а у человека причину происхождения нравственного несовершенства. Признание этого учения, разумеется, совершенно разрушало систему Лейбница, а ее следствие, Теодиция, также должно было быть ниспровергнуто.

Но настоящим очагом эклектизма служили идеи, исходящие от **Томазия**. Последний именно ради популярности и полезности философии написал на своем знамени призыв к *бессистемности* и отступлению от школьной мудрости и этим завербовал себе многочисленных приверженцев. В чис-

ле их к наиболее влиятельным относился иенский теолог **Иоганн Франц Будде** (Buddeus, 1667—1729), который, в противоположность ортодоксизму вольфианцев, склонялся к пиетистическому образу мысли и попробовал, пользуясь своими богатыми сведениями, объединить в философии наиболее, по его мнению, надежные и наиболее ценные для блага человеческого рода истины; он их изложил в своих «*Institutiones philosophiae eclecticicae*» (Halle, 1705). И здесь, как везде, эклектизм, благодаря неспособности к самостоятельному творчеству, обнаруживал сильную склонность к историческим занятиям, и один из учеников Будде, **Иоганн Яков Брюккер**, побуждаемый им, впервые в Германии дал подробное изложение истории философии. Хотя последняя была написана со старательностью ученого, а в некоторых частях сопровождалась и критической остротой мысли, однако ни 7 томов появившихся «*Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*» (Ulm, 1731—1736), ни пятитомная «*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*» (Leipzig, 1724—1744) не пошли дальше сухого и бессвязного перечисления философских учений. Для Брюккера история философии только собрание мнений известных учений господ «*de omnibus rebus et de quibusdam aliis*», большая часть которых лишь примеры глупости и ничтожества человеческих представлений; об исторической связи и об эволюционном значении отдельных взглядов он так же мало имеет понятия, как и прототип в античном мире, Диоген Лаэртский*. Все-таки плодотворное возбуждение, приданное уже отцом Томазия разработке истории философии по поводу церковно-исторических вопросов и поддерживавшееся его сыном, воплотилось в действительность. И в других направлениях Томазий дал толчок к дальнейшему свободному развитию науки. Особенно же в области *философии права* приверженцы Томазия возмущались против испробованного Лейбницем и позднее проведенного Вольфом подведения ее под более общую точку зрения нравственной философии. Таким образом, **Николай Иероним Гундлинг** (1671—

* Подобным же образом, и еще теснее примыкая к Диогену, **Томас Стэнли** в Англии изложил в своей «*History of philosophy*» (London, 1655) греческую философию; все же последующее он просто отклонил, сказав, что со времени христианского откровения истина осуществилась, и философия стала излишней.

1729), связывавший, хотя и весьма поверхностным образом, основоположения Локка и Лейбница, пытался сделать философию права вполне самостоятельной тем, что приписывал праву, как цель, только сохранение внешнего мира и обеспечение узаконенных обязанностей, отличие, которое Кант впоследствии углубил до отличия легальности от моральности.

Но рядом с этими людьми, шедшими по старинным колеям, произвольно выбирая то то, то другое, особенное значение имеют мыслители, которые с серьезным научным намерением задумали заново рассмотреть основу философского мышления. Правда, все они более или менее стояли в зависимости от вольфовской системы; однако взамен того, чтобы неорганически присоединять к ней лишь отдельные учения, они старались усовершенствовать или видоизменить методологические основы путем усвоения иных мыслей. В первом отношении **Микаэль Готтлиб Ганш** (Hansch, 1683—1752) теснее примкнул к методологическим исследованиям Лейбница, свидетельством чего служит его «*Ars inveniendi*» (Halle, 1727); но **Готфрид Плуке** (Ploucquet, 1716—1780) особенно придерживался мысли Лейбница, что философские методы доказательств должны быть построены по аналогии с математическим счетом, и с этой целью в своем сочинении «*Principia de substantiis et phaenomenes; accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universalis*» (Frankfurt и Leipzig, 1753) развивал «*логический счет*», который, однако, несмотря на многие меткие и упрощающие мысли, при общей сложности своих формул и бессодержательности своего схематизма, оказался так же мало плодотворен, как и соответствующие попытки Лейбница.

Больше значения имела оппозиция, оказанная вольфовской школе Рюдигером и Крузием. **Андреас Рюдигер** (1673—1731), ученик Томазия и профессор в Лейпциге, был сначала принципиально убежден в недостаточности геометрического метода для философского исследования именно на основании убедительного анализа *различия научных задач математики и философии*. Если Лейбниц прежде всего предоставил философии отыскание «первых возможностей», если Вольф прямо определил философию как на-

уку о возможном, поскольку оно может быть мыслимо, то Рюдигер всем им прежде всего противопоставил, что философия должна иметь дело с *познанием действительности*. Геометрический метод вполне правильно и последовательно избран рационалистами сообразно с их определениями понятий: ибо математика действительно занимается только возможным, не спрашивая или не будучи в состоянии спрашивать о его действительности. Знание о сущности круга остается правильным, если даже в действительности не существует никакого совершенного круга. Но если философия руководствуется тем же принципом, то она строит свою систему на воздухе; ибо она должна познавать не мир возможный, но мир действительный. Здесь высказывается то же самое чувство действительности, которое проявил и Лейбниц тем, что допустил в свою теорию, хотя и не провел вполне, эмпирические элементы познания. Рюдигер развивает отсюда, что аналитический метод дедуктивного познания из высших понятий должен иметь место только в математике, в философии же, напротив, он не имеет никакого значения. В ней только следует отыскивать высшие понятия, и поэтому она может исходить лишь из элементов деятельности представления, чтобы синтетическим путем найти последние результаты. Эти элементы могут быть даны лишь опытом, и потому в своем «Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensu» (Leipzig, 1704) Рюдигер развивает вполне *эмпиристическую теорию познания*, относительно которой трудно установить, насколько она самостоятельна или насколько опирается на Локка. Правда, он очень далек от основательного проведения этого эмпиристического метода. Как его «Philosophia synthetica» (Leipzig, 1707), так и подробная, направленная против Вольфа «Philosophia pragmatica» (Leipzig, 1723), хотя и находят середину между механическим и телеологическим мировоззрением таким путем, который своими фантастическими гипотезами сильно напоминает умозрение Парацельса. И хотя Рюдигер для своих учений претендует только на вероятность (относительно которой он дает подробную теорию, в то время как сам характерным образом не хочет, чтобы вероятность допускалась в математике), все-таки эти попытки показывают его полную неспособность к действительно эмпирическому исследованию.

дованию. Ценным все же оставалось то, что он снова противопоставил логическому понятию истины, как непротиворечащему согласию представлений друг с другом, понятие философской истины, как согласие представлений с вещами. Он видит величайший вред логического формализма в безусловном признании, которое закон основания находит в рационалистических теориях, и, вполне справедливо усматривая, что детерминизм коренится именно в этом, он хочет, чтобы закон основания был ограничен в пользу понятия свободы. В морально-философской области это, разумеется, снова приводит к выведению нравственного закона из свободной воли Божества и к признанию происхождения греха из злоупотребления свободной волей со стороны человека. Такова причина, по которой его теория, особенно ее обработка у Крузия, пользовалась все усиливавшимся влиянием на теологов. При этом в своих отдельных теориях Рюдигер относительно близко придерживался Томазия, и не только в отдельных определениях своей философии нравственности, которую он в противоположность теоретической философии, называемой «sapientia», назвал «justitia», но также и в третьей части своей философии, излагающей под именем «prudencia» учение о высшем благе, определяемом естественным стремлением человека.

Те же самые мысли, но более глубоко обоснованные, более точно сформулированные и изложенные более удачным образом, выступают у его ученика (но непрямого) **Христиана Августа Крузия** (1712—1776), также лейпцигского профессора, который в своем сочинении «De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis» (Leipzig, 1743) отрекся от вольфовской философии и вслед за тем изложил свою собственную точку зрения в ряде написанных по-немецки трудов. Из них следует указать рядом с «Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten» (Leipzig, 1745) особенно «Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntniss» (Leipzig, 1747). Он также исходит из принципиального разделения математического и философского метода, предметом одного из которых является возможное, другого же лишь действительное, так что последний часто должен довольствоваться вероятностью вместо несомненной достоверности; и он тоже дает подробную теорию последней. Однако в познании дей-

ствительности Крузий отличает, с явной зависимостью от Вольфа, знание историческое, включая сюда и эмпирическое, от философского, и хочет, чтобы последнее претендовало лишь на такие истины разума, объект которых непрерывно существует. Вопреки этим вначале ясным определениям понятий, теория познания Крузия остается, однако, в конце концов неясным нагромождением рационалистических и эмпиристических элементов. Он вполне правильно усматривает, что закон противоречия может образовать высший и единственный принцип лишь в чисто логически оперирующей науке понятий, а так как он вместе со всей эпохой убежден, что математика такова, то он и хочет оставить лишь для нее аналитический метод. Но когда он после того выставляет для философии «принцип мыслимости» — «что нельзя мыслить как ложное, то истинно; что совсем невозможно мыслить, то ложно», — то следует спросить себя: не есть ли это неумелое выражение того же самого прежнего «принципа противоречия», который он также развивает отсюда. Ведь и присоединенные им принципы неразделяемого и несоединяемого сводятся лишь к логическому формализму. Далее он, в духе Рюдигера, делает различие между логической, или субъективной, и философской, или объективной, истиной. Но если он прибавляет, что истина, объективная для человека, субъективна для Божества и вытекает в Нем из «принципа мыслимости», то это, очевидно, только иной оборот отношения, установленного Лейбницем между необходимыми и случайными истинами. На эти принципы Лейбница, а также и Вольфа, более всего опирается энциклопедическое подразделение наук, которое хочет дать и Крузий. Он основывает его на скрещивании обеих противоположностей, являвшихся решающими для Вольфа: теоретической и практической проблемы, с одной стороны, философской и эмпирической обработки — с другой. В отдельных частях проведения и распределения он тогда, правда, часто отступает от системы Вольфа в видах удобства и педагогической последовательности; но основные черты остаются одинаковыми. С подобными рационалистическими убеждениями в этом случае мало согласуются отдельные исследования его теории познания. Здесь он вполне примыкает к Локку и подчеркивает особенно, что

первой основной способностью разума, служащей мерилom всех остальных, является способность ощущения. Он протестует против введенного Лейбницем рассмотрения отношения чувственности и разума в количественном смысле и против уподобления этой противоположности той степени, которая существует между смутностью и отчетливостью. Крузий противопоставляет Вольфу утверждение, что чувственные представления могут быть вполне отчетливыми, и хочет в духе Локка, чтобы чувственность рассматривалась как внешняя способность ощущения, а «сознание» как внутренняя и чтобы они считались двумя одинаково ценными источниками опыта. При этом он все-таки настаивает, что первые побуждения для развития рефлексии всегда заключаются в особой способности представления, возбуждаемого внешним ощущением. Так-то на сенсуалистической основе строит он деятельности рассудка, как возрастающий ряд памяти, способности суждения и способности воображения. Но это приспособление эмпирической теории не стоит ни в какой внутренней связи с рационалистическими критериями, от которых он все-таки, в конце концов, всюду делает зависимым значение познания. В его теории познания нет ни объединения, ни разъединения, ибо оба элемента, которые должны в ней соединиться, не будучи внутренне связаны и примирены, постоянно разрывают свою связь. Крузий со своим эмпиристическим духом стремится вон из рационализма, но всюду застревает в нем. Лучшее всего удастся ему его стремление при рассмотрении принципа достаточного основания, и здесь он положил начало действительно значительному шагу вперед. Он был первым, составившим с ясным сознанием против обычного в рационализме смешения *реальной причины* и *основания познания*. Он точно различал возникновение вещи из ее причин от умозаключительной деятельности человека, которая обыкновенно идет обратно от действия к причинам. По-видимому, не без его влияния Реймарус в своем учении о разуме, появившемся в 1755 г., тщательно разделял друг от друга *ratio essendi* и *ratio cognoscendi* (основание бытия и основание познания)*. В этом, несомненно, заключался главный

* Следует, между прочим, заметить, что Шопенгауэр, к числу заслуг которого относится полное выяснение этой противоположности, в исто-

упрек, направленный Крузием против рационализма; ибо основная мысль последнего была та, что система знания в ее связи обоснования должна быть точной копией системы вещей в их причинной связи. Из того же хода мыслей для Крузия вытекает основное знание, *что из понятия нельзя делать заключения о существовании*, и он применяет его, предваряя этим Канта, к критике онтологического доказательства бытия Бога. Вообще вывод данного его учения есть ниспровержение всех главнейших теорий рационализма. Крузий причисляет принцип достаточного основания к опасным аксиомам, которые, собственно, имеют силу лишь с известным ограничением и безусловное применение которых ведет к ложным теориям механизма, материализма и детерминизма. Напротив, свое учение он хвалит за то, что оно, в противоположность вольфовскому, очень хорошо уживается как с теологией, так и с обыденным мышлением людей. Наиважнейший пункт при этом, конечно, утверждение *свободы воли*. В применении к Богу из него следует учение о произвольном творении всего лишь одного мира, сохранение и деятельность которого должны быть сведены к тому же источнику. В применении к человеку он ведет прежде всего, как у Рюдигера, к выведению нравственных принципов из божественного законодательства, а затем к в высшей степени интересному и важному для будущего психологическому воззрению, что свободная воля составляет собственно определяющую и господствующую сущность человека. И в этом пункте Крузий подрывает общее убеждение философии Просвещения. Как рационализм, так и эмпиризм дошли до своего детерминизма тем путем, что сделали волю насквозь зависимой от представлений. Из всех мыслителей, которые в то время подтверждали свободу воли, оспаривая рационализм, никто не знал так ясно, как Крузий, этой внутренней связи. Его психологические и этические размышления имели целью указать, что воля есть способность вполне независимая от представлений и скорее со своей стороны определяет их. Этим было положено весьма ценное начало разрушению чар рационализма в области психологии и этики. И если это воззрение у Крузия высту-

пическом введении к своему «*Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*» упоминает о Реймарусе и, напротив, совсем умалчивает о Крузии.

пает лишь крайне недостаточно обоснованным и односторонне отнесенным к его теории свободы воли, то все же таким образом прокладывало себе путь убеждение в *самостоятельности воли по отношению к представлениям*, убеждение, усвоенное впоследствии немецкой философией, начиная с Канта, и легшее в основу нового мирозерцания. Правда, сам Крузий не был способен к столь смелым выводам: несмотря на всю оппозицию, он со своей метафизикой остался в проторенной колее и лишь разрушил во многих местах вывод лейбнице-вольфовского воззрения, благодаря границам, которые он считал нужным поставить значению принципа достаточного основания, и вследствие этого действительно крайне произвольно подчинил этот закон влиянию ортодоксальных и ходячих представлений.

Как ни безосновательно было учение Круза само по себе, однако оно нанесло могущественный удар господству вольфовской системы. Пусть его собственные теории противоречивы, однако проницательные упреки, направленные им именно против геометрического метода, остались незатронутыми этими противоречиями. И у многих из современных ему мыслителей, благодаря его сочинениям, открылись глаза на то, что «возможность все доказать», которую себе приписала вольфовская школа, не такая уж простая вещь. Таким образом, влияние Крузия, вопреки его собственному намерению, было преимущественно скептическим. Прежде были введены в заблуждение относительно самостоятельности рационалистического метода, а теперь лучшие и более научно мыслящие люди начали мало-помалу освобождаться от школьной системы. Растущие занятия иностранной философией и историей философии вообще способствовали тому, чтобы убедить именно этих людей в неустойчивости философских школьных мнений. И таким образом в немецкой философии в начале второй половины XVIII в. наступил период спутанности и неуверенности, из которого немцы напрасно стремились вырваться и были освобождены только Кантом. Такое состояние являлось благоприятной почвой для роста *критического сознания*. Снова, как в подобном же смутном периоде античной философии, стали искать критерий истины; начали отчаиваться в выработке метафизической системы, даже наступило изве-

стное пренебрежение этими попытками построения теорий из понятий, и вскоре решили считать их безнадежными. Спрашивали, дала ли вообще философия что-либо достоверное, и почему в ней настолько меньше общепризнанных истин, чем во всякой иной науке. И когда при этом постоянно снова наталкивались на ответ, что недостаток в твердо определенном и одинаково преследуемом всеми методе обуславливает все эти изъяны, то начали снова заниматься философским методом. Результаты, добытые при этом, сначала были, конечно, лишь неуверенным блужданием ощущеньем, в силу которого хватались то за один, то за другой обрывок прежних теорий, особенно же теорий иностранных эмпиристов. Большинство сочинений об этих предметах, появившихся частью вследствие академических вопросов, задаваемых на премии, были бесследно унесены потоком позднейшей истории, но таким путем образовывалась известная атмосфера критического и методологического мышления, в которой подготавливались идеи Канта.

Среди людей, ощущавших потребность в новом обосновании философии и хотя несовершенным образом, но все же старавшихся возвести это основание, **Иоганн Генрих Ламберт** (1728—1777), без сомнения, занимает важное место. Однако и он в главном оказался не в силах разорвать путы догматических предпосылок. Он обладал основательным естественно-научным и чисто математическим образованием, приобретенным им самим путем ревностных занятий. Эта автодидактическая черта сказывается у него лично в целом ряде странных воззрений и привычек, идущих рука об руку с выдающимися мыслями. Он родился в эльзасском Мюльгаузене и упорным трудом добился видного положения оберберграта в Берлине и зачисления в члены Берлинской Академии. Он считался основателем гигрометрии и вообще стоял на высоте естествознания своего времени, так что его «*Kosmologische Briefe*» (Augsburg, 1761), которые он написал, не зная кантовской «Естественной истории неба», высказывали гипотезу о строении и механической связи неба неподвижных звезд, весьма приближавшуюся к канто-лапласовской теории. Превосходство же его над вольфианцами состояло главным образом в том, что он из собственного научного опыта знал значение математики для

естествознания и умел методически рассматривать его и пользоваться им. Но он также хорошо понимал, что всякое фактически ценное знание покоится на опыте, и хотел поэтому, как сделал Чирнгаузен, соединить с естественно-научной точкой зрения рационалистическую и эмпиристическую теорию познания. Под равномерным влиянием Вольфа и Локка он стремился не только отдать должное каждой из них, но и стать выше их путем определения способа, каким оба эти противоположных направления гносеологии должны дополнять друг друга. Ламберт — это более глубокий Чирнгаузен, ибо его стремление направлено на то, чтобы не только внешним образом поставить рядом друг с другом индукцию и дедукцию, опыт и познание из понятий, но заставить одно проникнуть в другое и показать, что всякое научное мышление должно не только случайно вращаться то в одном, то в другом элементе, но постоянно связывать оба. В своем важнейшем сочинении «*Neuer Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*» (München, 1764) он главным образом старался определить во всевозможных направлениях отношение априорного и апостериорного познания, и при этом исторически ценно его стремление понимать априорное уже более не психологически, а чисто методологически и гносеологически. Проблема врожденных идей тем самым отодвигалась в сторону: для этого математически вышколенного ума важно не то, как возникают представления, но как они обосновываются. Априорным должно называться познание, которое не может быть обосновано опытом. Этим гносеологической проблеме было придано направление, которое затем завершил Кант. Для натурфилософии это было важно именно потому, что Ламберт старался тщательно определить границу чисто математического познания природы. Об энергии его мышления свидетельствует тот факт, что он нашел эмпирические элементы, заключающиеся в механике, и хотел отделить их от чисто математических рассуждений. Он показал, что, исходя из одних математических рассуждений, можно дойти лишь до общего учения о движении, которое предшествует механике в собственном смысле, как кинематика или, как называли потом, форономия. Механика же присоединяет к фороно-

мистическим определениям эмпирические понятия силы и связанные с ними аксиомы, чтобы отсюда впервые развивать свои теории. Этим путем Ламберт доказал, что механика, рассматривавшаяся тогда всеми как чисто рациональная наука, уже включает элементы, происходящие из содержания опыта. Иначе, однако, обстоит дело с философией. До сих пор неоспоримым может быть признано в ней лишь то знание, которое касается формы мышления. В логических законах можно так же мало сомневаться, как и в положениях геометрии; но из них одних не следует метафизики. Последняя, напротив, создается лишь из опыта, и Ламберт в четвертой части своего «*Neuer Organon*» подробно занимается методами для констатирования данных опыта, для различия истинного содержания опыта от обманов чувств и для определения вероятности подобных исследований. Однако и он не думает подняться от массы опытов к постепенному достижению более общих суждений. Метафизика имеет для него скорее значение дедуктивной науки, и он определяет свою задачу собственно как отыскивание элементов, с которыми она должна оперировать при этой дедукции. Но, в противоположность Вольфу, он обращает внимание на то, что эти элементы не могут быть найдены ни в логических формах, ни в произвольных определениях. Заблуждение геометрического метода состоит в том, что он думал, будто, подобно математике, вправе делать предварительные допущения и отсюда выводить возможное. Если же философия, напротив, хочет познать действительное — здесь сказывается влияние Рюдигера и Крузия, — то она не должна заранее допускать то простое, что она кладет в основу своей логической дедукции, но должна его сначала отыскать, чтобы отсюда путем логических комбинаций вывести свои заключительные определения. Это простое может быть найдено только из опыта; поэтому и синтетическому методу в метафизике должен предшествовать аналитический. Следует отметить, что в этом случае Ламберт от Вольфа возвращается к Декарту. Но он далек от того, чтобы посредством такого анализа отыскивать одно-единственное суждение, которое должно образовывать основу всякой дедукции, и думает, напротив, что здесь дело идет об отыскании верховных понятий, т. е. *primae veritates* (по Лейбни-

цу) или элементов вещей, при помощи которых мы должны мыслить всю вселенную.

Новый метод, отыскиваемый им для метафизики, сводился таким образом к отысканию первых и простейших понятий, из которых затем должна следовать вся система познания разума. Таким путем его «*Architektonik*» (Riga, 1771) приняла вид *онтологии*, в которой основания, правда, отыскивались эмпирически, но должны были рассматриваться как *a priori* обоснованные в себе, и из них следовало строго логическим методом выводить все остальное. Но для вышеупомянутой аналитической подготовки ему не хватало масштаба, при помощи которого он мог бы решить, какие из данных в опыте понятий обладают характером первичной априорности. Поэтому он произвольно и бессистемно выбрал и сгруппировал их вместе и вполне серьезно думал, что возможно решить эту задачу путем перелистывания словаря. Следовательно, хотя Ламберт и понял, что попытка Вольфа принять за фактический исходный пункт дедуктивной метафизики формально-логические законы противоречия и достаточного основания, не осуществима, он все же не хотел отказываться от лейбницевской задачи рациональной метафизики и отыскивал, как ее априорную основу, первые и простейшие понятия разума, не будучи в состоянии найти принцип для этого. Последнее удалось лишь Канту в синтетических основоположениях трансцендентальной логики; но метафизика, следовавшая отсюда, уже не была больше той, которую разыскивал Ламберт. Это была метафизика явлений.

§ 54. Эмпирическая психология

Общий характер всех тех стремлений, которые более или менее эмансипировались от вольфовской школьной системы, состоял в более сильном подчеркивании эмпирического элемента и в легко соединяющейся с этим склонности к английским и французским мыслителям. Этот усиливающийся эмпиризм был прежде всего полезен исследованию человеческой душевной жизни. Основание для этого лежало, с одной стороны, в том, что методологический спорный

вопрос был пересажен на почву психологии путем постановки проблемы о происхождении представлений и поэтому приносил на ней самые обильные плоды. С другой же стороны, этому способствовало то обстоятельство, что Германия тогда принимала относительно мало деятельного участия в успехах эмпирического естествоиспытания, и ее исследователи за своим рабочим столом могли успешней заниматься явлениями душевной жизни, чем явлениями внешней природы. Во всяком случае, эмпирическая психология очень скоро стала излюбленной областью, на которой философская литература немецкого Просвещения развивалась с удивительной разносторонностью. Кроме того, уже Вольф придавал большое значение эмпирической психологии наряду с рациональной, так что здесь, следовательно, нашли предмет, над которым могли дружно работать все направления мышления. Вольфианцы, пожалуй, сделали здесь еще меньше других: ибо они невольно примешивали свои общие метафизические теории к эмпирическим исследованиям и тем преграждали себе успешное развитие дела. Как характерный пример такого неясного смещения, можно рассматривать учение **Казимира Карла фон Крейца** (1724—1770), изложенное в его «*Versuche über die Seele*» (Frankfurt и Leipzig, 1753). В первых тридцати пяти параграфах это произведение содержит исследование сущности души, основанное на понятиях лейбнице-вольфовской онтологии, в последнем доказывается, что душа не может быть ни чем-либо простым, ни чем-либо сложным; оканчивается же оно совсем неясным и расплывчатым определением, что душа, наверное, должна быть чем-то средним между тем и другим. Переходя затем к познанию особых сил этой мыслящей сущности, Крейц выводит, что их возможно установить только при помощи опыта и построенных на нем заключений; и он особенно подчеркивает, что усмотрение таинственной связи тела и души может быть достигнуто лишь через улучшение и углубление эмпирической психологии. Заключение достойно начала; оно показывает, что автору главным образом важно вывести путем дедукции из эмпирических данных бессмертие души, и почти вся вторая часть его труда занята рассмотрением состояния души после смерти.

Но можно встретить и более последовательных мыслителей, которые, раз восприняв эмпирический метод, отклоняют подобные неразрешимые опытом вопросы, как бессмертие. Таким выказывает себя, например, **Иоганн Готтлиб Крюгер** в своем появившемся в 1756 г. «Versuch einer experimentalen Seelenlehre». Кроме того, сильно влияло то обстоятельство, что Рюдигер в своих энциклопедических набросках переместил психологию из метафизики в область физики. В таком же духе высказывался, например, **Иоганн Яков Генш** (Hentsch) в своем «Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele» (Leipzig, 1756). Следовательно, и в Германии совершился процесс отторжения психологии от метафизики.

Для тех же, кто таким образом вполне решительно объявлял себя на стороне чисто эмпирической обработки психологии, были открыты два различные пути, заранее предначертанные иностранной философией: или пользоваться локковским понятием внутреннего опыта, чтобы обосновать на нем психологию самопознания и самонаблюдения; или следовать *сенсуалистическим принципам*, которые развились в Англии и во Франции из идей Локка. В первом случае эмпирическая психология, по крайней мере по общим основаниям, могла быть поставлена в связь и с точкой зрения Вольфа; в последнем же все более и более удалялись от рационалистического мышления. Из сенсуалистических воздействий ни одно не было настолько значительно и долговечно, как влияние Бонне, сочинения которого вызвали в Германии чрезвычайно много отголосков. Среди последних следует особенно подчеркнуть учения **Иоганна Лоссия** (Lossius). Его произведение «Die physischen Ursachen des Wahren» (Gotha, 1775) исследовало главным образом отношение чувственных восприятий к обуславливающим их раздражениям и пришло в этом верховном вопросе сенсуализма к тому результату, что если и следует признать необходимое отношение между раздражением и ощущением, то это отношение вовсе не должно быть таковым, чтобы ощущения, соответственно с обыкновенным воззрением, являлись отражениями возбуждающих их вещей; последнее, напротив, крайне невероятно. Но, конечно, следует подтвердить законосообразное отношение, по которому определенному раздражению

всякий раз соответствует определенное ощущение. Поэтому ощущения, образующие основу всей духовной жизни, обусловлены физиологическим организмом и специально его нервными концевыми аппаратами. Но и преобразования, испытываемые этими ощущениями при развитии духа, Лоссий, таким же образом, как и Бонне, хочет вывести из движений «мозговых волокон». И таким путем он приходит к конечному результату, что весь мир представлений человека, хотя и является относительным, ибо обусловлен физической природой человека, но, как необходимый продукт этого физического механизма, имеет притязание на эмпирическую значимость, — результат, который в главном согласуется с психологическим и гносеологическим воззрением Гоббса и ассоциативных психологов и пытается по-своему достичь новейшей формы средневекового терминализма.

С меньшей последовательностью складывались воззрения тех психологов-эмпириков, которые остановились над принципом *внутреннего опыта*. У **Дитриха Тидемана** (1748—1803) можно наблюдать решительное присоединение к Локку; его «*Untersuchungen über den Menschen*» (Leipzig, 1777—1798) имеют также своим преобладающим предметом теоретическую сторону духа и становятся здесь вполне на эмпиристическую точку зрения. Сенсуалистическое же учение он, напротив, оспаривает, твердо придерживается самостоятельности внутреннего опыта и признает его субстратом душевную сущность, которую он, в духе Лейбница и Вольфа, мыслит наделенной главным образом силой представления, и ни в коем случае не хочет, чтоб ее рассматривали как материальную. Это колебание между различными научными мнениями вело Тидемана в дальнейшем течении его жизни все более к *скептическим взглядам*, исходя из которых он позже оспаривал учение Канта и написал свой известный, много употреблявшийся, очень подробный и свободный от предвзятых мнений учебник *истории философии* («*Geist der speculativen Philosophie*», 7 томов, Marburg, 1791—1797). **Карл Франц фон Ирвинг** (1728—1801) был оттеснен еще дальше, чем Тидеман, эмпирической психологией от лейбнице-вольфовской метафизики. В своих «*Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*» (Berlin, 1777—1785),

правда, и он признавал самостоятельность внутреннего опыта, однако он именно придавал значение тому, что и его содержание происходит только из чувственного ощущения. Он преследовал локковскую мысль, в силу которой главнейший ассоциативный рычаг для развития абстрактных идей должен быть отыскиваем в языке, и утверждал в номиналистическом духе, что лишь чувственным ощущениям соответствуют действительные предметы, о вещах же нечувственных, напротив, собственно, не может быть составлено никаких понятий.

Однако большинство этих психологов-эмпириков гораздо менее заботилось о таких гносеологических основаниях и следствиях, чем о непосредственном установлении фактов, данных во внутреннем опыте человека. Они отказывались более или менее сознательно от объяснения этих фактов, а когда и делали это, то таким образом, что присоединяли к группе фактов, каковы факты представления, памяти, чувствования, желания и т. д., ничего не говорящее понятие соответствующей «способности» или соответствующей душевной силы, которую они, конечно, могли описывать лишь сообразно с характером проистекающих из нее действий. В руках этих людей психология обратилась в *чисто описательную науку*, и, имея в виду именно это ее состояние, Кант справедливо бросил ей упрек в том, что эмпирическая психология не должна претендовать на звание естественной науки. Сочинения, подобные «Anweisung zur Erkenntniss seiner selbst» **Шенфельда**, «Abriss der Psychologie» и «Grundriss der Seelenlehre» **Мейнерса**, «Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere» **Геннинга**, «Empfindungs und Erkenntnisskraft der menschlichen Seele» **Кампе**, «Psychologische Versuche» **Гиссмана**, «Versuch über die Kenntniss der Menschen» **Вецеля**, «Abhandlungen über die Kräfte der Seele» **Вильома**, и бесчисленное множество других — не говоря уже о специальных сочинениях — занимаются таким психологическим собиранием фактов. В Германии возникла настоящая мания констатировать и описывать факты душевной жизни. С этой целью были основаны большие журналы, подобно издававшемуся **Морицем** в 1785—1793 гг.*, и убеждение, что «ис-

* За границей также всплыли подобные же стремления: так, в Париже во время Республики образовалось Société des observateurs de l'homme, на-

тинный и единственный предмет человеческого знания, и в частности философии, есть человек», встречающееся в заголовке почти всех этих книг, стало на деле общим.

Это предпочтение, воздаваемое самонаблюдению, имело, однако, в Германии более глубокие культурные условия. Все развитие немецкой духовной жизни, в противовес плачевному состоянию и мелочности общественных отношений, направилось к *внутреннему углублению*, и немецкое образование состояло повсюду главным образом в том, что личность занялась сама собой и ближе всего стоящими к ней индивидуумами. Это было время дневников, время дружб и переписок. Отвернувшись от общественной жизни, умы немцев смотрели в глубь себя самих, они расчленяли свою собственную душевную жизнь, а также и жизнь друзей, и это самонаблюдение возросло до болезненной *впечатлительности*. Копаться в собственной душе стало модой; и каждый думал, что переживает в себе достаточно важные моменты, чтобы выложить свои тайны сначала друзьям, а затем и публике. Этому направлению немецкой культурной жизни, религиозную сторону которого мастерская рука Гёте обрисовала в знаменитой «прекрасной душе», и вызванной им литературе мы обязаны, как известно, перлами самых благородных и ценных исповедей, но также и бесконечным количеством тривиальностей, и последнее относится именно к той литературе эмпирической психологии, значение которой стоит в обратном отношении к ее количеству. Так как собирали и сравнивали без всякого принципа, так как каждый желал казаться по возможности интереснее в своих рассказах, то эта литература обнаруживает, с одной стороны, характер плоского и поверхностного описания повседневных происшествий, с другой же стороны, некритическое собирание редкостей. А так как не доставало метода для объяснения фактов, так же как и метода для их установления, то из всего этого «основанного на опыте учения о душе» немецкого Просвещения вышло очень мало. Оно даже скорее повредило хорошему делу неудовлетворительностью обработки. Ибо ненаучность, в которую оно все более впадало, могла способствовать лишь

считывавшее пятьдесят действительных членов, пятьдесят членов-корреспондентов и пятьдесят членов-соревнователей.

тому, чтобы заставить серьезных мыслителей пренебрежительно относиться к мысли о психологии, основанной на внутреннем опыте.

Единственно ценный и исторически замечательный шаг вперед, к которому повели эти стремления, состоял в нововведении, укоренившемся в самой общей классификации психологических деятельностей. Со времени Аристотеля придерживались теоретической и практической стороны человеческого духа, как верховного принципа деления психологических исследований. Многообразные видоизменения терминологии ничего здесь не изменили, и как Лейбниц различал представление от стремления к перемене представлений, так и Вольф делал разницу между способностью представлений и способностью пожелания. В эмпирической психологии немецкого Просвещения в различных направлениях и из-за разнообразных мотивов проложило себе путь убеждение, что между ними обеими должна быть вдвинута еще третья основная способность, не содержащаяся в двух первых: способность ощущения, которая позже была названа способностью чувств. И это убеждение распространилось так победоносно, что три определения: представление, чувствование, воля еще до сего дня употребляются при обыденном способе выражения, а также и в ходячей эмпирической психологии для трех основных категорий душевной жизни. Происхождение этого воззрения относится еще к середине XVIII столетия и его, по-видимому, следует искать у **Иоганна Георга Зульцера** (1720—1799), который уже к 1751 и 1752 гг. излагал в Берлинской Академии свои рассуждения об этом предмете, напечатанные позже в его «*Vermischten Schriften*» (Berlin, 1773). В них следует искать основу теории, придерживаясь которой вскоре затем **Мендельсон** в своих «*Briefe über die Empfindungen*» (Berlin, 1755) явно выставил *способность ощущения*, как третью, рядом с двумя другими. Эта основа показывает у Зульцера в высшей степени замечательным образом свою зависимость от основной мысли лейбницевской монадологии. Он исходит из понятия темных и сбивчивых представлений. Хотя он твердо держится лейбницевской мысли, что представление есть основная сила души, но, с другой стороны, обращает внимание на то, что темные представления не суть

еще законченные представления. Дальше он показывает, что запутанная смесь разнородных элементов, заключающихся в них, обращает душу скорее к ощущению этого собственного ее состояния, чем к ясному и состоящему из понятий восприятию отдельных элементов, и что данная деятельность ощущения, одинаково отличаясь от настоящих представлений и желаний, образует необходимое посредствующее звено между обоими. Сверх того, одно вполне независимое от Зюльцера сочинение **Якова Фридриха Вейса** «*De natura animi et potissimum cordis humani*» (Stuttgart, 1761) свидетельствует о том, что подобное выдвигание чувства покоилось на применении лейбницеvской теории о смутных представлениях. Зюльцер сводит свою теорию главным образом к тому, что указывает в смутных представлениях тот характер, который современная психология называет чувством. Он показывает, что каждое «ощущение» или приятно, или неприятно, т. е. имеет определенный чувственный тон, и тем создает повод, на основании которого Мендельсон в своих «*Morgenstunden*» (Berlin, 1785) обозначил эту новую способность именем *способности одобрения*. Очевидно, что этим эмпирическая психология немцев, только по-своему, сделала то же самое открытие, которое в английской философии характеризовали или как чувство добра, или как чувство прекрасного. В обоих случаях наталкивались на понятие искони присущей человеческой душе способности к оценке, относящейся с одобрением или неодобрением к различным предметам. Здесь, как и там, эта теория вела к *эстетическим* следствиям, и к этой области поэтому главным образом относилась деятельность и влияние Зюльцера. Он различал три степени этой способности ощущений: чувственные ощущения приятного и неприятного, эстетическое созерцание прекрасного и безобразного, моральную оценку добра и зла. Относительно первых он признавал, что, при их всецелой зависимости от индивидуального состояния физического организма, они неспособны уложиться в рамки общей теории; о последних же, напротив, думал, что они покоятся исключительно на общезначащих принципах, развитие которых выпадает на долю нравственной философии. Что касается эстетического ощущения, исследованием которого он преимущественно занимался, то

он во всех отношениях признал его срединное положение между двумя остальными. Ощущение прекрасного считается им необходимым и потому общезначащим следствием из отношения предметов восприятия к духовной деятельности. Удерживая лейбницевское понятие красоты, как единства в многообразии, он полагает, что приятное чувство прекрасного основывается на возбуждении, которое дух черпает из восприятия всех этих отношений единичного к объединяющей связи. Чувство прекрасного имеет для него значение наслаждения гармоническим соединением чувственных ощущений. Но поэтому эстетическое наслаждение и эстетическое творчество зависят у него от степени усмотрения данной связи, и этим он подчиняет эстетическую жизнь интеллектуальному масштабу. Однако Зульцер не останавливается здесь; если для него эстетическое ощущение выше и ценнее чувственного, то, с другой стороны, он ставит его ниже нравственного и извлекает отсюда заключение, что его истинное значение в последней инстанции может состоять лишь в содействии, оказываемом им нравственной жизни. Тем самым он, само собой разумеется, заграждает себе понимание настоящего и самостоятельного значения прекрасного и видит в нем лишь средство для интеллектуального и нравственного просвещения. Он не колеблясь высказывает, что если художник не изображает никакого нравственного предмета, то с одними красками и формами он не в состоянии ничего добиться. Он видит достоинство ландшафтов главным образом в том, что посредством их научаются познавать и восхищаться творениями природы, для ознакомления с которыми путем собственного созерцания не хватает времени и средств. И он думает, что лучшее употребление, которое можно из них сделать, это коллекционировать их в музей, в котором можно было бы составить себе общий взгляд на различные страны земли, а если они снабжены подходящими фигурами, то и на различные нравы и занятия людей. Что касается исторических картин, то относительно их он делает предложения, граничащие со смешным: следует изображать Дамокла под угрожающим мечом, висящим над его обильными яствами, или Дионисия, из-за боязни бритвы убийцы заставляющего своих дочерей выжигать себе бороду раскаленной ореховой скорлупой.

пой, и т. д. Но это *морализирующая эстетика* с ее мелочными выходками была вполне во вкусе времени, и зультцовская «Allgemeine Theorie der schone Kunste» (Leipzig, 1771—1774), изложенная в форме эстетического реального лексикона, долгое время считалась авторитетом в эстетической критике. Последнему содействовало и то, что его нерешительное срединное положение сделало его одинаково пригодным для обеих спорящих партий. Направлению швейцарцев и представителей «Бури и натиска» нравилось его обоснование эстетики на темном фоне души и на первичности чувства, приверженцам же Готшета пришлось по душе его подчеркивание зависимости эстетической жизни от теоретического усмотрения и нравственного намерения.

Но самое общее признание *тройное деление на мышление, чувство и волю* получило лишь благодаря наиболее выдающемуся из психологов-эмпириков того времени **Иоганну Николаю Тетенсу** (1736—1805). Влияние, оказанное на Канта его главнейшим сочинением «Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung» (Leipzig, 1776 и 1777), повело за собой то, что через Канта это психологическое тройное деление стало вполне общеустановившимся*. Это влияние Тетенса на Канта зиждется главным образом на том, что оба они в одно и то же времени находились под влиянием «Nouveaux essais» Лейбница, обнародованных незадолго перед тем. Кант впервые обнаружил это в своей диссертации на ординатуру «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»; Тетенс же в своем труде приветствовал живым признанием результаты этих исследований Канта. Действительно, гносеологическая точка зрения, на которой в этих сочинениях стоят оба мыслителя, вполне одинакова, и только позднее Кант путем исследований, лежащих в основе «Критики чистого разума», высоко поднялся над кругозором идей Тетенса. Сочинение Тетенса содержит до известной степени одностороннее выражение психологической точки зрения, которая образовывала необходимую пе

* Решающая роль, которую это тройное деление играет при расчленении кантовской системы, в своем месте будет упомянута еще особо; но уже и здесь надо указать, что это значение яснее всего выступает во Введении к «Критике способности суждения» и в рассуждениях, первоначально написанном с той же целью и теперь вошедшем в собрания сочинений Канта под заглавием «Ueber Philosophic überhaupt».

реходную ступень в развитии Канта и за которую он впоследствии перешел.

Это сочинение состоит из ряда психологических опытов (Essais), не претендующих на систематическое изложение, но размещенных в правильной последовательности. Его метод, как он сам подчеркивает, чисто наблюдательный. Он хочет брать модификации души такими, как их предлагает собственное чувство или внутренний опыт, и исключает из своего рассмотрения все метафизические теории, обращаясь как против рационалистического учения о душе, представленного Вольфом, так и против сенсуалистического материализма французов. Но он не менее энергично отбрасывает тот некритический принцип здравого человеческого смысла, на котором успокоились шотландцы. Свою собственную задачу он видит главным образом в тонких и тщательных анализах, из которых должно получиться знание отношений между отдельными душевными деятельностями. Как первое условие для этого он отмечает точное различие отдельных психических функций и исследование обстоятельств, при которых они могут быть или сведены друг к другу, или, при взаимной самостоятельности, соединены друг с другом. При решении этого вопроса он действует так тонко и дальнозорко, что некоторые части его труда и некоторые теории, выставляемые им, приобрели прочное значение в психологии. Он начинает с вопроса, нельзя ли путем наблюдения установить основную деятельность души, и развивает принципы собственного воззрения, критикуя утверждение Лейбница и Вольфа, гласящее, что эта основная деятельность есть представление. Но тогда выходит, — и при этом мы ловим на слове самого Лейбница, — что если хотят подразумевать под представлениями известные мыслительные акты, то последние никогда не будут чем-нибудь первоначальным, но всегда относятся к предшествующей иной модификации души. То, что Лейбниц назвал темными представлениями, еще не суть истинные представления, но ощущения или «чувства», а представления суть лишь, так сказать, послеощущения (Nachempfindungen). Самые ранние из представлений — перцепции; и Тетенс делает крайне интересную попытку выяснить из того обстоятельства, что уже восприятия чувств являются образами пер-

вичных модификаций души, факт и способ действия, посредством которого их содержание проектируется во внешнем мире и тем обращается в объект мышления. Эти перцепции отчасти могут быть воспроизведены, отчасти соединены в новые образы; и таким путем деятельность представления складывается из трех функций — перцепции, репродуктивной и продуктивной силы соображения. Если здесь во многом нельзя отрицать влияния Юма, то в более точном рассмотрении перцепций Тетенс следует локковскому различению внутреннего и внешнего опыта. Простые перцепции внешней деятельности чувств имеют своим содержанием всегда настоящее и абсолютное. Отношения вещей, напротив, никогда не поддаются «чувству» непосредственным путем, но всегда опосредствованным, именно постольку, поскольку эти отношения вызывали внутренние состояния и последние были ощущаемы внутренним опытом. Так Тетенс объясняет, например, чувство красоты, как чувство гармонической деятельности представления, в которую человека приводят ощущения. Однако эти отношения вещей должны не только чувствоваться, но и познаваться; а последнее возможно лишь тогда, когда все содержание представлений ощущения, внешних так же, как и внутренних, подвергается обработке соотносящего мышления. В этом основном вопросе Тетенс, безусловно, пользуется лейбницеvской теорией апперцепции, как она была изложена в «*Noeueaux essais*», но в то же время и уже в значительной степени подчеркнутым в кантовской диссертации различием *формы и содержания* знания. Он выводит, что содержание познания все без исключения ведет начало из ощущения, а его форма из деятельности самого мышления. Поэтому, в то время как мышление относится к ощущениям исключительно *воспринимающим* образом, в этих формах отношения оно обнаруживает свою собственную *самодетельность*. Эти идеи отношения Тетенс вовсе не рассматривает как данное достояние, которое мышление как бы внешним образом присоединяет к воспринятому материалу, но, скорее, как законы самого соотносящего мышления, как функции, составляющие сущность этого мышления: «акты мышления суть первые, первоначальные идеи отношений». Они *естественные законы мышления*. Мы

узнаем их тем путем, что применяем их, когда мыслим. Следовательно, их познание покоится на внутреннем опыте; но они имеют значение общих истин разума, ибо мы не в состоянии мыслить без них. «Основоположения познаются нами лишь из наблюдения, как и законы, по которым действуют свет и огонь; но сами суждения не суть наблюдения или отвлечения из наблюдений, но действия, зависящие от природы мыслительной силы, как расширение тела зависит от природы огня». В этом смысле Тетенс присваивает формам мышления *«субъективную необходимость»* и утверждает, что в этом состоит единственное понятие объективности, существующей для человека. Он показывает, что истина может заключаться не в согласии представлений с предметами, — ибо необходимое для этого сравнение невозможно, — но только в необходимости, с которой мыслительная сила повсюду действует сообразно со своей внутренней природой. Отсюда для познания внешнего мира следует лишь «общее основоположение о надежности чувственного опыта», но отнюдь не право считать его отражением реального мира. Соотносящее же мышление развивается, по изложению Тетенса, в трех основных формах: в отношениях сравнения тождества и различия, в «отношениях совместной действительности» (*Mitwirklichkeit*), т. е. соединения, разделения и распределения, каковы пространство, положение, время, следование, и т. д., и в-третьих, в отношениях зависимости. Что касается второго из этих родов отношения, то здесь Тетенс с удовлетворенным чувством присоединяется к кантовской диссертации, рассматривающей пространство и время как законы распределения содержания ощущений, которые по поводу опыта приобретают силу и таким образом доходят до сознания, тогда как первоначально они суть лишь законы постигающего духа. Обоими мыслителями управляет мысль Лейбница, что истины разума суть дошедшие до сознания законы жизни духа; и следует отметить, что Кант сначала нашел применение этого принципа на априорности математики. Если сочинение Тетенса (быть может, на основании такого побуждения) распространило этот принцип на все понятия отношения, то из корреспонденции Канта явствует, что он уже в 1773 г. пришел к тому же выводу. Когда он имел в

руках книгу Тетенса, он, вероятно, уже перешагнул через эту точку зрения, и влияние этого сочинения на него могло уже быть не гносеологическим, но только психологическим. Что, наконец, касается отношений зависимости, то Тетенс изощряется в ошибочной в своем принципе полемике против Юма. Стараясь доказать, что также и причинность есть только субъективная необходимость, и весьма остроумно объясняя при этом психологическое происхождение данного понятия из соединения опыта и вызванных волей телесных движений с логическим постулатом основания, он совершенно просмотрел, что доказывает как раз то, чего добивался и Юм: именно, что это понятие имеет на самом деле лишь значение привычки. Здесь у Тетенса почти яснее всего обнаруживается граница, через которую не могла перешагнуть докантовская гносеология вследствие своего психологического характера. За пять лет до появления «Критики чистого разума» он высказывает методический принцип всей философии Просвещения еще раз вполне ясно, когда говорит: «Все умозрение относительно упомянутых общих понятий рассудка покоятся, в конце концов, на психологических исследованиях способа их происхождения и их субъективной природы в рассудке». Но в этом именно и заключалась неспособность догматизма решить гносеологический вопрос. Ибо тщетная работа философии со времени Декарта и Локка учит, что усмотрение психологического происхождения представлений не определяет их познавательного значения. Поняв это, Кант обрел поворотный пункт как своего собственного мышления, так и мышления современной философии вообще.

§ 55. Популярная философия

Широкое распространение эмпирической психологии было отчасти причиной, отчасти же лишь знамением ослабления философской энергии, наступившего в середине XVIII в. в Германии и проявившегося главным образом в господстве *электизма*. При недостатке умозрительного принципа именно это основанное на опыте учение о душе представляло самую удобную почву для воспроизведения

различных философских воззрений, а особенно для слияния лейбницевских и локковских идей. Но чем более эти психологические исследования сводились к общему описанию человеческой жизни, тем более терялась строгость научного изыскания, и тем шире философская деятельность соприкасалась с *всеобщей литературой*. В этом пункте, конечно, упоминавшаяся раньше общность обоих течений была лишь в незначительной степени выгодна для философии. То, что она выигрывала в популярности, она должна была терять в глубине и оригинальности, и эта прекраснодушная философия, ставшая тогда модной в Германии, осудила себя на медленное пережевывание зауряднейших идей Просвещения. Единственная достойная быть отмеченной выгода, которую философия извлекала из этого соединения, было приобретение изящного способа изложения и выработка *хорошего немецкого философского стиля*. Примеры чужих стран действовали в этом отношении крайне благотворно. Английские *Essays* стали обычными в Германии; и немцы прилагали все старания, чтобы сделать носителем идей изящный дух французского разговорного языка. Поэтому сочинения этих философов-популяризаторов в отдельных частях читаются легко и приятно; в целом же они, с их пространным и поверхностным изложением и недостатком выдающихся идей, утомляют и наскучивают. Лишь изредка достигают они прелести своих образцов. Спокойная ясность английского стиля слишком легко превращалась здесь в многоречивую тривиальность, а остроумная, тонкая подвижность французского «*esprit*» («дух») никак не могла быть усвоена немцами.

Эти изъяны выступают тем отчетливее, чем претенциознее философы-популяризаторы относятся к значению своих мыслей и своих многотомных и объемистых книг. Все они убаюкивают себя гордым сознанием завершенного Просвещения и пишут свои книги не для улучшения исследования, но для *поучения публики*. Они не ищут истины: они думают, что владеют ею, и хотят лишь ее распространить. Для них цель философии, как провозгласил Томазий, содействие человеческому счастью, и относительно последнего они убеждены, что оно может вырасти только из самопознания человека. При том эта философия в своем

стремлении к счастью всецело охвачена мелочным духом вольфовской теологии. Ее идеал покойное, завершающееся в наслаждении просвещением, существование отдельной личности. Задачи общественной жизни ей чужды. Она не имеет никакого представления о нравственном значении идеи государства. Она только хочет, исходя из доступного опыту знания относительно общей сущности человека, поучать, каким образом человек в состоянии стать возможно просвещеннее и счастливее. Это занятие благом отдельного человека и подчеркивание его всепоглощающего значения, которое он имеет сам для себя, выражается лучше всего в том, что ни один вопрос в этой литературе не обсуждается так оживленно и так охотно, как вопрос о *бессмертии*, и что на него почти исключительно с точки зрения *эвдемонизма* дается утвердительный ответ. Например, довольно характерно, что в этой литературе достаточно часто встречаются аргументации, при коих философ в сомнительных вопросах явно решает дело в пользу того мнения, руководствуясь которым можно рассчитывать на большее блаженство человека. Типичным представителем такого эвдемонизма считается **Иоганн Бернгард Базедов (1723—1790)**. У него, однако, ненаучность этих стремлений обнаруживается не только в поверхностности трудов, но уже и в высказанном пренебрежении ученостью, образующем основную черту его *педагогической агитации*. С значительно меньшей оригинальностью, чем Руссо, он провозглашает, что следует воспитывать не ученых, но людей, что надо делать человека здоровым телесно и духовно. Основанный им в Дессау *Филантропин* послужил образцов многочисленных воспитательных заведений, в которых блюли принципы его и Руссо, односторонне подчеркивая телесное развитие.

Духовное здоровье, требовавшееся Базедовом, сводилось не на что иное, как на то отречение от научного образования, которое скрывалось за принципом *здорового человеческого смысла*. Этот здравый человеческий смысл был кумиром немецкой популярной философии. Еще прежде, чем учения шотландцев проникли в Германию (в пользу чего позже именно здесь, как и во Франции, действовали сочинения женеваца **Пьера Прево, 1751—1839**), в противовес школьной системе выработалось мнение, что человек, если

только он не вовлечен в заблуждение философскими доктринами, обладает ценным и полезным для него знанием в своем природном разуме, и что дело заключается лишь в том, чтобы сделать это знание ясным себе и другим. Поэтому все, что выходит за пределы обычных представлений человека, или даже противоречит им, было заранее осуждено этими людьми. Объявляя себя представителями такого здравого разума, они произносили свой поверхностный обвинительный приговор над самыми глубокомысленными философскими теориями и думали, что вполне опровергали последние лишь тем, что показывали, насколько мало сами понимают их. Их любимым принципом было поэтому во всех своих мнениях держаться золотой середины, не устанавливать и не признавать никаких крайних взглядов и примиряющим образом извлекать из всех учений то, что кажется правильным обыденному сознанию. Эти люди достаточно добродушны, чтобы найти крупицу истины почти во всяком философском воззрении; но последовательному проведению какого-либо принципа они противились настолько же, насколько сами оказывались неспособными к подобному проведению. Таким образом всевозможные философские взгляды, но только не самые выдающиеся, были свалены ими в кучу, которую затем каждый из них перемешивал различным образом.

Как ни безотрадно кажется это популярно-философское стремление, если принимать во внимание исключительно его научное значение, однако все же не следует забывать, какое значение оно имело в общем духовном развитии немцев. Намерения этих людей были большей частью действительно самыми лучшими и благородными; они действительно писали из-за внутренней потребности содействовать народному благу и находили перед собой достаточно дела. Борьба с предрассудками и основанными на них учреждениями, которую вели философы-популяризаторы, была вполне правой, и ее благоприятным следствием явилось то, что идеи популярной философии все-таки вывели умы немцев из местной и филистерской ограниченности. Морализирующая религия разума, которую она проповедовала, хотя и тощая сама по себе и лишенная поэзии, все-таки отринула и разрушила гражданские и правовые перегородки, ко-

торые различие религиозных убеждений нагромозило именно в Германии. Правда, эта философия Просвещения не обладала пониманием промежуточных звеньев между индивидуумом и родом. Она выращивала космополитизм, боролась со всякой внешней церковностью; но она вырабатывала чувство чистой человечности и уважение перед человеком во всяком его образе с таким благородным рвением, что лишь на этой основе мог воздвигнуться тот идеал гуманности, зная которого впоследствии высоко держали великие поэты Германии.

В пределах этой популярной философии встречается один человек, который хотя и не свободен от ее темных сторон, однако все же так соединяет в себе все ее наиблагороднейшие черты, что становится сияющим образом для целого поколения: это **Моисей Мендельсон**. Родившись в 1729 г. в семье бедного школьного учителя-еврея, этот человек неустанным трудом пробился к научной жизни; и хотя до самой смерти (1786) он находился под гнетом практической жизни, все же, благодаря прелести и изяществу своего стиля, он стал одним из лучших и наиболее читаемых писателей этого периода. Потребность в ясности и отчетливости понятий, почерпнутая им из вольфовской философии, соединялась у него со склонностью и способностью к красивому изложению, в котором его укрепило изучение Шефтсбери. Но прежде всего в его сочинениях веет теплое чувство благородного характера: все они производят впечатление благотворного покоя. Поддерживаемая твердыми убеждениями, его чистая благожелательность охватывает весь человеческий род. При этом трогательно, как он обращает прежде всего к своим сородичам свое стремление к просвещению и к преодолению предрассудков. Он неустанно борется за то, чтобы евреям, которые больше всего в этом нуждаются, была дарована благословенная терпимость; но он не менее настаивал и на том, чтобы они отреклись от своих собственных предрассудков и сделались членами образованного общества, на права которого претендуют. Против нетерпимости обращается он прежде всего также и в философских вопросах. Всякое воззрение, резко исключаящее остальные и одно претендующее на истину, пробуждает в нем недоверие; к тонким же умозрениям, о которых

спорят философы, он относится вполне враждебно. Следует заниматься только тем, что касается человека, а таково блаженство, заключающееся в чистой религии, нравственности и просвещении. В этих вопросах искусственные системы ученых должны быть исправлены здравым человеческим смыслом. Великие истины, которым последний нас учит, суть существование совершенного и бесконечно благого Бога, сотворившего нас и вселенную для того, чтобы быть участниками Его совершенства и вследствие этого блаженствовать, и бессмертие души, которое служит необходимым условием для осуществления этой цели. Оба учения он стремится обосновать общепонятным образом аргументами, заимствованными по большей части из вольфовского учения, и ни одно из его сочинений не заслужило такого одобрения, как «Phadon»²²⁰ (Berlin, 1767), в котором он вкладывает в уста Сократа, идеала жизненной мудрости, свое учение о бессмертии. Но именно в этом изображении Сократа обнаруживается, как было неоднократно отмечено, неисторический дух всего направления. Мендельсону не приходит на ум, что хотя он старается говорить, как Сократ, однако его Сократ говорит, как Мендельсон. Он морализирующий философ Просвещения, проповедующий афинскому народу о бесполезности философских умозрений, о ценности здравого мышления, о нравственных задачах и о надежде на бессмертие. Более тонкие черты платоновского Сократа, греческая окраска всего его существа отпали, и осталось только рассудочное «raisonnement» немецкого Просвещения. Мендельсон вполне проникся мыслью о духовном и нравственном совершенстве индивидуума и желал сообщить ее всем людям без исключения. Именно это и сделало Лессинга его другом. Но о том, что существует также воспитание и усовершенствование рода в истории, о том, что над отдельной личностью царят верховные силы, определяющие ее сущность и ее судьбу, он не имел никакого представления, как это ясно и высказано им самим. История была для него так же закрыта, как и природа; он знал лишь отдельного человека, и к нему одному относилась теплота его чувства и благородство его суждения.

Рядом с Мендельсоном, как его более плоский оттиск, стоит его друг, бывший в то же время другом и Лессинга,

книготорговец **Фридрих Николаи** (1733—1811), неутомимо деятельный человек, который, благодаря своей многосторонней образованности, приобретенной самоучкой, и самой искренности своих стремлений, проявил широкую деятельность. Он основывал и издавал один за другим целый ряд журналов: «Bibliothek der schönen Wissenschaften» (1757 и 1758), «Briefe die neueste deutsche Litteratur betreffend» (1759—1765); но важнее из всех «Allgemeine deutsche Bibliothek» (1765—1805). В этих изданиях он соединил с редкой удачей наиболее выдающихся людей эпохи. Намерение поучать путем беседы, лежавшее в основе всех этих предприятий, удалось ему блестящим образом, и его собственные статьи не оказывались самыми плохими. Даже грубоватое остроумие, которым он местами уснащает свое изложение, было хорошо рассчитано для его публики; его сатирические романы при всей их плоскости имели большой успех, и из этих журналов действительно значительная часть немецкого народа почерпнула свое образование и просвещение. О ясном взгляде этого человека свидетельствует то, что он был преисполнен восхищения перед великим королем, сделавшим просвещение принципом своего правления, и что он, в духе последнего, со всей энергией вел борьбу против всякого суеверия и предрассудка. Он служит типом берлинского либерализма, поверхностного в основе, но всегда твердого и имеющего под рукой сильный и меткий ответ. Ничто не было ему неприятнее различных скрытых побуждений, ведущих к эгоистическим целям. Взаимное и разумное общение людей, открытое единение в силу «здравых» принципов являлось его высшим идеалом. Поэтому, совершенно с воззрением своего времени, он считал более всего необходимым яростно преследовать тайные ордена, и его «чутье на иезуитов» прославило его с одной стороны, но с другой — сделало смешным. Со временем именно у него-то яснее всего и выступили теневые стороны популярной философии. Ее время давно прошло, когда он все еще разыгрывал роль ее пророка. Особенно же с тех пор, как его покинули лучшие советники, он остался лицом к лицу с новым временем, не будучи в состоянии судить о нем, но все же еще продолжая свой суд. Он взял на себя как бы роль диктатора общественного мнения и не терпел ничего, про-

тиворечащего его поверхностному пониманию. Все, возвышавшееся над последним, считалось им бесполезными мечтаниями или внушением безумства, и с той же ревностью, с которой он некогда боролся против суеверий и предрассудков, он обратился против всего глубокого, выраставшего в немецкой литературе: против кантовской философии и ее последователей, против великих творений Гёте и Шиллера, против мечтательной красоты романтиков. Этим он заслужил уничтожающие замечания «Хениен», безжалостный памфлет Фихте и все те презрительные суждения, которыми еще и теперь обыкновенно клеймят его тщеславную мелочность и поверхностную непогрешимость. Разумеется, он был несправедлив к великим людям своего времени: он их не понимал и противопоставлял им «с малой долей остроумия и с большой развязностью» свой доморощенный здравый смысл; но в первые десятилетия его деятельности, несомненно, существовала публика, нуждавшаяся в таком человеке и находившая в нем то, что ей было нужно.

Вокруг Мендельсона и Николаи группировался ряд более молодых сотоварищей, деятельность которых, отчасти непосредственно примыкавшая к повременным изданиям Николаи, преследовала то же направление. К их числу принадлежат **Иоганн Эрих Бистер** (Biester, 1749—1816), который вместе с Гедике основал «*Berliner Monatschrift*», **Томас Аббот** (1738—1766), с огромным успехом владевший изящным стилем этой популярной философии, **Иоганн Август Эбергард** (1739—1809), охотнее всего называвший себя популяризатором вольфовского учения и много занимавшийся изучением эстетики, и на первом плане **Иоганн Яков Энгель** (1741—1802), издание которого «*Philosoph für die Welt*» в ряде собственных и чужих опытов образует нечто вроде конспекта для повторения этих учений. Одновременно **Иоганн Георг Генрих Федер** (1740—1825) и **Христофор Мейнерс** (1747—1810) не без успеха попытались ознакомить с этой популярной философией с геттингенской кафедры своих слушателей и простерли при этом свою широкую литературную деятельность на все стороны научной жизни. Лично и духовно близок им был **Христиан Шарве** (1742—1798), прославившийся многочисленными перево-

дами и своими «Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben» (Leipzig, 1792—1802). Его тесное знакомство с морализирующим баснописцем **Геллертом** явно обнаруживает связь этого направления с всеобщей литературой. Из выдающихся же поэтов того времени никто не стоит ближе к этим философам-популяризаторам, чем **Виланд**. Его поэмы-повести и его романы дышат тем же духом удобной жизненной философии, которая остерегается погони за великими проблемами и находит свое счастье в довольстве умеренным наслаждением и благожелательной добродетелью. Художественность изложения, изящество повествования и привлекательное добродушие воззрений на мир и жизнь искупают у него, как у упомянутых прозаиков, недостаток глубины и смелости мышления и творчества.

Рядом с этими кружками, большей частью связанными друг с другом общностью литературных предприятий, встречается еще ряд отдельных представителей тех же просветительских идей: таков, например, остроумный лейбницанец **Эрнст Платнер** (1744—1818), «Philosophische Aphorismen» (Leipzig, 1776 и 1782) которого стремятся дать в элегантной форме систематическое изложение этих учений и во многих отношениях ведут уже к кантовским проблемам. Далее **Иоганн Георг Циммерман** (1728—1795), чье усиленно читавшееся сочинение «Ueber die Einsamkeit», в сравнении с однообразным характером всей этой литературы, производит оригинальное, хотя и не везде равно приятное впечатление. Наконец, богато одаренный физик **Георг Христофор Лихтенберг** (1742—1799), который юмором, насмешкой и иронией самым удивительным образом бичует сентиментальные порождения своего времени.

§ 56. Гаман и Гердер

В общем для немецкого образования было бы очень плачевно, если бы оно действительно осталось ограниченным этой популярной философией, которая считала и выдавала себя за его внутреннюю суть. Ибо последняя, несмотря на все воспринимание эмпирических элементов, несмотря на

все хвастовство здоровым человеческим смыслом и на все высмеивание школьной мудрости, все-таки, в сущности, была лишь разжиженным настоем вольфовского рационализма, а по содержанию своих идей водянистым раствором понятий, которые последний заставил кристаллизироваться резко и методично. Но она, к счастью, не являлась единственным элементов немецкой образованности, хотя и господствовала в продолжение известного времени и в известных кругах. В то время как с ней философия заблудилась в сыпучих песках, из народного духа немцев стали бить первобытные и свежие ключи. Они проложили себе путь сначала в поэзии, и удивительная «*coincidentia oppositorum*»¹⁸² заключается в том, что в то же время как хладнокровная рассудочность захватила господство над литературой, в немецкой поэзии появились те люди «*бури и натиска*», которые выбросили за борт все правила и в противоположность школе провозгласили право гениальности. Если философия учила сухой, разумной морали, то они возвещали евангелие чувства. Если философия думала, что все постигла и сделала ясным, то они прокапывались в тайники души и погружались в самые темные области мировой жизни. Если философия в своей преувеличенной оценке общих принципов потеряла понимание единичных существ и в своем суждении подводила под одну мерку все эпохи, все ступени развития, то они проповедовали право индивидуальностей. С гениальной заносчивостью разбрасывали они среди гладких и изящных рассуждений людей эпохи Просвещения смелые порождения своей ничем не обуздываемой фантазии.

В одном отношении эти одаренные силой гения поэты стояли на одинаковой линии с рационалистами эпохи Просвещения: и те и другие объединились в призыве к *естественности*, и у тех и других поэтому характерным образом Руссо имел одинаково большой успех. Но рационализм, как было сказано раньше, считал естественное тождественным с разумным и тщательно обдуманном; он надеялся во всех направлениях ввести естественное состояние через установление рассудочных принципов. Совершенно иначе рассуждали деятели «*Бури и натиска*»: они искали естественное в первоначальном стремлении *индивидуума* и в гени-

альном расцвете его таинственных сил; в противовес «чернильному веку» они выставляли великую свободную душу, которая, пробиваясь сквозь стискивающие ее формы, расчищает место для размаха крыльев своего вдохновения. Отсюда это занятие своим милым Я, это сентиментальное любование самим собой, из которого ясно, каким образом оно оказало содействие эмпирической психологии. Отсюда успех **Лафатера**, физиогномика которого, казалось, хотела пролить свет на таинственную связь психической и телесной индивидуальности человека. Отсюда вообще то страстное к таинственному и чудесному, от которого, несмотря на все противодействие, не могло уклониться, как доказывает франкмасонство, даже трезвое Просвещение. Отсюда опять же господство фаустовского стремления, пытавшегося из внутреннего содержания души постичь целый мир, господствовать над ним и творить его.

Таким путем в самой эстетической литературе получила значение темная глубина души, на которую обратила внимание теоретическая эстетика в лице Зульцера; и ходу его мыслей в точности соответствовало, что эти поэты гениальности всюду писали на своем знамени *чувство и его естественное право*. В этой поэзии чувства великих личностей заключался счастливый противовес философии посредственности. С неясной фантастичностью она стремилась в глубину и при этом вытаскивала на свет Божий, хотя сначала и в искаженных образах, сокровища, о которых Просвещение ничего не знало.

Понятно, что это течение захватило и философию и что выступили люди, которые, будучи им одушевлены, противопоставляли поверхностности модной философии жизненность и первобытность своего индивидуального чувства. По странной случайности судьбы типичный представитель этого направления жил в непосредственной близости Канта: это «северный маг» **Иоганн Георг Гаман** (1730—1788). В нем соединяются все черты упомянутого движения за исключением поэтической продуктивности. Гениальный человек, одаренный от природы богатством чувств и получивший отрывочное образование самоучки, подавленный гнетом внешних обстоятельств и беспорядочностью собственной жизни, делает противоречие своей внутренней жизни по-

люсом своего мышления. «Coincidentia oppositorum» Джордано Бруно его излюбленная тема. Он всюду указывает на то, как глубоко противоречивы все вещи в мире и в человеческой жизни, и с полным презрением отзывается о пустых разглагольствованиях философов, которые думают, будто устранили эти противоречия, если попытались распутать таинственные нити мировой сети. Они не подозревают, что именно этим разрушают внутреннее ядро вещей. Все, что существует, существует индивидуально, а индивидуальность всегда преисполнена тайны и всегда непонятна. Этим Гаман действительно разоблачает недостаток рационализма и намекает на непонятый и забытый смысл лейбницевской монадологии. Но таинственная сущность индивидуальности высказывается в человеке не через его мышление, а через его чувство; а потому, по мнению Гамана, эта индивидуальность узнается и другими только при помощи чувства. Всякое истинное и верховное знание покоится для него, следовательно, на чувстве — на чувстве индивидуальной сущности вещей. Но это познание через чувство не есть знание, состоящее из понятий, а вера, исходящая из внутреннего побуждения. Он хвалит Юма за то, что тот в противоположность доказательству утвердил в правах «веру» (belief), это непосредственное природное доверие человека к недоказуемым, но и не нуждающимся в доказательстве фактам; при этом, конечно, между Юмом и Гаманом более сходства в выражении, чем в убеждении, и поэтому лишь с большими ограничениями позволительно назвать собственную точку зрения Гамана *философией веры*. Эта точка зрения оказывается для него решающей прежде всего в религиозном мышлении. И верховная индивидуальность, т. е. Божество, и именно она-то, как наиболее таинственная, не может быть познана мышлением и доказательствами, но лишь чувством и верой. Философия пред ней бессильна. Но познание через чувство также не укладывается в догматы и положения; оно дело индивидуального побуждения и тайна каждой отдельной души. Мистический индивидуализм противопоставляется здесь ортодоксизму, так же как и рационализму. Будучи сам верующим и верующим в Библию с самой строгой последовательностью, Гаман протестует против всякого уравнивания также и в религиозной жизни.

Ясно, что рядом с таким чувством науке нет места. Такая философия чувства есть сознательное отрицание философии. Ненависть к доказательству и ясности понятий так далеко простирается у Гамана, что он сам никогда не доказывает, но всегда только утверждает, и никогда не излагает своих мыслей в порядке и в последовательности, но лишь высказывает их с туманностью оракула. Бесчисленные намеки, почерпнутые из обширного, но не методического чтения и касающиеся личных обстоятельств, делают его сочинения труднодоступными, и лишь местами он за все вознаграждает гениальными, меткими, захватывающими и пластически выраженными мыслями. Нельзя также сказать, что его образный, богатый язык борется с мыслями: ибо он прямо-таки не хочет придать им никакого ясного и понятного выражения, но убежден, что мистическая сущность человека и вещей сама собой находит свое дарованное Богом выражение в таинственной жизни языка.

В философии чувства Гамана лучше всего отражается *пережитость философии Просвещения*. Он ищет основы убеждения уже не в научном мышлении, но в обыденном чувстве, и тем провозглашает анархию, которая действительно и господствовала в головах деятелей «Бури и натиска». На этом основывалось огромное действие, оказываемое удивительными сочинениями этого человека, и едва понятное для грядущего времени восхищение, которое он встречал в младшем поколении и которое разделялось самыми значительными умами времени, ибо они вместе с ним признавали право подобной оппозиции против одностороннего просвещения разума. Ближе всех к нему стоит **Фридрих Генрих Якоби**. В последнем вся страстность индивидуального чувства восстала против ясности кантовской философии: и только в этом противопоставлении становится понятной более тонкая и глубокая форма, приданная им мыслям Гамана.

Пониманием значения индивидуальности, которое Гаман, подобно гениальному направлению поэзии, знал лишь в форме смутного чувства, этим пониманием немецкое Просвещение владело еще в другом, более ценном виде: в виде исторической оправданности, проповедовавшейся Лессингом. Оба эти явления скрещиваются в широком уме **Иоган-**

на Готфрида Гердера. В философском отношении он также занимает положение, соответствующее общей многосторонности его богатой природы. Его философия обнаруживает такое же своеобразное смешение, как вся его литературная личность и как его стиль, такое же колебание между глубоко поэтическим, стремящимся ввысь ощущением и потребностью в приятном, ясном и прозрачном изложении. Поэтому он не так резко противоположен популярной философии, как Гаман; но она и его не удовлетворяет, и, в частности, он вполне прав в своих страстных нападках на ее неразумность в религиозном отношении. Было время — злополучные годы, проведенные им в умственном одиночестве, среди тесного круга лиц, в сане придворного проповедника в Бюкебурге — когда он в борьбе с поверхностным и пустым рационализмом и хладнокровно рассудочным индифферентизмом дошел до противоположной крайности правоверного рвения. Когда, именно в обоих томах «*Ueber die älteste Urkunde des Menschengeschlechts*» (1774—1776) и в «*Provinzialblättern für Prädiger*» (1776) он даже и стилистически дописался до гамановской страстности и неясности и подвергался духовной опасности, из которой его выручил Гёте призывом в Веймар. Но оправданием этого заблуждения служила потребность искать решающий критерий не в разуме, а в чувстве.

При этом в общем сущность чувства у Гердера настолько же отличается от чувства Гамана, насколько различны обе личности. У Гамана в его существе есть что-то беспокоящее, порывистое, даже искаженное, особенно его религиозность — это почти судорожное цепляние за божественную индивидуальность и ее писанное откровение. Вся душа Гердера более гармонична, и его чувство, там, где оно может свободно развернуться, поэтому скорее является вдохновенным восхищением, блаженным погружением в божественную сущность. В то время как религиозное чувство Гамана охотнее всего следовало за противоречиями человеческой души, Гердер погружался в рассмотрение природы, ее красоты и совершенства, чтобы почувствовать в ней гармоническую душу, которую он называл Божеством. Но он понимает эту идею не в духе мелочного филистерства, как Вольф и философы-просветители, но во всей ее широте и

объеме, как Лейбниц и Лессинг. То же самое чувство ведет его к Спинозе. Понимание вселенной, которое одно только симпатично этому чувству, повсюду чувствует дуновение божественной души, в котором живут все вещи. Этому спинозистическому течению лейбницевской монадологии, против которого не мог устоять и Лессинг, Гердер следовал в диалогах, появившихся под заглавием «Gott»¹⁸³ в 1787 г. и заключающих в себе подобное же опозитизирование спинозизма, какое мы встречаем у молодого Гёте.

Однако существенные черты мировоззрения Гердера делают его гораздо ближе Лейбницу. Для него имеет второстепенное значение то, что он отказывается от предустановленной гармонии и снова, как Вольф, ставит на ее место влияние вещей друг на друга. С большей охотой он останавливается на поэтическом и проникнутом теплым чувством изображении Теодиции и подчеркивает самостоятельное значение, которое в совершенной связи целого искони присуще каждой отдельной индивидуальности и обнаруживается в ее развитии. Таким образом, он, наряду с Лессингом, самый типичный лейбницианец всего немецкого Просвещения и, исходя из великих точек зрения, придерживается мыслей, которыми, в конце концов, и популярная философия обязана великому учителю. Его противоположность этой популярной философии состоит главным образом в оспаривании ее неисторического метода. Если о нем сказали, что он усвоил все задачи Лессинга, то это прежде всего относится к положению обоих мыслителей в истории философии. Мысль *о развитии*, которую Лессинг применил только к истории религий, Гердер распространил на всю человеческую культуру, и его «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»¹⁸⁴ (1784 и след.) содержат первое подробное изложение *философии истории*.

И в ней также он является истым учеником Лейбница. Понятие, которое он положил в ее основу, было *естественное развитие*. Он исходит из убеждения, что человеческая культура, как она развивается в истории, есть высший продукт естественной необходимости. По сравнению с Лессингом это было шагом вперед. Правда, по отношению к истории религии Гердер остановился на лессинговской мысли о божественном воспитании человечества; но для совокупно-

сти остальной культуры он хочет оставить в силе только принцип естественного развития. В общем он поэтому стремился доказать, что человек, в силу своей природной организации и особенно в силу своего вертикального положения, предназначен и способен к разуму и культурной деятельности, и искал естественного посредничества для всякого развития разума. Там он восстает против гипотезы Зюсмильха, усвоенной его другом Гаманом, о божественном происхождении языка, и несмотря на недостаточность материалов по языковедению, создает основоположения *философии языка*, отыскивая происхождение речи в организации человеческого голоса и в потребностях людей к умственному общению. И ее также, в конце концов, он сводит к «чувству», в котором, конгениально примыкая к «Nouveaux essais» Лейбница, ищет глубочайшие корни всей духовной жизненной деятельности человека. В своем сочинении на премию «Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele» он уже рано объявляет себя противником строгого обособления чувственного и сообразного с разумом знания и понимает их отношение более с точки зрения единого, непрерывного развития, идущего от естественных основ к духовному усовершенствованию.

Но в общем историческом понимании он настойчиво отвергает тот поверхностный взгляд, который узнавал в движениях человеческой жизни лишь произвол личностей и случайность событий. Он не устал указывать и доказывать на примере самой истории, что судьбы народов, так же как их обычаи, нравы, воззрения и характер, имеют свое основание в естественных условиях жизни каждого отдельного человека; и таким путем он впервые сделал великую попытку развить историю человечества из природы и понять человеческий мир как завершение жизни природы. Ибо целью всей истории он считал развитие и законченную, гармоническую выработку истинной сущности человека. Идеал *гуманности* никем не понимался чище и благороднее, чем Гердером. Человек казался ему венцом мироздания. Он хотел показать, каким образом вышло из рук природы это последнее произведение, в котором лежат задатки высшего усовершенствования, ждущие лишь своего развития при помощи работы истории.

Его «Ideen» образуют первую попытку философски понять всемирно-историческую связь событий с точки зрения современной науки. До него **Боссюэ**, знаменитый французский проповедник, излагая историю философии христианской патристики, видел в христианизации романских и германских народов последний решительный прогресс мировой истории. В совсем ином духе **Вико**, одинокий итальянский ученый, своими «*Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune nature delle nazioni*»¹⁸⁵ (1725) старался выискать закон, в силу которого каждый народ должен пройти типичный ход своего исторического развития, по аналогии с законосообразным жизненным ходом отдельного организма. Наконец, базельский уроженец **Исаак Изелин** выкроил свои «*Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*» (1764) по взгляду Руссо на жизненное развитие индивидуума в историческом процессе. **Гердер**, напротив, выполнил задачу в грандиозном масштабе, и его произведение хотя в частностях еще было конструктивным и доступным нападкам, однако оно преследовало основную мысль понять сразу всю историю человечества, в которой отдельные нации выходили из своей обособленности и становились членами великой эволюционной цепи. Последняя должна была объединяющим образом подниматься от первых состояний, обоснованных в природных началах человечества, к усовершенствованию общей цивилизации, в которой сущность «гуманности» достигала бы все более полного расцвета. Как ни недостаточно резко и ясно Гердер при этом сумел вывести и обосновать состоящие из понятий основы своего мировоззрения, как ни мало удалось ему философски изложить отношение естественной причинности к этическим суждениям цели, однако тем сильнее повлиял его план, изложенный красивым и живым языком, основывавшийся на Лейбнице и стремившийся найти единый общий смысл человеческой истории, который надо бы было понимать как прямое продолжение естественного развития.

Проведение таких принципов было возможно только человеку, который, подобно Гердеру, умел с самым тонким чутьем проникнуть в особенность исторических явлений, который мог найти надлежащее место в ходе человеческой жизни для всякого явления, встречавшегося его исследова-

нию, и которому была дана способность познавать естественные условия каждого индивидуума, как его внутреннее основание и его оправдание. В этом и состояло поэтическое величие Гердера. Он обладал *гениальностью соощущения*, ни в ком более не встречавшейся в такой степени. Он открыл дух еврейской поэзии и вернул растерзанной рационалистами Библии ее поэтическое право. Он понимал «голоса народов» и обладал удивительной способностью ассимилировать их духу немецкого языка. Он один из творцов того, что Гёте назвал *всемирной литературой немцев*, возбудитель той грандиозной деятельности, благодаря которой немецкая литература усвоила в это десятилетие сокровища всей человеческой культуры. Следовательно, ему прежде всего мы обязаны тем, что немецкое образование того времени стало мировым образованием в благороднейшем смысле слова, и что расплывчатый космополитизм немцев принял великий образ истинной гуманности.

Влияние Гердера не только исключительно литературное, но настолько же и философское. Ибо мысли, устремившиеся таким путем в духовный мир немцев, образовали богатство, с которым могла работать последующая философия. На этой всемирной литературе зиждится притягательная сила немецкой философии, охватившая мир. Усваивая данные идеи, дух немцев окреп для самостоятельности. Его популярная философия искалечила себя самоё, его гениальное чувство потеряло равновесие в бесцельной спутанности, и только в обработке идейного материала истории он обрел свою истинную сущность. Боримое этими противоположностями и все более пропитываясь богатым содержанием понятий, немецкое образование 70-х и 80-х годов XVIII столетия развертывает картину мощного брожения; и философия того времени является таким же приливом и отливом сил, таким же хаосом идей.

Брожение общего немецкого образования прояснилось в лице величайшего современного поэта — Гёте; брожение немецкой философии проявилось в лице величайшего современного философа — Канта.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Имя В. Виндельбанда уже хорошо известно у нас; но еще далеко не все знают, что его «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» во многих отношениях составляет наилучшее из его произведений. Западные критики единогласно называют ее изложение в высшей степени живым и увлекательным, делающим ее чтение приятным занятием. По ясности и изяществу изложения, соединенным со строгой научностью, «Историю новой философии...» Виндельбанда можно сравнить лишь с «Историей новой философии» Куно Фишера. Но и от него Виндельбанд отличается некоторыми ценными сторонами.

Куно Фишер имеет в виду несколько иные задачи и поэтому следит за связью и взаимными влияниями философии с другими факторами общеисторического процесса не так широко, как это делает Виндельбанд.

Кроме того, «История новой философии» Куно Фишера изложена в девяти объемистых томах, так что доступна лишь небольшому кругу читателей и ни в коем случае не может быть употребляема как учебник при преподавании истории философии. Книга же Виндельбанда одинаково пригодна как для большой образованной публики, так и для учебных целей. Он сам говорит, что имел в виду изложение, составляющее середину между столь обширными сочинениями, как сочинение Куно Фишера, и учебниками, которые по своей сжатости не могут служить книгой для чтения.

*Александр Введенский
С.-Петербург
сентябрь 1902 г.*

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ КО ВТОРОМУ РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Первое русское издание «Истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» разошлось быстрее, чем я ожидал, и требования на нее не прекращаются. Со времени же появления книги она вышла на немецком языке третьим и четвертым изданиями. Все это подтверждает, что я не ошибся в необходимости иметь ее на русском языке. Предлагаемое теперь второе русское издание все сплошь отредактировано мною заново, причем в основу редакции положено последнее немецкое издание. Я по-прежнему счел необходимым приложить ко второму тому отрывок, заимствованный из другого сочинения Виндельбанда «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» («Учебник по истории философии»), заменяющий, по его же словам, до некоторой степени третий, заключительный том издаваемой книги, для составления которого он все еще не находит времени. Этот отрывок тоже сполна отредактирован заново по новейшему изданию «Lehrbuch'a», вышедшему в 1907 г...

Александр Введенский
С.-Петербург, июль 1908 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

При сравнении нескольких десятков страниц, взятых из разных мест пятого немецкого издания этой книги, с текстом четвертого немецкого издания, на основании которого было заново отредактировано второе русское, оказалось, что в пятом издании встречаются только такие (чисто стилистические) изменения, которые не могут отразиться на переводе. Поэтому я выпускаю нынешнее издание в виде простой перепечатки второго даже с сохранением прежней нумерации страниц, но с более тщательной корректурой, чем прежде.

Александр Введенский
С.-Петербург, 10 февраля 1913 г.

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ КО ВТОРОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Наиболее важные изменения нового издания сводятся к особому рассмотрению Галилея (§ 14) и к переменам в изложении Бэкона, Гоббса, английских моралистов, Юма, а во втором томе Шлейермахера, Шопенгауэра и Гербарта.

Пусть же оба тома снова идут в свет, как предвозвестники третьего, который, как я надеюсь, появится в очень непродолжительном времени и будет в своих трех частях рассматривать философию нашего времени.

*Вильгельм Виндельбанд
Страсбург
март 1899 г.*

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ТРЕТЬЕМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Необходимость нового издания застигла меня врасплох, так что я, при своих усиленных литературных и прочих занятиях, не нашел времени подготовить рукопись третьего тома. Поэтому снова выходят лишь оба первых тома, но я намереваюсь в ближайшем будущем выпустить вслед за ними, быть может отдельными выпусками, и заключительный том.

В силу краткости промежутка времени между предыдущим и этим изданиями перемены в последнем сравнительно со вторым не слишком велики. Лишь в некоторых пунктах, особенно во фрагменте о Ламберте, новые исследова-

ния потребовали значительного изменения текста. В общем же я, так же как и при втором издании, подверг всю книгу тщательному пересмотру.

*Вильгельм Виндельбанд
Гейдельберг
август 1903 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЧЕТВЕРТОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Выпуская вновь это сочинение без существенных перемен в целом, но после тщательного пересмотра частностей, я все еще нахожусь в том же положении относительно третьего тома, как и три года тому назад, но я смею теперь надеяться, что еще предстоящим летом найду досуг для выполнения этого, уже слишком давно данного обещания.

*Вильгельм Виндельбанд
Гейдельберг
октябрь 1906 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Как для четвертого, так и для этого пятого издания оба тома были тщательно просмотрены. И я могу предать их гласности с определенными видами, что в очень скором времени за ними последует и третий том, материал и распорядок которого уже вполне выработаны.

*Вильгельм Виндельбанд
Гейдельберг
сентябрь 1911 г.*

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ «Сравнение Платона и Аристотеля».
- ² «Против извратителей Платона».
- ³ «Платоновское богословие о бессмертии душ».
- ⁴ «О диалектическом открытии в трех книгах».
- ⁵ Точное название — «*Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*» («Диалектические опровержения против аристотеликов»).
- ⁶ «О мудрости».
- ⁷ «Трактат о весьма благородной и первой всеобщей науке, заключающейся в том, что ничто не познаваемо».
- ⁸ «Не получил ты утешения, если оно не дается тебе из глубины твоей собственной души».
- ⁹ «О девяти ступенях блаженства».
- ¹⁰ «Немецкая теология».
- ¹¹ «О подражании Христу».
- ¹² «Разделяй и властвуй».
- ¹³ «История Флоренции».
- ¹⁴ «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия».
- ¹⁵ «Государь».
- ¹⁶ «Утопия».
- ¹⁷ «Шесть книг о республике».
- ¹⁸ «Диалог семи человек».
- ¹⁹ «Метод легкого изучения истории».
- ²⁰ «О праве войны и мира».
- ²¹ «Ученое не-знание».
- ²² «Об исправлении календаря».
- ²³ «О недостоверности и тщете всех наук и искусств».
- ²⁴ «Оккультная философия».
- ²⁵ «О вращениях небесных тел».

Глава 1. Итальянская натурфилософия

- ²⁶ «О природе вещей согласно ее собственным началам».
- ²⁷ «Пестрые книжечки о природе».
- ²⁸ «Перипатетические дискуссии».

- 29 «Новая философия вселенной...»
 30 «Великое искусство».
 31 «О бесконечности, вселенной и мирах».
 32 «О причине, начале и едином».
 33 «О героическом энтузиазме».
 34 Совпадение противоположностей — лат.
 35 «Все во всем».
 36 «Об удивительных тайнах природы, царицы и богини смертных».
 37 «Чувствовать значит знать».
 38 «Об ощущении вещей и магии».
 39 «Город Солнца».
 40 «Выводы реальной философии».
 41 «Испанская монархия».
 42 «Пробирщик...»
 43 «Гармония мира».

Глава 2. Немецкая философия в век Реформации

- 44 «Введение в естественное, международное и гражданское право».
 45 «О естественном законе, <изложено> аподиктическим методом».
 46 «Пять книг о началах права».
 47 «Торжество философии».
 48 «Сокрушенные Альпы».
 49 «Исповедание единого Господа Иисуса Христа и оправдание веры».
 50 «Аврора, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии, на истинном описании, или Описание природы, как все было и как стало в начале».
 51 «О трех принципах божественной жизни».
 52 «Сорок вопросов о душе, или Истинная психология».
 53 «Великая тайна, или Разъяснение о первой книге Моисея».

Глава 3. Английский эмпиризм

- 54 «Новая Атлантида».
 55 «О преуспейнии знания».
 56 «О достоинстве и приумножении наук».
 57 «Новый Органон».
 58 «Познанное и зримое».
 59 «Чем более нелепо и невероятно некое божественное таинство, тем более обнаруживается в верующем почитание Бога, тем более славной становится победа веры!»

- 60 «О гражданине».
- 61 «О человеческой природе» и «О политическом теле».
- 62 «Левиафан, или Материя, форма и власть государства».
- 63 «Основы философии».
- 64 «О теле».
- 65 «О человеке».
- 66 «Истинная интеллектуальная система мира».
- 67 «Опыты физико-теологические о Боге».

Глава 4. Рационализм во Франции и в Нидерландах

- 68 «Страсти души».
- 69 «Мир, или Трактат о свете».
- 70 «Философские эссе».
- 71 «Рассуждение о методе».
- 72 «Размышление о первой философии».
- 73 «Первоначала философии».
- 74 «Правила для руководства ума».
- 75 «Искусство мыслить».
- 76 Связь души и тела в человеке.
- 77 «Трактат о человеческом уме».
- 78 «Различение тела и души».
- 79 «Околдованный мир».
- 80 «Б. Д. С. Посмертные труды».
- 81 «Трактат о Боге, человеке и его счастье».
- 82 «О свободе Бога и твари».
- 83 «Христианская философия».
- 84 «О разыскании истины».
- 85 «Беседы о метафизике и религии».
- 86 «Трактат о природе и благодати».

Глава 5. Английское Просвещение

- 87 «Опыт о человеческом разумении».
- 88 «Некоторые соображения по поводу образования».
- 89 «Разумность христианства».
- 90 «Рассуждения о государстве».
- 91 «О естественных законах...».
- 92 «Исследование по поводу добродетели и заслуг».
- 93 «Характеристики людей, нравов, мнений, времени».
- 94 «Исследование оснований наших идей прекрасного и добродетели».
- 95 «Поучения о человеческой природе».
- 96 «Принципы моральной и политической философии».

⁹⁷ «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества».

⁹⁸ «Пантеистикон».

⁹⁹ «Письма к Серене».

¹⁰⁰ «Христианство без тайн».

¹⁰¹ «Трактат свободного мыслителя».

¹⁰² «Христианство так же старо как сотворение мира, или Евангелие — восстановление естественной религии».

¹⁰³ «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях».

¹⁰⁴ «Письма о материализме».

¹⁰⁵ «Учение о философской необходимости».

¹⁰⁶ «Свободное обсуждение учения материализма».

¹⁰⁷ «Система природы».

¹⁰⁸ «Трактат о началах человеческого знания».

¹⁰⁹ «Опыт новой теории зрения».

¹¹⁰ «Универсальный ключ, или новое исследование истины, доказывающее несуществование или невозможность внешнего мира».

¹¹¹ «Трактат о человеческой природе».

¹¹² «Трактат о морали, политике и литературе».

¹¹³ «История Англии от вторжения Юлия Цезаря до революции 1688 г.».

¹¹⁴ «Естественная история религии».

¹¹⁵ «Основы критицизма».

Глава 6. Французское Просвещение

¹¹⁶ «Письма к провинциалу».

¹¹⁷ «Мысли о религии».

¹¹⁸ «Пирроновы основоположения».

¹¹⁹ «Трактат о слабости человеческого разума».

¹²⁰ «Новости литературной республики».

¹²¹ «Исторический и критический словарь».

¹²² «Разные мысли по поводу кометы 1680 г.».

¹²³ «Размышления о множественности миров».

¹²⁴ Точное название — «*Letters philosophiques sur les Anglias*» («Философские (или английские) письма»).

¹²⁵ «Основы философии Ньютона».

¹²⁶ «Метафизика Ньютона».

¹²⁷ «Кандид».

¹²⁸ «Естественная история, общая и частная».

¹²⁹ «Философия зоологии».

¹³⁰ «О природе».

¹³¹ «Философские соображения о естественной градации форм бытия»

- 132 «Естественная история души».
133 «Человек-машина».
134 «Опыт о происхождении человеческих знаний».
135 «Трактат о системах».
136 «Трактат об ощущениях».
137 «Язык исчислений».
138 «Опыт психологии».
139 «Аналитический опыт о способности души».
140 «Созерцание природы».
141 «Критические размышления о поэзии, живописи и музыке».
142 «Изящные искусства, сведенные к одному общему принципу».
143 «Максимы и моральные размышления».
144 «Характеры, или нравы нынешнего века».
145 «Об уме».
146 «Телемак».
147 «Персидские письма».
148 «Размышления о причинах величия и падения римлян».
149 «Дух законов».
150 «Экономическая картина».
151 «Кодекс природы».
152 «О законодательстве, или принципы законов».
153 «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел».
154 «Аналитические таблицы».
155 «Философский словарь».
156 Полное название — «Discours préliminaire de l'Encyclopédie» («Очерк происхождения и развития наук»)
157 «Философские мысли».
158 «Принципы философии морали или трактат о достоинстве и добродетели».
159 «Мысли об объяснении природы».
160 «Сокращенное изложение кодекса природы».
161 «Разговор Д'Аламбера с Дидро».
162 «Сон Д'Аламбера».
163 «Опыты о живописи».
164 «Здравомыслие или идеи естественные противопоставленные идеям сверхъестественным».
165 «Подлинный смысл системы природы».
166 «Исповедь».
167 «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов».
168 «Юлия, или Новая Элоиза».
169 «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми».

¹⁷⁰ «Эмиль, или О воспитании».

¹⁷¹ «Об общественном договоре, или Принципы политического права».

Глава 7. Немецкое Просвещение

¹⁷² «Гамбургская логика».

¹⁷³ Полное название «Concordia rationis et fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae» (Согласие разума и веры, или Гармония моральной философии и христианской религии).

¹⁷⁴ «Медицинские размышления».

¹⁷⁵ «Essai de Théodicée» («Опыты о Теодицее»).

¹⁷⁶ «Новые опыты о человеческом разумении».

¹⁷⁷ «Новая система природы».

¹⁷⁸ «Естественное влияние» (т. е. влияние тела на душу и души на тело).

¹⁷⁹ «Новые опыты о человеческом разуме».

¹⁸⁰ «Искусство изобретения».

¹⁸¹ «Федон, или о бессмертии души».

¹⁸² «Совпадение противоречий, противоположностей» (лат.) — выражение Николая Кузанского.

¹⁸³ «Бог».

¹⁸⁴ «Идеи к философии истории человечества».

¹⁸⁵ «Основания новой науки об общей природе наций».

¹² Опыты (англ.).

¹³ «Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren» (1762), «Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen» (1763), «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» (1763), «Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral» (1764), «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (1764).

¹⁴ «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770).

¹⁵ «Kritik der reinen Vernunft» (1781).

¹⁶ «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können» (1783).

¹⁷ «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785), «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786), «Kritik der praktischen Vernunft» (1788), «Kritik der Urteilskraft» (1790), «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793), «Metaphysik der Sitten» (1797), «Der Streit der Fakultäten» (1798).

¹⁸ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784), «Beantwortung der Frage was ist Aufklärung» (1784), «Muthmasslicher Anfang der Weltgeschichte» (1786), «Ende aller Dinge» (1794), «Zum ewigen Frieden» (1795).

¹⁹ По преимуществу (*греч.*).

²⁰ Надо констатировать и доказывать не необходимость бытия, но самое бытие (*лат.*). — Перевод А. Введенского.

²¹ Имеется в виду произведение Ж. Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» (1762), которая во Франции была приговорена к сожжению за религиозное вольнодумство.

²² «...мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*...» — Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 24.

²³ Имеется в виду произведение Вольтера «Кандид, или Оптимизм» (1759), развенчивающее учение Лейбница о всеобщей гармонии.

²⁴ Первые истины (*лат.*).

²⁵ Имеется в виду произведение Лейбница «Новые опыты о человеческом разуме» (1704, изд. 1765), представляющее собой критику труда Локка «Опыт о человеческом разуме» (1690) и изложение собственной теории познания автора.

²⁶ *A posteriori* (*лат.*) — из последующего (знание, полученное из опыта); *a priori* (*лат.*) — из предыдущего (знание, предшествующее опыту и независимое от него).

²⁷ «Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume» (1768).

²⁸ «Трансцендентальная эстетика» — первая часть «Критики чистого разума», исследующая априорные принципы чувственности.

²⁹ Мир ощущаемый (*лат.*).

³⁰ «Математические начала натуральной философии» (1687).

³¹ «*Usus logicus*» — «логическая значимость» (*лат.*); «*usus realis*» — «реальная значимость» (*лат.*).

³² С изменениями, с оговорками (*лат.*).

³³ «Трансцендентальная аналитика» — раздел «Критики чистого разума», в котором исследуется рассудочное знание.

³⁴ *Vérités de fait* — фактические истины; *vérités éternelles* — вечные истины (*франц.*).

³⁵ По преобладающему признаку (*лат.*).

³⁶ От «*nativus*» — «врожденный» (*лат.*).

³⁷ Генезис — происхождение, процесс зарождения и развития (*греч.*).

³⁸ «*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*» (1800).

³⁹ Природа вещей (*лат.*).

⁴⁰ В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант писал, что существование силы тяготения осталось бы неоткрытым, «если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю». Философ

отмечал, что он представляет на суд читателя «аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления», которое доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически» (См.: Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 20).

⁴¹ Фрагмент во второй главе «Трансцендентального учения о способности суждения».

⁴² «Новая теория движения и покоя» (1758).

⁴³ Более точное название этой главы — «Об основаниях различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*».

⁴⁴ Более точное название этого приложения к третьей главе «Аналитики основоположений» — «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным».

⁴⁵ Ошибочный начальный тезис (*греч.*).

⁴⁶ Учетверение терминов (*лат.*), то есть нарушение логического правила, по которому в силлогизме должно быть только три термина.

⁴⁷ Физическое влияние (*лат.*), обозначение взаимодействия души и тела в картезианстве.

⁴⁸ Крест метафизики (*лат.*).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббот Т. — 602
Абдерит — см. *Демокрит*
Августин — 18, 25, 116, 177, 178, 196, 252, 253, 255—257, 260
Аверроэс — 28, 29
Агрикола Р. — 27
Агриппа из Неттесхейма — 64
Адлер М. — 7
Акиллини А. — 28
Акоста У. — 214
Александр Афродизийский — 28
Алтузий И. — 114
Альберт Великий — 39
Аристотель — 17, 18, 25—28, 31, 54, 70, 75, 77, 85, 87, 93, 111—113, 115, 141, 147, 153, 154, 156, 157, 318, 343, 467, 482, 489, 495, 518, 545, 550, 588
Арно — 207, 253
Арнобий — 414
Арнольд Г. — 552
Аруэ Ф. М. — см. *Вольтер*
Базедов И. Б. — 597
Бальбоа — 67
Барбаро Э. — 29
Баттё — 425
Баумгартен А. Г. — 545, 548—551
Баумгартен З. — 552
Бейль П. — 17, 361, 385—392, 396, 399, 403, 436, 437, 473, 511
Беккер Б. — 208
Беккер И. И. — 479
Бекман И. — 181
Беллармин — 101
Бёме Я. — 111, 122, 125—139, 147, 174, 382, 383, 479, 525, 552
Бёрк Э. — 369
Беркли Дж. — 253, 260, 329, 330, 332—341, 345, 347, 349, 351, 352, 370, 372, 419, 420, 445, 490
Берли — 145
Бернштейн Э. — 7
Берюль, кардинал — 252
Бетлер Дж. — 293, 294, 367
Бильфингер Г. Б. — 545, 548
Бистер И. Э. — 602
Битти Дж. — 374
Бодмер — 551
Боден Ж. — 49, 50, 52, 429
Бойль Р. — 162, 313, 318
Бойнебург — 468
Боккаччо Д. — 21
Болингброк — 309, 310, 362, 377, 403
Бонне III. — 422—425, 584, 585
Боссюэ Б. — 384, 470, 611
Боеграв — 412
Браге Т. де — 69, 98
Браун П. — 322, 323
Бромли Т. — 139
Бруно Дж. — 45, 69, 80—95, 98, 99, 101, 108, 125, 129, 130, 147, 150, 215, 222, 224, 234, 321, 475, 476, 478, 491, 492, 516, 606
Брюккер И. Я. — 571

- Буало — 547
 Будде И. Ф. — 571
 Букуа — 181
 Булье Ш. — 60
 Бэкон Р. — 16, 56, 144
 Бэкон Ф. — 15, 33, 141, 143—161, 163, 164, 168, 174—176, 179, 180, 188, 202, 215, 240, 247, 264, 266, 267, 280, 281, 287, 311, 318, 322, 332, 343, 344, 359, 363, 364, 372—374, 378, 387, 388, 462, 467, 472, 476
 Бюффон — 405—407
 Валла Л. — 31, 56
 Ванини Л. — 93
 Вайе Ф. де ла Мот — 384
 Введенский А. И. — 10
 Вебер М. — 7
 Вейгель В. — 122—126
 Вейгель Э. — 463, 468
 Вейс Я. Ф. — 589
 Верниа Н. — 28
 Веспуччи А. — 79
 Вецель — 586
 Вивес Х. Л. — 56
 Вико Дж. — 107, 611
 Виланд — 603
 Вильгельм Оранский — 265, 284
 Вильконс — 161
 Вильом — 586
 Винкельман — 21
 Винклер Б. — 114
 Винчи Л. де — 53, 57
 Виссарион, кардинал — 26, 27
 Вистон — 307
 Витт, братья — 245
 Волластон В. — 295, 296, 363
 Вольтер — 158, 361, 377, 378, 386, 391, 395—405, 407, 409, 419, 420, 426, 428, 429, 433, 436, 445, 447, 448, 542, 566
 Вольф П. — 394, 466
 Вольф Х. — 524, 528—534, 536—545, 547, 548, 551, 553, 568—570, 572, 573, 575, 576, 580—583, 585, 588, 592, 608, 609
 Вульстон Т. — 307
 Габор Б. — 181
 Газа Ф. — 27
 Гален — 113
 Галиани — 440
 Галилей Г. — 15, 33, 70, 73, 74, 99, 101—106, 140, 142, 143, 155, 164, 166, 168, 180, 182, 201, 274, 275, 313, 315, 318, 393
 Гама В. да — 67
 Гаман И. Г. — 603, 605—608, 610
 Ганш М. Г. — 572
 Гарвей — 162, 168, 203
 Гартли Д. — 323—328, 339, 379
 Гассенди П. — 33, 34, 94, 163, 164, 166, 385, 411, 415, 417, 465, 467
 Гегель Г. В. Ф. — 7, 10, 147, 187, 495, 531
 Гедике — 6021
 Гей — 323
 Гейл Теофил — 174
 Гейл Томас — 174
 Гейлинкс А. — 208—212, 219, 254, 497
 Геллерт — 603
 Гельвеций К. А. — 426, 427
 Гельмгольц Г. — 5
 Гельмонт Я. Б. ван — 66
 Гельмонт Ф. М. ван — 66
 Гемминг Н. — 114
 Геннадий, патриарх — 26
 Геннинг — 586
 Генрих IV — 178, 181
 Генрих VII — 344
 Гентилис А. — 50, 52
 Генш И. Я. — 584
 Георгий Схолярый — см. *Геннадий*

- Георгий Трапезундский — 26
Георг-Людвиг Ганноверский — 470, 471
Герард А. — 368
Гербарт И. Ф. — 10, 15, 361
Герберт Чебери — 300, 301, 307, 553
Гердер И. Г. — 94, 291, 603, 608, 609, 611, 612
Герсонид — 220
Гертфорд — 344
Гёте И. — 21, 36, 218, 440, 441, 587, 602, 608, 609, 612
Гиссман — 586
Гирнгайм И. — 462
Гихтель — 139
Гланвиль И. — 342, 343, 355
Гоббс Т. — 15, 161, 163—174, 185, 215, 221, 242—245, 274—277, 279—281, 284—287, 293, 300, 301, 309, 315, 322, 332, 338, 342, 345, 362, 363, 365, 378, 392, 393, 401, 402, 411, 429, 451, 457, 459, 464—467, 475, 478, 585
Гоклений Р. — 32
Голдсмит — 292
Гольбах, Дитрих фон (Поль Анри) — 433, 437, 438, 441—447
Готшед — 547, 550, 551, 591
Грасси — 102
Гримм — 433, 438, 400, 441
Гроот Г. — 44
Гроций Г. — 50—52, 171, 286, 287, 464, 510, 539
Гундлинг Н. И. — 571
Густав Адольф — 183
Гуттен У. фон — 56
Гюэ П. Д. — 384
д'Аламбер — 434
Дальгарн
Данте А. — 21
Дарвин Э. — 328
Дариес И. — 570
Делафорж Л. — 208
Делгарн Г. — 479
Демокрит — 33, 166, 385, 416
Декарт Р. — 45, 94, 141, 143, 162—164, 166, 167, 169, 174—207, 209, 212, 214—216, 219, 223, 224, 227—230, 233, 237, 240—243, 247, 248, 252—257, 260, 264, 267, 269, 272, 274, 275, 279, 311, 313, 315, 318, 331, 333, 339, 341, 345, 349, 352, 363, 380, 382, 383, 388, 389, 393, 406, 413, 463, 464, 466, 467, 469, 470, 472, 476, 478—480, 482, 488, 489, 494, 502, 508, 520, 521, 530, 531, 538, 539, 581, 595
Дидро Д. — 406, 411, 432—441, 448
Диоген Лаэртский — 571
Дионисий Ареопагит — 60, 98
Диппель К. — 552
Добнтон — 433
Дюбо — 425
Дюкло — 433
Евгений Савойский — 473
Елизавета I Тюдор — 144, 146
Елизавета Пфальцская — 182, 183, 216, 470
Жибыеф Г. — 252
Жокур — 433
Забарелла Дж. — 30
Зак — 554
Землер С. — 554
Зеннерт — 33
Зимар — 29
Зульцер И. Г. — 588—590, 605
Зюсмилх — 610
Иаков II Стюарт — 265
Ибн-Рушд — см. *Аверроэс*
Изелин И. — 611
Иоанн, евангелист — 565
Ирвинг К. Ф. фон — 585
Ириней — 565

- Иерузалем — 554
Кабанис — 425
Кальвин Ж. — 177, 178, 386
Кампанелла Т. — 93—101, 165, 274
Кампе — 586
Кант И. — 5, 35, 71, 94, 124, 141, 175, 184, 185, 198, 268—270, 275, 287, 288, 298, 320, 327, 348, 354, 356, 357, 361, 369, 391, 402, 421, 444, 474, 508, 519, 525, 540, 543, 544, 549, 550, 559, 572, 578—580, 586, 591, 592, 594, 595, 605, 612
Кардано Д. — 30, 61, 62, 64, 77
Карл II Стюарт — 282
Карл-Людвиг Пфальцский — 216, 470
Картезий — см. Декарт
Кассирер Э. — 5
Квинтиллиан — 31
Кедворт Р. — 174, 266
Кемберленд — 286, 365
Кене — 431
Кеплер И. — 104, 168, 313, 463
Кирхер А. — 479
Кларк С. — 295, 296, 314, 363, 473
Клауберг И. — 208, 463
Климент VIII, папа — 30
Коген Г. — 5
Коллинз А. — 307
Колумб Х. — 67, 68, 70
Кольер А. — 340, 341
Кондильяк Э. Б. де — 322, 332, 399, 419—425, 438, 445
Конт О. — 357
Контарини Г. — 30
Коперник Н. — 61, 68, 69, 80, 81, 84—87, 92, 95, 99, 102—104, 113, 168, 203, 393
Кордемуа — 208
Кортгольд — 301
Кортес Э. — 70
Краузе — 257
Крейц К. К. фон — 583
Кремонины Ц. — 30, 70
Крескас Х. — 220
Кристина Лотарингская — 103
Кромвель О. — 171, 264
Кронланд М. фон — 462
Круза Ж. П. де — 569, 578
Крузий Х. А. — 572, 574—578, 581
Крюгер И. Г. — 584
Кузанец — см. Николай Кузанский
Лабрюйер Ж. — 426
Лагранж — 394, 441
Ламарк — 406
Ламберт И. Г. — 15, 579—582
Ламетри Ж. Оффрэ де — 400, 403, 406, 411—420, 427, 437, 438, 442—444, 446, 450, 466
Ланге Ф. А. — 5, 413, 419, 439
Лаплас — 394, 405, 444
Ларошфуко Ф. де — 426
Лафатер — 425, 605
Лев X, папа — 29
Левассор — 340
Лейбниц Г. В. — 60, 94, 124, 169, 199, 261, 270, 291, 295, 348, 356, 387, 401, 403, 407, 408, 410, 411, 420, 435, 461—463, 467—511, 513—521, 523, 524, 528, 529, 532, 536—542, 545, 549—551, 553, 555, 559, 561, 562, 567, 568, 570—573, 575, 576, 581, 585, 588, 591, 592, 594, 609, 610
Леклерк Ж. — 396
Лессинг Г. Э. — 218, 306, 361, 391, 465, 513, 555, 558—568, 600, 607, 609
Лефевр Ж. — 27, 61
Либман О. — 5
Липсий Ю. — 32

- Лихтенберг Г. Х. — 603
Локк Д. — 141, 166, 169, 261, 264—285, 287, 291—293, 295, 300—302, 306, 315, 317, 322—324, 327, 329—335, 338, 339, 343, 345, 347, 352, 358, 359, 365, 370, 372, 374, 379, 383, 387, 395, 396, 399, 401, 403, 404, 409, 419, 420—423, 426, 430, 434, 453, 456, 473, 505, 506, 511, 520, 532, 561, 572, 573, 575, 576, 580, 584, 585, 595
Лоссий И. — 584, 585
Лотце Р. Г. — 5, 548—550
Луллий Р. — 83, 478
Людовик XIV — 378, 428, 468
Лютер М. — 43, 44, 109, 111, 112, 118, 123, 127, 129, 177
Мабли — 432
Магеллан Ф. — 67
Магнен — 33
Маймонид — 220
Макиавелли Н. — 46—48, 52, 73, 101
Мальбранш — 178, 211, 219, 251, 253—260, 329, 339—341, 379, 384, 420, 463, 488—490
Мандевилль Б. — 296—299, 426, 428, 450
Мариан — 101
Мармонтель — 433
Массильон — 428
Мартен А. — 252
Медичи, род — 24, 25
Меерсвейн Р. — 43
Мейер Л. — 215, 218, 551
Мейнерс Х. — 586, 602
Меланхтон Ф. — 69, 111—114, 123, 177, 529
Мендельсон М. — 588, 589, 599, 600, 602
Мерсенн — 163, 182, 183
Микеланджело Б. — 53
Мирабо О. — 441
Моисей — 117, 135
Мольер Ж. Б. — 468
Монтескье Ш. Л. — 283, 427—431, 456
Монтень М. де — 34, 35, 178, 378, 384, 413, 426
Мопертюи — 394, 395, 406, 542, 569
Мор Г. — 174, 382
Мор Т. — 48, 49, 100
Морган — 309
Морелли — 432
Мориц — 586
Мориц Нассаусский — 181
Мортейра — 214
Мюнстерберг Г. — 7
Наторп П. — 5
Низолия М. — 56
Николаи Ф. — 601, 602
Николай из Отрекура — 56
Николай Кузанский — 58—61, 65, 81, 84, 85, 87, 90, 91, 95, 236
Николь — 207
Нифо А. — 29
Ницоллий
Норрис Дж. — 340
Ньютон И. — 143, 163, 168, 295, 313—319, 321, 326, 327, 378, 394, 395, 401, 404, 405, 471, 473, 498
Нэжон — 440, 441
Оккам У. — 16, 166
Ольденбург — 215, 217
Ольдендорп — 114
Ориген — 565
Освальд Дж. — 374
Осиандр А. — 117, 123
Палиссо — 440
Парацельс Т. Б. — 64—66, 122—124, 126, 133, 135, 174, 573
Парк Р. Э. — 7
Паркер С. — 174, 319

- Паскаль Б. — 380—382, 394, 454
 Патрици Ф. — 77—80
 Пеллиссон — 470
 Песталоцци — 453
 Петр I Великий — 471
 Петрарка Ф. — 21
 Пико делла Мирандола Дж. — 55, 64
 Пико делла Мирандола Ф. — 55
 Пикколомини Ф. — 29
 Пиррон — 95
 Писарро Ф. — 70
 Пифагор — 84
 Платнер Э. — 603
 Плотин — 26, 27, 515
 Платон — 25—27, 77, 225, 228, 258, 467, 484, 485, 518, 550
 Плеснер Х. — 7
 Плифон Г. Г. — 25—27
 Плуке Г. — 572
 Поло М. — 67
 Помпонаций П. — 29, 30
 Пордедж Дж. — 139
 Порта С. — 30
 Прайс Р. — 326
 Прево П. — 597
 Пристли Дж. — 325—328, 379
 Протагор — 105
 Пуарэ П. — 382—385
 Пуфендорф С. — 464, 510, 539
 Пэли У. — 293, 294
 Рамус П. — 31, 178
 Расин — 468
 Распэ — 473
 Реймарус Г. С. — 306, 554—558, 561, 576
 Рейсбрук И. — 44
 Рейхлин И. — 55, 64
 Рид Т. — 370—374
 Риккерт Г. — 6
 Ричардсон — 292
 Ришелье — 94
 Робинэ Ж. Б. — 400, 407, 410, 424, 438, 467
 Руссо Ж. Ж. — 283, 297, 298, 417, 433, 447—459, 564, 597, 604, 611
 Рюдигер А. — 572—575, 577, 581, 584
 Санчес Ф. — 35, 184, 384
 Секст Эмпирик — 384
 Сен-Мартен — 383
 Сидней А. — 284
 Скалигер Ю. Ц. — 30
 Скот Д. — 16, 28, 157, 198, 252
 Скот Эриугена И. — 39, 60
 Смит А. — 367, 432
 Сократ — 510, 600
 Сорбьер С. — 384
 София-Шарлотта
 Ганноверская — 305, 470
 Социн Л. — 117
 Социн Ф. — 117
 Спалдинг — 554
 Спенер — 514, 552
 Спиноза Б. — 60, 94, 169, 184, 199, 211, 213—251, 253—255, 258—260, 301, 306, 345, 363, 382, 406, 407, 420, 429, 465, 470, 472, 474, 475, 478, 480, 483—485, 488—490, 508, 515, 521, 528, 531, 552, 554, 567, 609
 Стагирит — см. Аристотель
 Стратон — 30
 Стэнли Т. — 571
 Стюарт Д. — 374
 Стюарт Ч. Э. — 282
 Стюарты — 264
 Суарес Ф. — 14
 Сузо Г. — 43
 Таулер И. — 43, 120, 123, 382
 Тауреллус Н. — 115, 116
 Телезио Б. — 75—77, 79, 81, 84, 93, 97, 101, 103, 156
 Теллер — 554

- Теофраст — 27
Тертуллиан — 160
Тетенс И. Н. — 591, 593—595
Тетцель — 45
Тидеман Д. — 585
Тиндаль М. — 308, 326, 553
Толанд Дж. — 302, 305, 306, 310, 311, 470, 553
Толлнер — 554
Томазий Х. — 519, 523—527, 529, 534, 538, 551, 570, 573
Томей Л. — 29
Тюмминг Ф. — 545
Тюрго — 432, 433
Урбан VIII, папа — 94
Фабер — см. *Лефевр*
Фарделла М. — 260
Федер И. Г. Г. — 602
Фейербах Л. — 389
Фенелон — 428
Фергюсон А. — 374
Ферма — 394
Филдинг — 292
Фильмер — 171, 284
Фихте И. — 218, 565, 602
Фичино М. — 26, 27, 55, 174
Фишер К. — 5, 13, 146
Фладд Р. — 66
Фома Аквинский — 16, 39, 51, 252, 281
Фома Кемпийский — 44, 123, 382
Фонтенель — 393
Форлендер К. — 7
Франке — 552
Франк С. — 119, 121—123, 125
Фридрих Великий — 48, 413, 528, 540
Фридрих Вильгельм I — 528
Фуше С. — 384
Хатчесон Ф. — 292, 364, 368, 371
Хогарт — 292
Хоум Г. — 368
Христиана — 183
Христос Иисус — 62, 117, 118, 120, 121, 125, 127, 132, 563, 567
Цвингли — 55, 177
Цезальпино А. — 30, 116
Циммерман И. Г. — 603
Цицерон — 27, 31, 32, 113, 177
Цорпи Ф. Д. — 55
Чербери Герберт — см. *Герберт*
Честерфильд — 293, 310
Чирнгаузен В. фон — 469, 519—524, 526, 528—530, 532, 536, 580
Чобб — 309
Шарве Х. — 602
Шаррон П. — 35, 384
Шателе дю — 398
Швенкфельд К. — 118—120, 122, 123, 126
Шеллинг Ф. — 126, 218, 495
Шенборн И. Ф. фон — 468
Шенфельд — 585
Шефлер И. — 461
Шефтсбери — 264, 265
Шефтсбери А. Э. К. — 287—293, 296, 303, 304, 306—308, 368, 395, 403, 410, 436, 437, 553, 555, 599
Шиллер Ф. — 602
Шлейермахер — 15, 218
Шмидт Л. — 465, 553
Шовен — 463
Шопенгауэр А. — 15, 235, 576
Шоппе К. — 32
Штаммлер Р. — 7
Штаупиц — 44
Штейнбарт — 554
Штош Ф. В. — 465
Штраус Д. Ф. — 456
Штурм И. Х. — 32, 463
Шульц — 545
Эбергард И. А. — 602

-
Эдельман — 552	Эпикур — 33, 385, 442
Эйкен — 269	Юнг И. — 462
Экхарт М. — 39, 40, 42—44, 125, 130	Юм Д. — 15, 169, 185, 285, 326, 341, 343—368, 370, 372, 374, 379, 421, 426, 449, 507, 564, 566, 593, 595, 606
Энгель И. Я. — 602	Якоби Ф. Г. — 607
Энде ван ден Ф.— 215	Яков I Стюарт — 145
Эрнест-Август	Ясперс К. — 7
Ганноверский — 470	
Эссекс — 145	

ОГЛАВЛЕНИЕ

О. Бойцова

История философии

Вильгельма Виндельбанда	5

ВВЕДЕНИЕ 13

§ 1. Внутреннее разложение

схоластики 15

§ 2. Культура Возрождения	20

§ 3. Возрождение античной философии	24

§ 4. Религиозная Реформация 36

§ 5. Немецкая мистика 39

§ 6. Новая философия права	45

§ 7. Начало естествознания 53

§ 8. Век открытий и изобретений 67

§ 9. Деление новой философии	70

Глава I

ИТАЛЬЯНСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ 73

§ 10. Бернардино Телезио 75

§ 11. Франческо Патрици	77

§ 12. Джордано Бруно	80

§ 13. Томмазо Кампанелла 93

§ 14. Галилео Галилей	101

Глава II

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ВЕК
РЕФОРМАЦИИ 108

§ 15. Реформация и философия 109

§ 16. Протестантская школьная философия и ее противники 112

§ 17. Мистики 117

§ 18. Валентин Вейгель 122

§ 19. Якоб Бёме 125

Глава III**АНГЛИЙСКИЙ ЭМПИРИЗМ** 140§ 20. Гносеологический характер
новой философии 141

§ 21. Френсис Бэкон 144

§ 22. Томас Гоббс 161

Глава IV**РАЦИОНАЛИЗМ ВО ФРАНЦИИ
И В НИДЕРЛАНДАХ** 175

§ 23. Франция после Реформации 176

§ 24. Рене Декарт 179

§ 25. Картезианцы и окказионалисты 207

§ 26. Барух Спиноза 213

§ 27. Никола Мальбранш 251

Глава V**АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ** 261

§ 28. Джон Локк 264

§ 29. Философия нравственности 285

§ 30. Деизм 299

§ 31. Механистическая натурфилософия 310

§ 32. Ассоциативная психология 322

§ 33. Спиритуализм Беркли 329

§ 34. Дэвид Юм 341

§ 35. Шотландская философия 368

Глава VI**ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ** 375

§ 36. Мистицизм 379

§ 37. Скептицизм 384

§ 38. Механистическая натурфилософия 392

§ 39. Вольтеровская философия
деистического просвещения 396

§ 40. Натурализм 404

§ 41. Материализм 411

§ 42. Сенсуализм 419

§ 43. Философия нравственности,
права и общества 426

§ 44. Энциклопедисты 432

§ 45. *Système de la nature* 440

§ 46. Жан Жак Руссо 447

Глава VII

НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ	460
§ 47. Германия в XVII столетии	461
§ 48. Лейбниц	467
§ 49. Чирнгаузен и Томазий	519
§ 50. Вольф и его школа	528
§ 51. Деизм	551
§ 52. Лессинг	558
§ 53. Эклектические методологии	568
§ 54. Эмпирическая психология	582
§ 55. Популярная философия	595
§ 56. Гаман и Гердер	603

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

3-ри предисловия А. Введенского к русским изданиям	615

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

4-ре предисловия В. Виндельбанда к немецким изданиям	617

ПРИМЕЧАНИЯ	619

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	629

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Вильгельм Виндельбанд

ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

в двух томах

ТОМ 1

ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Редакторы *Г. Э. Кучков и Н. Д. Саркитов*
Оформление *Н. Д. Саркитова, А. П. Зарубина*
Верстка *А. Н. Саркитова*
Корректор *В. Е. Климанов*

Издательство «Гиперборея»,
105064, г. Москва, Малый Демидовский пер. 3.
По вопросам реализации звонить: (495) 974-61-69.
E-mail: kuchkovopole@mail.ru

Подписано в печать 27.09.07. Формат 84 x 108¹/₃₂.
Печать офсетная. Гарнитура SchoolBookC. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 33,6. Уч.-изд. л. 35,99
Тираж 1000 экз. Заказ № 5017.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

ISBN 978-5-901679-83-8

Вильгельм Виндельбанд родился 11 мая 1848 г. в Потсдаме. Годы его учебы прошли в Йене, Берлине и Гёттингене, а учителями были многие известные ученые того времени, среди которых особое место занимали философ и естествоиспытатель Рудольф Г. Лотце и известный историк философии Куно Фишер. Сначала Виндельбанд изучал историю, затем — под влиянием Лотце и Фишера — философию и естественные науки. На протяжении всей жизни его волновала проблема специфики гуманитарного знания. Начиная с самых первых работ Виндельбанд стремился найти четкие основания, по которым можно было бы разделить «Науки о природе» и «Науки о духе» («Науки о культуре»). Прожил он 67 лет (умер 22 октября 1915 г. в Гейдельберге) и на протяжении сорока пяти из них учил студентов основам философии, одновременно — примерно раз в три-четыре года — издавая свои книги, посвященные разъяснению неокантианских принципов научного исследования и пересмотру с этих позиций всей истории философской мысли.



«Из ... разнообразных стремлений филологического и исторического, религиозного, юридического и естественно-научного движения Возрождения выросло, развиваясь постепенно в течение целых столетий, современное мышление. Все эти направления, едва заметное возникновение которых мы старались очертить во введении, продолжали прежде всего развиваться дальше, различным образом переплетаясь друг с другом, пока не нашли своего окончательного объединения в лице **Канта**, величайшего из новых философов. Поэтому его имя само по себе делит историю новой философии на два отдела, из которых один кончается перед ним, а другой начинается после него. Поэтому дальнейшее изложение распадается на три части, из которых в первой будет рассмотрена **докантовская**, во второй — **кантовская** и в третьей — **послекантовская** философия».

ISBN 5-901679-83-0



9 785901 679838 >